

*Centro de Investigaciones y Estudios
sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC)*

Director: Dr. Adrián Carbonetti

Facultad de Ciencias Sociales (UNC)

Decana: Mgter. María Inés Peralta

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas (CONICET)

Presidente: Dr. Alejandro Ceccatto

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Rector: Dr. Hugo Juri

Sujetos Sitiados

**BIOPOLÍTICA,
MONSTRUOSIDAD
Y NEOLIBERALISMO**

Sujetos sitiados : biopolítica, monstruosidad y neoliberalismo / Andrea Torrano ... [et al.] ; compilado por Andrea Torrano ; Lisandro Barriónuevo; Jose Platzeck. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas , 2018.

287 p. ; 25 x 17 cm.

ISBN 978-950-692-153-8

I. Neoliberalismo . I. Torrano, Andrea II. Torrano, Andrea, comp. III. Barriónuevo, Lisandro, comp.
IV. Platzeck, Jose, comp

CDD 320.513

Diseño de tapa Manuela Eguía
Ilustración de tapa Malena Liberali
Edición técnica Manuela Eguía

Sujetos Sitiados

BIOPOLÍTICA,
MONSTRUOSIDAD
Y NEOLIBERALISMO

—
Compiladorxs
*Lisandro Barrionuevo,
José Platzeck
y Andrea Torrano*



C I E C S

ÍNDICE

7

ESPACIOS DE CAPTURA, SUJETOS SUJETADOS

Moler vida. Biopolíticas del azúcar (**p.19**)

José Platzeck

La construcción del territorio de Buenos Aires entre 1870

y fin de siglo: la peste y la violencia del lenguaje (**p.33**)

Daniel Scarcella

Sujetos fuera de lugar: encierro y monstruosidad
en la gubernamentalidad de las migraciones (**p.51**)

Andrea Torrano

Técnica, territorialización y lucha contra el anonimato en Mi Huella,
el programa de identificación biométrica de la Administración

Nacional de la Seguridad Social (**p.69**)

Lisandro Barrionuevo

ESPACIOS DE GESTIÓN, SUJETOS NORMALIZADOS

Sitiadas por la deuda: el Programa de Crédito Argenta
para mujeres titulares de AUHPS (**p.89**)

Silvina Meritano

Notas sobre gubernamentalidad neoliberal y violencia (**p.107**)

Emiliano Sacchi y Matías Saidel

De cuerpos moldeables a vidas modulables.

El concepto de salud como “bienestar integral”

y sus efectos sobre la práctica de la cirugía estética (**p.125**)

María Inés Landa y Marcelo Córdoba

Carrerxs: La confesión de un cuerpo.
Biografía crítica del orden neoliberal (**p.141**)
Alejandra Ciuffolini y Fidel Azarian

ESPACIOS EN DISPUTA, SUJETOS RESISTENTES

Políticas del territorio y la monstruosidad.
Una lectura de “*El campito*” (**p.161**)
Juan Ávila y César Correa

Las favelas: entre el “balaio de gatos”
y el mito de la marginalidad (**p.177**)
Giuseppe Cocco

Yire, dragueo y embrujo barrial:
resistencias liminales en una des-marcación (**p.199**)
Agustina Galligo Wetzel

Entre la Inclusión y la Exclusión:
en la topología del espacio y las fronteras globales (**p.219**)
Sandro Mezzadra y Brett Neilson

ESPACIO DE CONOCIMIENTO, SUJETOS MARCADOS

Reflexiones preliminares sobre la idea
de una subjetividad sin interioridad (**p.243**)
Pedro Karczmarczyk

Individuaciones monstruosas:
Deleuze, Simondon y la Ontología relacional (**p.261**)
Filippo Del Lucchese

Genética marcada (**p.277**)
Gabriel Giorgi

PRÓLOGO

6

Este es un libro monstruoso. Tiene como génesis una discusión sostenida durante los últimos años entre estudiantes, docentes e investigadorxs de distintas procedencias geográficas y campos disciplinares. La perspectiva biopolítica, que es el marco común donde abrevan estas discusiones, tiene por objetivo estudiar el ejercicio del poder sobre la vida; la cual se ha convertido en los últimos años en un horizonte de reflexión tanto en las Humanidades como en las Ciencias Sociales.

Con el desarrollo del capitalismo y sus tecnologías de poder cada vez más la política parece mostrar su veta biopolítica. La crisis de los Estados de bienestar, la irrupción del neoliberalismo y la globalización han llevado a repensar categorías políticas que hasta el momento parecían ser inamovibles. En este contexto, las nociones de subjetividad y espacio, entendiendo a las subjetividades como producidas en y por el espacio y, a su vez, como productoras del espacio, son centrales para comprender las derivas actuales de la biopolítica.

Sujetos sitiados responde al interés por reflexionar sobre la relación entre la subjetividad y el espacio en diferentes momentos históricos, políticos y geográficos. Hablamos de sujetos sitiados entendiendo a este último término en un doble sentido, por un lado, en relación al lugar y, por otro, al asedio. En este entramado espacial, en una consideración del espacio como sitio de disputa, es que consideramos se debe comprender la producción de subjetividad.

Indagar sobre los sujetos sitiados nos condujo a examinar la gubernamentalidad neoliberal, las formas en que se administra la vida y controlan los cuerpos a través de la gestión del espacio. También nos permitió reconocer los modos de resistencia y estrategias de lucha que los mismos sujetos sitiados despliegan, a veces como confrontación directa y otras en forma de fiesta. Estas reflexiones se originaron a partir de diferentes registros: indagaciones filosóficas, problemáticas político-sociales y materiales estéticos, los cuales confluyeron en un diálogo enriquecedor (el cual por supuesto, no creemos agotado) sobre los modos de sujeción y las prácticas de subjetivación que tensionan al sujeto y los diversos modos en que el espacio se construye y recrea.

El espacio que albergó estas discusiones es la universidad pública argentina, actualmente sitiada por políticas neoliberales que preten-

den entregarla al mercado anulando su potencial crítico y su horizonte emancipatorio. De esta manera, el objeto de discusión, sus condiciones de posibilidad, el escenario material y el momento político en el que suceden -en definitiva: la vida y la política-, forman, como en la cubierta del libro, un cuerpo hecho de trazos indisociables.

Los textos que componen este volumen fueron en su mayoría escritos por lxs integrantes del equipo de investigación “Espacio, Monstruosidad y Técnica” con subsidio de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba y dirigido por Andrea Torrano. Lxs escritorxs invitadxs, a través de sus reflexiones, formaron parte de las discusiones como una presencia espectral: invitarlxs también a ser parte de este libro no fue sino materializar esta presencia.

Como colectivo de trabajo hemos decidido usar, en la constelación de artículos que dialogan en este libro, un lenguaje inclusivo. Esto propició una serie de dudas y un aprendizaje en torno a su adecuado uso. Dicha decisión, que es eminentemente política, quiere poner el acento en la forma en que los sujetos somos sitiados por el género cuando hablamos y escribimos. Así, el lenguaje inclusivo permite evidenciar que el lenguaje tradicional y académico no sólo invisibiliza a algunas personas sino también nos obliga a definirlas por su género. Adoptamos el uso de la letra “x” (y no de la “e”), porque a través de la ausencia de correlato fonético queremos advertir lo impronunciable (¡los monstruos!) del lenguaje tradicional.

El libro está dividido en cuatro partes conectadas entre sí. La primera, *Espacios de captura, sujetos sujetados*, reúne una serie de reflexiones sobre formas de control y de violencia en relación al Estado, la producción de mercancías y el funcionamiento del biopoder.

El texto que abre la primera parte es “Moler vida. Biopolíticas de la plantación de azúcar” de José Platzeck, que nos conduce a las plantaciones de azúcar latinoamericanas a través de lo que llama una cinética del moler. El autor conecta los estudios de la perspectiva biopolítica con una reflexión sobre la plantación de azúcar colonial, tomando como eje el molino. El molino funciona como paradigma de una red de relaciones orgánico-maquínicas de extracción vital que contribuye a pensar las formas de acumulación de capital características del neoliberalismo contemporáneo.

En “La construcción del territorio de Buenos Aires de 1870 a fin de siglo: la peste y la violencia del lenguaje”, Daniel Scarcella toma

como objeto de análisis la novela de Eduardo Gutiérrez *La Mazorca* (1882) perteneciente a la serie de folletines “Dramas del Terror”. Esta narrativa, que reconstruye el ciclo rosista, es puesta en relación con dos acontecimientos no discursivos previos, por un lado, la peste que azotó a la ciudad en 1871 y, por otro, el proceso inmigratorio que comienza a darse exponencialmente a partir de 1880. De esta manera, la peste y la inmigración se proponen como dos figuras clave para caracterizar la ciudad de Buenos Aires del siglo XIX.

Andrea Torrano en “Sujetos fuera de lugar: encierro y monstruosidad en la gubernamentalidad de las migraciones”, reflexiona sobre los espacios de encierro en la contemporaneidad. Desde una mirada de la gubernamentalidad de las migraciones aborda la relación entre migración y encierro tomando como objeto de análisis la creación del “Centro de retención para extranjeros” en la Argentina. A partir de la noción de monstruosidad migrante y de lo que reconoce como una economía política de la (in)movilidad examina la transformación de las políticas migratorias y de control del gobierno de la Alianza Cambiemos que configura determinadas migraciones como una amenaza.

Continuando con una reflexión sobre los mecanismos de control en Argentina, el trabajo de Lisandro Barrionuevo, “Técnica, territorialización y lucha contra el anonimato en Mi Huella, el programa de identificación biométrica de la Administración Nacional de la Seguridad Social”, presenta un análisis de la batalla estatal contra el anonimato a través de la territorialización en y del cuerpo de lxs beneficiarixs y la extensión de una red técnica que penetra los espacios y tiempos de la vida.

La segunda parte de este libro, *Espacios de gestión, sujetos normalizados*, está compuesta por una serie de textos que indagan, a través de diferentes registros, la gubernamentalidad neoliberal y la producción de subjetividades.

El primer texto de esta segunda parte, en diálogo con los escritos anteriores, es “Sitiadas por la deuda: el Programa de Crédito Argenta para mujeres titulares de AUHPS” de Silvina Meritano, quien propone un análisis del Programa Crédito anunciado por el gobierno nacional argentino en septiembre de 2017. El análisis relaciona la aparición de esta línea de créditos con nuevos modos de gestión de la precariedad que se materializan en políticas sociales desarrolladas en el marco de la economía de la deuda. Las políticas sociales, la condicionalidad del

crédito, la retención compulsiva de las cuotas y la precarización constante de los sectores más vulnerables, son las claves que el texto ofrece para pensar el caso.

Emiliano Sacchi y Matías Saidel, en “Notas sobre gubernamentalidad neoliberal y violencia”, proponen una reflexión crítica sobre el neoliberalismo. En este artículo, los autores problematizan la dicotomía que se establece en el campo conceptual entre gubernamentalidad y violencia así como la conceptualización de la violencia como epifenómeno del modo de producción capitalista. Su propuesta apunta, en cambio, a comprender la complementariedad entre la faz violenta del biopoder, la producción de subjetividad, la explotación y el despojo como piezas de la maquinaria neoliberal.

En “De cuerpos moldeables a vidas modulables. El concepto de salud como ‘bienestar integral’ y sus efectos sobre la práctica de la cirugía estética”, María Inés Landa y Marcelo Córdoba analizan el desplazamiento en la relación entre bienestar y salud, que se convierten en nuevos parámetros para la gestión de los cuerpos. En el trabajo lxs autorxs trazan un movimiento en el que el concepto de bienestar deja de configurarse a partir de los indicadores socioeconómicos, como lo hacía a mediados del Siglo xx, para instalarse ahora como una noción integral y subjetiva capaz de conectar las esferas físicas, psíquicas y sociales.

En “Carrerxs: La confesión de un cuerpo. Biografía crítica del orden neoliberal” Alejandra Ciuffolini y Fidel Azarian, recuperan la historia de vida de un dirigente social de la provincia de Córdoba, en Argentina, para formular -junto a él- una crítica política a la rationalidad neoliberal y sus configuraciones de poder específicas. Luego de presentar una perspectiva de estudio del neoliberalismo, exponen las principales transformaciones que produjo en la gestión de la pobreza, el trabajo y la criminalidad para, finalmente, dar cuenta de las resistencias que se oponen a esas formas de gobierno a partir de la singularidad de la experiencia del trabajo en el carro.

La tercera parte del libro, *Espacios en disputa, sujetos resistentes*, reúne cuatro textos que trabajan desde diferentes ángulos el problema general de la disputa por el espacio y el trazado de fronteras en diferentes escalas: desde el acceso a la ciudad hasta la migración global, pasando por la conexión informal a los servicios y la fiesta de carnaval.

Juan Ávila y César Correa aportan un análisis de la novela *El campito*

de Juan Diego Incardona a partir de figuraciones de la monstruosidad en la obra poniéndolas a la luz de la perspectiva biopolítica. La ficción que toman como objeto presenta una figura monstruosa recurrente en ciertos discursos de la cultura argentina: el monstruo peronista. El confín en el que habita el monstruo imaginado por Incardona es el de barrios secretos y laberínticos del conurbano bonaerense caracterizados por su marginalidad pero también por modos de funcionamiento y de organización que escapan a la normalización gubernamental. El espacio y las subjetividades monstruosas de *El campito* se muestran en el análisis como elementos co-implicados que contribuyen a una reflexión compleja sobre la escritura de y sobre los cuerpos y las comunidades políticas en la Argentina.

El trabajo de Guiseppe Cocco, “Las favelas: entre el *balaio* de gatos y el mito de la marginalidad”, analiza los procesos de pacificación de las favelas en Río de Janeiro. El análisis deja al descubierto que la pacificación tiene por objetivo un proceso de legalización y combate a lo informal que parece advertir un intento por desfavelizar ciertas zonas de la ciudad. El trabajo recupera la historia de las favelas cariocas y de su configuración en diferentes discursos entre los que se destaca el “mito de la marginalidad”. La historia de la favela permite pensar en una brasilianización del mundo que se caracteriza por un gobierno de la precariedad. Al mismo tiempo, el artículo propone como revés de esta brasilianización, un devenir-Brasil del mundo que se caracterizaría por estrategias de resistencia tales como la lógica del “gato” entendida como táctica de improvisación que se origina en la conexión informal a los servicios y se expande hacia otros usos y formas de habitar la ciudad.

El trabajo “Yire, dragueo y embrujo barrial: resistencias liminales en una des-marcación”, de Agustina Gállico Wetzel toma como objeto de análisis el carnaval barrial de la provincia de Corrientes en Argentina, con un especial interés por los procesos de subjetivación y las formas de comunidad en el espacio-tiempo del carnaval. A partir de la diferenciación entre los carnavales de organización estatal y los de organización barrial-popular el escrito reconoce, en lo sincrético de la festividad afrolatinoamericana, “estrategias coreopolíticas” de desmarcaje del capacitismo y del binarismo sexogenérico.

El texto de Sandro Mezzadra y Brett Neilson, “Entre la Inclusión y la Exclusión: en la topología del espacio y las fronteras globales”,

cierra la tercera parte del libro continuando el desarrollo del campo de estudios de migración y biopolítica. El enfoque topológico que proponen los autores replantea los términos en los que hasta el momento se conceptualizó la frontera cruzando conocimientos matemáticos y pensamiento filosófico. La hipótesis de investigación *la frontera como método* ofrece un terreno fértil sobre el cuál probar la potencialidad y los límites del enfoque topológico. La propuesta del escrito intenta problematizar la proliferación de las fronteras y su articulación en los procesos globales enfocándose en la dimensión subjetiva de la migración y las formas en que se desafía a la frontera.

La cuarta y última sección del libro, *Espacio de conocimiento, sujetos marcados*, la componen escritos que exploran las operaciones conceptuales y apuestas políticas que habitan en las ontologías relacionales. En el camino de pensar nuevas formas de vida y comunidades democratizantes y frente a una ontología sustancialista y estable, los autores dan pistas para comprender cómo la subjetividad, la vida, el obrar y el pensamiento están profundamente imbricados.

Pedro Karczmarczyk en su texto “Reflexiones preliminares sobre la idea de una subjetividad sin interioridad” aporta líneas teóricas para pensar la subjetividad partiendo de procesos que no tienen su origen en el sujeto. A partir del pensamiento de Canguilhem, el autor recurre a las determinaciones biológicas y sociales para dar cuenta de nuestro ser en situación, siempre en relación a un medio que debe ser considerado como sociotécnico. Según Karczmarczyk, el camino de transformar las categorías que utilizamos para pensar la subjetividad es parte del camino para transformar también nuestras intervenciones.

En “Individuaciones monstruosas: Deleuze, Simondon y la Ontología relacional” Filippo Del Luchesse establece un contrapunto entre la ontologías relacionales de Gilbert Simondon y la de Gilles Deleuze. En esa operación, el autor revisa las influencias de filósofos clásicos en ambos aparatos teóricos, pero también la recepción de pensadorxs actuales que profundizan en la conceptualización de ontologías relacionales. Para Del Luchesse el concepto deleuziano de simulacro -y su recuperación en términos spinozianos- permitiría llevar el pensamiento de Simondon hacia una ontología monstruosa.

“Genética marcada” de Gabriel Giorgi es el último texto de este libro. En este escrito el autor explora la irrupción de la genética en las luchas democratizadoras de recuperación de nietxs por parte de

Abuelas de Plaza de Mayo. El marco de interpretación desde las ciencias sociales y la militancia configura históricamente lo genético como movilizado políticamente desde los Estados y los mercados como herramienta para profundizar el control y el sometimiento. Sin embargo, el autor advierte el modo en que la lucha por la recuperación de nietxs apropiadxs por la última dictadura cívico-militar en Argentina hace de los genes la posibilidad un encuentro con la historia familiar y la comunidad. La genética posibilita la recuperación de una historia y una memoria violentada por la dictadura, constatando así una sorpresiva dimensión para las luchas políticas por lo común: también, en la escala de los genes, la vida resiste.

Este libro es la expresión de un trabajo colectivo cuyo horizonte fue generar un lenguaje común en la multiplicidad de saberes que lo componen. Como señalamos al comienzo es un libro monstruoso: se sitúa en un territorio problemático e inestable, entre campos y categorías de análisis diversas. La transdisciplinariedad no ha sido una búsqueda sino la condición de posibilidad de un pensamiento en común entre lectorxs, pensadorxs y estudiantes cuya formación tiene orígenes disciplinares variados: Filosofía, Letras, Ciencias Políticas, Geografía, Psicología, Trabajo Social. En este sentido, la monstruosidad no implicó solamente una categoría de análisis sino más bien un acuerdo común de repensar los modos disponibles en los que se configura la relación entre vida y política, y, también, la técnica. Esto significó proyectar la reflexión teórica hacia los límites conceptuales y es allí donde el monstruo corporeizaba la promesa de un desafío a las categorizaciones estables. No esperamos que la visión del monstruo deje a su paso nuevas categorías, consideraciones o formas originales de repensar la relación entre vida y política, sino que, en cambio, pueda siquiera evocar algo de la atmósfera de discusión curiosa de la comunidad y del confín donde se gestó este cuerpo monstruoso de textos.

Agradecemos a las personas que participaron en diferentes instancias del equipo de investigación, aunque no estén presentes en las escrituras, las reflexiones que sostienen este libro fueron posibles por sus valiosos aportes: Josefina Alippi, Paula Leiva y Francisco Robino, y a quienes han transitado por este espacio de formación y discusión

en el transcurso de estos años. También queremos reconocer a Sol Minoldo por sus recomendaciones en relación al uso de lenguaje inclusivo. Además, agradecemos muy especialmente a Malena Liberali por su talentoso trazo en la monstruosa cubierta de este libro. Por último, nuestro agradecimiento por el apoyo al Centro de Investigaciones de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS-CONICET y UNC) para que esta publicación pudiera concretarse.

Lisandro Barrionuevo, José Platzeck y Andrea Torrano

**ESPACIOS DE CAPTURA,
SUJETOS SUJETADOS**

Moler vida. Biopolíticas de la plantación de azúcar

19

José G. Platzeck (UNC-CONICET, Argentina)

UN CRISTAL PARA MIRAR LA HISTORIA

La revolución haitiana comienza con un brazo amputado por un molino azucarero. Ese es el punto de quiebre, cuanto menos en la narración que hace Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*, de los acontecimientos que llevaron a la única rebelión de esclavos consumada y que toma por completo el control de una colonia. El caballo más viejo de la hacienda de Lenormand de Mezy que movía el molino, exhausto, cae vencido sobre sus patas delanteras y produce un movimiento brusco en el que el brazo de Mackandal -nombre que a partir de entonces resonaría como monstruo y como fantasma en las discusiones políticas y los libros de historia- tendría el destino de la caña. La sangre del brazo triturado y el jugo de la caña mezclados son la imagen de la disolución de la vida del esclavo en la producción. Humano-animal-vegetal unidos al destino extractivo de la producción de azúcar. La escena sirve como figura de un marco de vida y muerte, pero también de una fuga. El miembro fantasma del esclavo de la zafra es ahora la mano que ve, que liga saberes de dos continentes violentados por la colonización en busca de venenos, de devenires vegetales y animales, de conspiraciones.

El azúcar funciona como un cristal posible para mirar la historia. Quizás un cristal que pueda atender al reclamo del filósofo camerunés Achille Mbembe -una de las voces más resonantes del pensamiento político de los últimos años- que busca desplazar el centro de gravedad a partir del cual la biopolítica había concebido hasta el momento la historia. Este pensamiento pretende correr ese centro de Europa hacia las plantaciones latinoamericanas entendidas como “pilas bautismales de nuestra modernidad” donde “por primera vez en la historia de la humanidad, el principio de raza y el sujeto del mismo nombre fueron obligados a trabajar bajo el signo del capital” (Mbembe, 2016: 44).

Para Mbembe la colonia y la plantación son los antecedentes necesarios de lo que Giorgio Agamben reconoce como una ampliación del “estado de excepción” (Agamben, 2006: 80) que caracteriza las democracias contemporáneas. La plantación, y en especial la plantación de

azúcar, es el laboratorio del gobierno soberano del espacio, articulado con el imperativo de producción de mercancías (y, en ese sentido laboratorio también del cálculo mercantil como forma de gobierno: el liberalismo).

Este trabajo reúne algunos argumentos para pensar el territorio colonial como laboratorio de la biopolítica moderna y la producción de azúcar como experimento productivo de extracción vital. En primer lugar partimos de un panorama de la perspectiva biopolítica y su relación con el espacio: la ciudad, el campo de concentración, las fábricas de producción de proteína animal para luego caracterizar la plantación latinoamericana y en especial la plantación de azúcar. En segundo lugar trabajamos sobre la noción de raza como dispositivo y lo que llamamos devenir-recurso.

ESPACIOS DEL BIOPODER: LA PLANTACIÓN DE AZÚCAR

Según conceptualiza Michel Foucault la historia moderna podría ser pensada a partir de un desplazamiento por el cual la muerte deja de ser el centro de gravedad de la política, para dar paso a una política que se hace en nombre de la vida. La biopolítica es un tecnología que completa o desplaza al poder soberano como poder sobre la muerte (Cf. Foucault, 2001: 217 y ss.).

La política desde finales del siglo XVIII ya no traciona sobre la muerte del enemigo sino en favor de la vida de la especie y de la población. Esta conceptualización no pretende afirmar que la muerte desaparece de la historia, o que se producirán a partir de ese umbral biopolítico menos muertes; sino que la muerte será a partir de determinado momento recubierta de vida. Toda vez que la política precise dirigirse hacia la muerte, el enemigo será eliminado en tanto amenaza *vital* hacia la especie, a la vida buena, normal, a la vida no-degenerada. Este vocabulario nos es evidentemente familiar: lo reconocemos como parte de las retóricas xenófobas y de los exterminios étnicos. El nazismo es el ejemplo hiperbólico de este razonamiento. Este último caso fue marcado como bisagra y aún como originario de un tipo de racionalidad política: el paradigma de aquello que Foucault había mencionado de manera general como la inserción del racismo en los mecanismos del Estado, que hace funcionar de manera con-

junta biopolítica y tanatopolítica (Foucault, 2001: 230).¹ El nazismo es interpretado en esta línea de pensamiento como punto de quiebre de la modernidad política y paradigma de la complementariedad posible entre dos caras del poder, poder de protección y potenciación de la vida y, a la vez, poder de muerte, de exterminio.

La reflexión foucaultiana tiene como preocupación constante definir a las diferentes formas de economía general del poder en relación al espacio. El espacio en la conceptualización de Foucault debería ser pensado, como señala Rodrigo Castro Orellana, como *espacio relacional* (Castro Orellana, 2009: 166; Foucault, 2002: 212). En tanto espacio, la ciudad se encuentra en el centro de la preocupación foucaultiana por definir el biopoder. En el curso *Seguridad, Territorio, Población*, el pensador describe distintos proyectos de ordenamiento de ciudades en relación a las diferentes economías de poder que diferencia -el poder soberano, el poder disciplinario y los mecanismos de seguridad que se corresponden con la aparición del biopoder. Cada una de estas economías de poder configura al espacio de manera diferente: la del poder soberano como territorio, el poder disciplinario como arquitectura,² los mecanismos de seguridad del biopoder, como medio (Foucault, 2006: 45). Así, el biopoder opera sobre la ciudad entendida como medio de circulación de la población.³

Agamben señala, por su parte, que el espacio que caracteriza el funcionamiento del biopoder contemporáneo no es la ciudad sino el campo de concentración del Estado nazi. Las ciudades contemporáneas, para el pensador italiano, tienen como fundamento implícito la instauración de zonas de excepción para el derecho cuyo paradigma de

¹ La noción de tanatopolítica hace referencia al poder soberano de “hacer morir” o la máquina disciplinada de matar. Es decir como poder del soberano o bien entendiendo que toda politización de la vida implica siempre “el abandono a un poder incondicionado de muerte” (Biset, 2012: 248).

² La arquitectura disciplinaria es la preocupación que organiza *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, donde describe el dispositivo panóptico diseñado por Jeremy Bentham. La cárcel ideada por Bentham sirve como ejemplo paradigmático del poder positivo, de la disciplina no ya como una función negativa sino como un mecanismo que mejora el ejercicio del poder, posibilitando la vigilancia automática que caracteriza la sociedad disciplinaria (Foucault, 2002: 213).

³ Andrea Torrano anota que Foucault abandona en el seminario *Seguridad, Territorio, Población* -en el que el autor describe la ciudad impulsada por la racionalidad económica liberal- la noción de biopoder por la noción de gobierno (Torrano, 2013: 120). Superponemos en este trabajo la reflexión sobre los mecanismos de seguridad con la reflexión del biopoder señalando, sin embargo, esta salvedad.

funcionamiento es el campo de concentración que considera “puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico” (Agamben, 2006: 156) cuya forma originaria progresivamente se metamorfosea y disfraza. Lo que caracteriza este espacio es una ampliación de los límites del estado de excepción, que ya no se presenta como una delimitación fija, sino como una frontera móvil, una inflexión en la que la protección de la vida se vuelve decisión sobre la muerte (Ibíd.: 155). El campo de concentración es un espacio que aparece cuando el estado de excepción se convierte en regla (Ibíd.: 215), un “híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles” (Ibíd.: 217). Para Agamben, las ciudades contemporáneas ponen en el centro de su organización la *nuda vida*, que era el objeto de las políticas de los estados totalitarios del siglo xx.⁴

Es necesario mencionar, dentro de los estudios que parten de la perspectiva biopolítica y realizan una reflexión sobre el espacio, la investigación de Cary Wolfe sobre las fábricas contemporáneas de producción de proteína animal. Para el autor la maximización del control sobre la vida y la muerte se materializa, quizás como nunca antes en la historia de la biopolítica, en estos espacios; basta pensar en la eugenesia, la inseminación artificial y las técnicas de mejoramiento genético (Wolfe, 2013: 23). Es así que la producción de la vida y la muerte animal ocupan un lugar privilegiado en la historia del capitalismo: los mataderos de Chicago son la inspiración de Henry Ford para idear la línea de montaje de automóviles, fundamental para el desarrollo de la industria. La muerte animal serializada inspira el montaje fabril ideado por Ford, pero, además, según revisa Wolfe, la propia línea de ensamblaje habría inspirado los métodos del exterminio serializado en los campos de concentración de la Alemania nazi (Ibíd., 2013: 22).

Este recorrido nos muestra una serie de reflexiones sobre la consideración de la vida por parte del poder y su relación con el espacio. En primer lugar, la reflexión de Foucault sobre el momento en que la

4 Agamben se refiere al origen de los campos de concentración que en su aparato teórico representan el espacio paradigmático de funcionamiento de lo moderno: los campos, especifica en una nota en pie de página, son de hecho una invención colonial. El campo de concentración es para el pensador italiano territorio de excepción habitado por vidas desnudas de derecho. Este espacio se diluye en la modernidad sobre la ciudad, de tal manera que todas las vidas son potencialmente vidas sagradas (*homo sacer*), que pueden ser eliminadas sin que esto sea considerado un asesinato (Cf. Agamben, 2006).

administración de la ciudad implica la administración de la vida biológica de la población: el biopoder como adaptación del poder que completa y complementa al poder disciplinario, sus dispositivos, su arquitectura centrípeta⁵ que produce la vigilancia automática y el adiestramiento de los cuerpos. En segundo lugar, el campo de concentración como la materialización arquitectónica de un poder que articula constantemente protección y eliminación de la vida y serializa la muerte. Finalmente la hacienda fabril, la fábrica de proteína animal muerta, como espacio de producción de vida y muerte animal organizada alrededor del rédito.

Mbembe propone otra temporalización y otra localización para historizar la gestión de la vida y la muerte. La plantación y la colonia, particularmente el “complejo esclavista atlántico” (Mbembe, 2016: 96), son modelos gestados en la segunda mitad del siglo xv a partir de una estatización de lo biológico que responde a una racionalidad económica. En diálogo con el pensamiento de Agamben, Mbembe sostiene que “la propia estructura de sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura del estado de excepción” (Mbembe, 2011: 31).

La estructura de la plantación en la colonia trae una serie de innovaciones en cuanto a las formas de control de la movilidad de la mano de obra, de privación de la libertad y de aplicación de violencia sobre los cuerpos. El lazo social que sostiene esta estructura consiste en la producción de un régimen del miedo y un monopolio del futuro. La plantación es una “institución paranoica”, que teme constantemente al estallido de levantamientos e insurrecciones, y que multiplica sus coerciones en busca de producir y reproducir a través de la violencia la relación de explotación (Mbembe, 2016: 53).

El cultivo privilegiado del experimento biopolítico de producción colonial es el de la caña de azúcar. Las primeras raíces de esta planta fueron traídas al continente americano, según anota Fernando Ortiz en el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, por el propio Cristóbal Colón en su segundo “viaje a las Indias”, vaticinando su potencial

⁵ En relación al panóptico de Jeremy Bentham, Foucault intuye que podría estar inspirado en el pabellón octogonal diseñado por Le Vaux en Versalles “la casa de fieras”: una colección zoológica original de observación centralizada individualizante de diferentes especies animales (Foucault, 2002: 207). Señalo esto para marcar el papel privilegiado de los experimentos de gestión de la vida animal en las arquitecturas biopolíticas.

productivo (Ortiz, 1987: 38). El azúcar es así un producto en expansión desde su implantación en las colonias americanas, un producto de lujo que deviene posteriormente en alimento indispensable, un recurso vital para las masas trabajadoras en las sociedades modernas (Mintz, 1986: 5 y ss.). La producción de azúcar colonial vaticina ya en el siglo XVI y XVII algunas características de la relación coordinada entre agro e industria propia de la futura revolución industrial. Por el tipo de tratamiento que requería la caña, su rápido procesamiento, la plantación de azúcar coordinaba el trabajo de cultivo y cosecha con la molienda y su procesado. En esta estructura productiva el campo y el molino funcionaban de manera contigua y conjunta. La mano de obra esclava era dividida y disciplinada en función de las metas productivas de la plantación con la aspiración de formar unidades intercambiables de trabajo continuo. Además, el sistema productivo era realizado con metas temporales estrictas dictadas por los propios requerimientos de procesado de la caña que “permeaba todas las fases de la vida de la plantación” (Ibíd.: 52).

La caracterización que hace Sidney Mintz muestra el tipo de organización que demanda la producción colonial de caña de azúcar, por la cual la vida animal, vegetal, esclava y el territorio quedan supeditados a la producción. El molino es la máquina -o parte de una máquina que incluye minerales, vida humana, animal, vegetal- que funciona como centro organizador de las relaciones en el espacio productivo colonial.⁶

La arquitectura de la plantación, como paradigma de un mecanismo de poder, es también el asunto de la investigación de la obra de Gilberto Freyre. La arquitectura de las plantaciones azucareras del litoral nordestino de Brasil -descripta en *Casa-Grande e Senzala*- es el diagrama de una estructura de poder. Estos espacios son caracterizados por la vigilancia desde un punto superior (la galería frontal de la casa grande), la producción de vida y muerte relacionada a la demanda de trabajo, la división espacial jerarquizada entre la casa familiar y la “senzala” donde habitan lxs esclavxs, todo supeditado al orden patriarcal encabezado por el señor de la plantación. Se percibe a partir de

6 Una forma de “esclavitud maquinica” en la que lxs esclavxs son “piezas constituyentes de una máquina, que componen entre sí y con otras cosas (animales, herramientas), bajo el control de una unidad superior” (Deleuze-Guattari, 2002: 461-462).

la investigación de Freyre un marco necropolítico⁷ impregnado en la propia espacialidad:

“La fuerza se concentró en manos de los propietarios rurales. Dueños de las tierras. Dueños de los hombres. Dueños de las mujeres. Sus casas representan ese inmenso poderío feudal. «Feas y fuertes». Gruesos muros. Cimientos profundos. Aceite de ballena. Cuenta una tradición norteña que un «señor de ingenio», más ansioso de perpetuidades, no se contuvo: mandó que mataran dos esclavos y que se los enterrase en los cimientos de la casa. El sudor de los negros fue el aceite que, más que el de ballena, contribuyó a proporcionar a los cimientos de las casas-grandes su consistencia casi de fortaleza” (Freyre, 1985:11).⁸

La plantación de azúcar latinoamericana es caracterizada en estas investigaciones por el explícito cálculo biopolítico -en la crianza o importación de esclavxs, en la selección de animales para el trabajo, en la producción de la vida vegetal y en la jerarquización de los tiempos del cultivo como rectores del tiempo vital-, por la monetarización de la mortandad en términos de costos (el promedio de vida, la “vida útil”, la durabilidad de un cuerpo sometido a las violencias de la producción), por su vigilancia, por la disposición calculada de los cuerpos en el espacio.

El molino es la máquina cuyo movimiento centrípeto organiza una economía de extracción vital: de la caña, del animal, del esclavx. La

7 Me refiero -en diálogo con la noción de *biopolitical frame* de Wolfe (2013)- a un marco que opera sobre la reconocibilidad de la muerte. La muerte del esclavx queda incluida en la materialidad del mineral -como veremos más adelante. Se produce una memorialización no de la vida sino de la muerte del esclavx, a través de la cual se movilizan pedagogías del miedo.

8 Es interesante la descripción que hace Mbembe -en diálogo con Frantz Fanon- sobre las formas de producción de muerte en la colonia y sus condiciones de reconocibilidad. La muerte del esclavx debe llegar para esta “pedagogía de la残酷” (Segato, 2013) del poder colonial “lo más cerca posible del fango” (Mbembe, 2016: 182). El cuerpo del colonizado “debe ser su propia tumba”, de ser necesario su asesinato “debe franquear su muerte sin cruzarla” (Ibíd.:182). El empresario esclavista debía asegurarse de clausurar cualquier posibilidad de memorialización sobre la vida y muerte del esclavo. Por el contrario, en el pasaje de Freyre se describe una voluntad pedagógica de memorialización, de un poder literalmente cimentado en la muerte del esclavo.

vida en la plantación es arrastrada por la fuerza de la molienda hacia un destino de muerte en función de la producción de rédito. Una cínética del moler. La vida es molida, cristalizada, blanqueada y comercializada como sustancia energética soluble.

DEVENIR-RECURSO

La ocupación colonial opera a partir de la inscripción en el terreno de nuevas relaciones sociales y espaciales. Mbembe conceptualiza la construcción de esa nueva espacialidad -lo que llama “territorialización”- a partir de la puesta en funcionamiento demarcaciones y jerarquías, de la extracción de recursos y de la producción de una “reserva de imaginarios culturales” (Mbembe, 2011: 43) necesarios para proyectar esa ocupación en el tiempo. En su aparato teórico la noción de raza es la condición de posibilidad que hace de la colonia un espacio de excepción, un laboratorio biopolítico de producción de rédito. La racialización de las poblaciones es un momento fundamental para la construcción de la empresa colonial.

La raza es un dispositivo que permite en primer lugar la negación de la idea de lo común, es decir, suspende, produce cortes sobre “lo humano” contenido hasta cierto punto las discusiones políticas sobre los derechos comunes a la especie. La raza subdivide y jerarquiza dentro de la especie, de tal modo que permite disolver categorías completas de sujetos en cosas (Cf. Mbembe, 2016: 40). En la genealogía que realiza Mbembe “el negro” es un sustantivo biopolítico en constante producción cuya genealogía está ligada a la extracción mineral en el continente africano y que logra transformar a la población en mineral vivo para la extracción del metal (Cf. Ibíd.: 85). En este punto es necesario hacer un contraste con las categorías disponibles para pensar la articulación entre poder productivo y su faz negativa, principalmente con la noción de *homo sacer* y de *nuda vita* utilizadas

9 La investigación de Silvia Federici hace hincapié en el ocultamiento de la función reproductiva de la fuerza de trabajo y su papel fundamental en al acumulación del capital (Federici, 2010: 23). Este aspecto, sostiene Federici, está ausente en la teoría marxiana. La condición de la mujer esclava “revela de una forma más explícita la verdad y la lógica de la acumulación capitalista” (Ibíd.: 139). El cuerpo femenino es instrumento de reproducción del trabajo: las esclavas “en las plantaciones coloniales americanas que, especialmente después del fin de la trata de esclavos en 1807, fueron forzadas a convertirse en criadoras de nuevos trabajadores” (Ibíd.). Así, el paradigma de extracción del proyecto colonial opera también, o mejor, *fundamentalmente*, sobre el cuerpo de las mujeres.

por Agamben (2006). En este caso, si consideramos la vida del esclavx racializada, no se trata simplemente de una vida eliminable mediante la forma de una excepción sino de una vida de extracción, una vida reducida a su fuerza potencial de trabajo.

Vale la pena volver a señalar que la categorización taxonómica de “raza” proviene del campo de los estudios de lo animal, lo que nos da algunas claves para entender su operatoria. Quizás en la relación de esta categoría con lo animal esté cifrada también la voluntad extractiva de la categorización: marca una vida que, en adelante, puede ser considerada como una vida gestionable, un recurso: una vida transportable, exhibible, tasable, desechable, consumible, cuerpo de extracción y músculos para tracción. La aparición de la noción de raza en el vocabulario político -económico, histórico- constituye una marca biopolítica, una forma de excepción que suspende la reconocibilidad humana (Butler, 2009). La raza es un marco epistemológico de gobierno de lo vivo que habilita al necropoder colonial a tomar lo humano como recurso de la producción hasta sus últimas consecuencias. Mbembe recupera algunas de las caracterizaciones que realiza Hegel en *Fenomenología del espíritu* donde el esclavx negrx es definido como una “humanidad de vida titubeante”, sujetos “incapaces de desembarazarse de la figura animal a la que estaban unidos” (Mbembe, 2016: 41-42). Expresiones que insisten en la configuración del sujeto racializado en relación al animal o en relación a una vida menos que humana y, por lo tanto, en concomitancia con la muerte.

La relación entre colonialidad y esclavitud aparece también en la obra de Karl Marx, quien señala su relevancia como categoría económica. En su desarrollo teórico la esclavitud es condición de posibilidad del capitalismo: es fundamental para la valorización de la empresa colonial, que crea el comercio mundial, a su vez es necesario para la creación de la industria a gran escala (Marx, 1987:70).¹⁰ Freyre historiza también la capitalización del cuerpo de lxs esclavxs en las plantaciones azucareras del Brasil configuradxs como “monedas de carne”, un capital fundamental en la política económica, que debía renovarse y que constituía un índice de poder (Freyre, 2003: 227).

En la conceptualización teórica de Mbembe la operatoria de la raza

¹⁰ Marx se refiere en el apartado del libro *Miseria de la filosofía* a la producción de algodón como necesaria para la creación de la industria moderna.

se amplía con lo que llama el “devenir-negro del mundo”, una gestión de la reconocibilidad a partir de una racialización jerárquica en vistas de la consideración de la humanidad como superflua para el funcionamiento del capital.¹¹

La plantación colonial de azúcar es el experimento de configuración de un espacio y de la vida como recurso. Lxs esclavxs son animal-humano, animal-mineral, animal-vegetal, vida-recurso, vueltxs cuerpo de extracción a partir de la grilla de la raza. Junto con la vida de lxs esclavxs la vida animal, la vida vegetal, el agua y la tierra¹² devienen en recurso para la acumulación del capital. La intensificación del modelo extractivo -característico del neoliberalismo actual- se traduce en un devenir-recurso del mundo.

El “staffed” de las plantaciones de azúcar, la disposición de una población considerada sólo en su función de masa trabajadora que considera la vida despojada de toda cualidad no-productiva y la configura exclusivamente como variable para la producción, vaticina un aspecto del devenir-recurso del mundo. Esta dotación constituye una de las mayores fuerzas demográficas de la historia mundial: el traslado forzado de millones de esclavxs desde el continente africano hacia el Nuevo Mundo (Mintz, 1987: 71; Moore, 2017: 612). Esta acción de dotar de masa trabajadora un espacio -la forma de gestión de la vida y el mecanismo de excepción que implica- es ejemplar para pensar el tipo de tecnologías políticas que se ensayan en la plantación. La noción de “recurso humano” como abstracción y reciente rama de la administración empresarial que piensa lo humano como objeto de

¹¹ Si bien resulta atinado asociar la expansión de la operatoria de racialización para caracterizar la gestión de la vida con el avance del liberalismo, optamos por no tomar el concepto que propone Mbembe a riesgo de no diferenciar las violencias específicamente ligadas al marco de la raza a veces funcionando de manera complementaria a las violencias del liberalismo tardío y otras no. Es por esto que nos referirnos a un “devenir-recurso” del mundo que, además, según consideramos, guarda una relación más específica con la emergencia del experimento productivo de la biopolítica colonial que incluye el enmarcamiento de la raza.

¹² En esta dirección Elizabeth Povinelli propone la noción de “geontología” para dar cuenta de las violencias del liberalismo tardío. Lo que está en juego para la pensadora no es ya la diferencia entre *bios/zoe* sino entre Vida y No-vida (*geos*) (Povinelli, 2016: 17). Es por esto que propone la noción de “geontopoder” como “la actividad de arreglar y co-substanciar fenómenos, agregando y ensamblando elementos dispares en una forma y un propósito común. A partir de un conjunto de patrones dominantes, constantemente ajustados y revisados de acuerdo a materiales y condiciones locales, que la Vida es fabricada y lo No-vivo usado” (Ibid., 2016: 249. Nuestra traducción).

gestión necesario para la producción de rédito, debe ser ligada históricamente a la consideración del esclavx como recurso no-humano (o recurso-animal) para la producción, al momento en que se considera la vida (y la muerte) del animal-humano como variable para la producción de rédito.

El *staffed* consiste en la acción de dotar un espacio de una masa trabajadora. La producción es así una reunión eficiente de los elementos espacio, objetos técnicos y staff. La disciplina es la responsable de esa eficiencia y la biopolítica es su condición de posibilidad. En la plantación de azúcar, el molino es la máquina que coordina esta relación.

Gilles Deleuze considera que es posible corresponder cada sociedad a los tipos de máquinas que éstas crean (Deleuze, 1998). El molino de azúcar en la colonia latinoamericana es la máquina testigo de la emergencia de un modo de extracción intercontinental. Es una tecnología que expresa cabalmente las políticas de extracción que tendrán su modelo acabado en la Era de la Exportación latinoamericana (Beckman, 2013) y en la construcción de repúblicas guiadas por la producción de un único *commodity* (mercancía).

CONSIDERACIONES FINALES

Nuestra investigación puso la mirada en la plantación de azúcar como espacio biopolítico de emergencia de una serie de prácticas y tecnologías de gobierno al servicio de la acumulación de capital. Nos referimos a este espacio como el laboratorio biopolítico colonial de producción de rédito. Podríamos condensar la idea de este experimento como la posibilidad de ocupar un territorio amplio (deshabitado/ble según marcos excepcionales) dotado de las condiciones climáticas ideales para un tipo de producción específica (una mercancía en expansión) y disponer en ese territorio máquinas, vida animal y vegetal. El experimento biopolítico colonial hace del territorio un espacio de excepción, en algún sentido un desierto para el derecho, que habilita la gestión violenta de esa mano de obra. Este experimento transforma el territorio y la vida en recurso para la producción. La genealogía de esta transformación está directamente ligada al azúcar.

El azúcar es así la metáfora y el paradigma de la emergencia de un tipo de relación con el mundo que caracterizamos como una *cinética del molar*, el movimiento en torno al molino como centro organizador del espacio productivo: una *arquitectura de atracción centrípeta*. El mo-

lino es la máquina que pone en relación espacio y vida, desplegado una red de relaciones orgánico-maquínicas.

Producir azúcar, blanquearla, implica material y simbólicamente separarla constantemente de su resto: la melaza, pero también del esclavx, de lo negro, de lo animal, de la violencia ligada a su producción. Blanquear el azúcar es un proceso a la vez químico y simbólico por el cual un sistema de producción intercontinental, de extracción y de acumulación de capital, se vuelve cotidiano, vital.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.
- Beckman, E. (2013) *Capital fictions: the literature of Latin America's export age*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Biset, E. (2012) “Tanatopolítica”, *Nombres: Revista de filosofía*, Año XXI, No. 26, Córdoba: Alción Editora, pp. 245-274.
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.
- Carpentier, A. (1973) *El reino de este mundo*, México-DF.: Cía. General de Ediciones S.A.
- Castro Orellana, R. (2009) “La ciudad Apestada. Neoliberalismo y postpanóptico”, *Revista de Ciencia Política*, Vol. 29, No. 1, pp. 165-183.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (2001) *Defender la Sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freyre, G. (2003) *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, São Paulo: Global Editora.
- Mbembe, A. (2016) *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires: Futuro Anterior.

- _____ (2011) *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España: Melusina.
- Mintz, S. (1985) *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, New York: Elisabeth Sifton Books / Penguin Books.
- Moore, J. (2017) “The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis”, *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 44, No. 3, pp. 594-630.
- Ortiz, F. (2002) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid: Cátedra.
- Povinelli, E. (2016) *Geontologies: a requiem to late liberalism*, Durham: Duke University Press.
- Segato, R. (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires : Tinta Limón.
- Torrano, A. (2013) *El monstruo político y las sociedades de control. Una consideración ontológica de la monstruosidad*, Tesis doctoral en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba.
- Wolfe, C. (2013) *Before the Law. Humans and other animals in a biopolitical frame*, Chicago: The University of Chicago Press.

La construcción del territorio de Buenos Aires de 1870 a fin de siglo: la peste y la violencia del lenguaje

33

Daniel Carmelo Scarcella (UNC-CONICET, Argentina)

INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo intentaremos dar cuenta de la construcción del territorio de la ciudad de Buenos Aires desde 1870 hasta fines de siglo, tomando como objeto de análisis la novela de Eduardo Gutiérrez: *La Mazorca* (1882) perteneciente a la serie de folletines “Dramas del Terror”. Narrativa que reconstruye el ciclo rosista y la pondremos en relación con dos acontecimientos no discursivos previo a ésta, como lo fueron la peste que azotó a la ciudad en 1871 y el proceso inmigratorio que comienza a darse exponencialmente a partir de 1880. Los conceptos que nos servirán de guía para el análisis son: el territorio, la soberanía, la sangre y la comunidad.

Cuantiosos discursos versan sobre la relación entre una oligarquía elitista e ilustrada gobernante del Estado con las incipientes masas, que renegaban de convertirse en sujetos completamente disciplinados en el periodo de entre siglos en la Argentina. Masas compuestas por migrantes europexs indeseadxs, principalmente mediterránexs, en vez de sajones o del norte del continente, o migrantes internos provenientes de distintas regiones del país, rechazadxs por su supuesto barbarismo.

Mucho ha aportado Adolfo Prieto con su trabajo *El discurso criollista*; una de sus hipótesis es que la literatura de corte gauchesco y popular (simbolizada sobre todo por la figura de Juan Moreira) impregnaba la totalidad del fracturado espectro de los sectores populares (Prieto, 2006: 64). Alejandra Laera en *El tiempo vacío de la ficción*, tomando como casos a Eugenio Cambaceres y a Eduardo Gutiérrez como los mayores representantes y productores de la “alta cultura” y de la “cultura popular” respectivamente, plantea que los proyectos narrativos de ambos ponen en crisis las identidades y representan el momento en el que los sujetos han dejado de reconocerse como tales. Además, afirma que el género novelístico operará en la década del ochenta sobre los restos y los huecos que el Estado modernizador practica en la reconfiguración de lo nacional (Laera, 2004: 21-23).

Ahora bien, lo que nos interesa no sería reconstruir un tipo de discurso cultural, que circuló hasta un poco más allá del Centenario como hizo Prieto, o analizar a la novela como género “nacional” privilegiado a la hora de un intento de producir una (anti)narrativa de Estado-nación como en el caso de Laera, sino más bien reflexionar sobre un periodo levemente anterior (1870-1900), en una serie de conceptos que consideramos claves en estas décadas en la relación que se establece entre la literatura y la emergencia del Estado.

Distintas fuentes, como las que mencionamos en el párrafo anterior, y también Noé Jitrik (1968), Josefina Ludmer (1999), Oscar Terán (2008), entre otrxs, señalan a la década del ochenta como el inicio de un proceso de organización estatal acompañado de la máquina de pensamiento positivista y de la fe en la modernización del país. Aunque un dato a tener en cuenta en la construcción de la territorialidad del Estado es que, hasta los últimos años del siglo XIX, la imagen de la Argentina estará asociada principalmente con la ciudad de Buenos Aires y su crecimiento como metrópoli. Es por esto que podemos arriesgar a decir que en el discurso estatal para la construcción del territorio del Estado¹ (donde intervienen dispositivos disciplinarios y de seguridad) habrá una relación metonímica entre Buenos Aires y Argentina.²

Nuestra hipótesis de trabajo no está enfocada en el discurso literario en cuanto su forma de escritura,³ sino más bien en la relación que establece con elementos y acontecimientos no discursivos. Pun-

¹ Foucault en su seminario *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) describe al territorio como el elemento fundamental del principado de Maquiavelo y de la soberanía jurídica. En la literatura de las “artes de gobernar” del siglo XVIII, el territorio es uno de los elementos, no el único ni el principal, a gobernar que está entramado en un complejo constituido por hombres y cosas (las riquezas, los recursos) y las relaciones entre estos. Por otro lado, Guattari en el libro *Micropolítica* define a este concepto como aquello que puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente “una cosa”. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma (Guattari y Rolnik, 1996: 323).

² Salessi señala que este proceso culmina en 1892 cuando en los organismos estatales editoriales del higienismo comienzan a figurar no sólo la ciudad de Buenos Aires, sino también otras ciudades y regiones del país.

³ Laera (2004) siguiendo principalmente Ángel Rama, ha señalado que la función de la escritura en la literatura de fines de siglo XIX y entre siglos era poder hacer inteligible la ciudad, de ordenar el supuesto caos producido por cambios físicos o por revueltas sociales, a través de sus representaciones de ciudades urbanas. En las palabras de Rama, desde los tiempos de la colonia, la escritura es el principio ordenador de la ciudad en toda Latinoamérica.

tualmente de la historia narrada en *La Mazorca*, nos interesa la figuración del espacio que hallamos en ella. De acuerdo con esto, algunas de las preguntas que guían nuestra reflexión son: ¿qué tipo de territorio se construye en la novela de Gutiérrez? ¿Con qué otro tipo de territorialidades no discursivas se relaciona la novela? ¿El folletín hace más inteligible la ciudad? ¿De qué forma?

El artículo estará ordenado del siguiente modo: primero expondremos una breve introducción sobre Eduardo Gutiérrez y su relación con la figura de Rosas; luego realizaremos un análisis sobre las territorializaciones de la ciudad de Buenos Aires a partir de la peste y del fenómeno inmigratorio; y, por último, cómo aparece esto en *La Mazorca*.

EDUARDO GUTIÉRREZ Y SU PERSONAJE ROSAS

Más allá de la escritura sobre la época rosista del escritor: ¿hay alguna otra conexión entre la figura del Tirano Rosas y la de Gutiérrez? ¿qué tipo de opción política puede haber existido para que lo eligiera como protagonista de la serie de sus folletines? Para Jorge Rivera hay una correspondencia entre la vida de ambos, que podríamos nombrar como ocaso/amanecer:

El 1 de mayo de mayo de 1851 Urquiza, a la sazón gobernador de Entre Ríos, acepta la renuncia de Rosas -un acto merelymente formal- como encargado de las Relaciones Exteriores (...) El pronunciamiento de Urquiza convuelve a Buenos Aires. El 9 de julio ocho mil soldados al mando directo de Rosas desfilan frente a la Pirámide de Mayo. En ese clima, el 15 de julio de 1851, nace Eduardo Paulo Gutiérrez (Rivera, 1967: 7).

En esta cita el autor conecta, a través de una imagen ritualesca, la deposición del poder de uno con el nacimiento del otro, como un haz de destino astral en el que las dos vidas se tocan tangencialmente. Este contacto se refleja en la producción del escritor; en el caso de su obra más famosa, *Juan Moreira*, el personaje del padre del gaucho es mandado a asesinar por Rosas siendo que, a su vez, trabajaba para él. En los “Dramas del Terror”, la figura de Rosas es utilizada como una acción política del escritor para asemejarlo a Julio Roca (presidente

del momento) gran responsable de la conversión de la ciudad como capital del país (Rivera, 1967). Para Gutiérrez la inminente pérdida de autonomía de la ciudad no representaba otra cosa más que “su muerte”, es por esto que decide abandonar el ejército y empieza a cumplir un rol activo en el diario *La patria argentina*.

El ciclo dedicado a Rosas empieza a salir como folletín en 1882 en el diario que mencionamos. La primera novela es *Don Juan Manuel de Rosas*, la segunda, *La Mazorca* -novela sobre la que centraremos nuestro análisis-; el ciclo es completado por *Doce años de tiranía* y *El puñal del tirano*. En 1888 las obras salen publicadas por la editorial italiana N. Tommasi y en 1895 por Luis Maucci como parte de la colección Biblioteca Criolla. Diversos discursos circulantes en la época pertenecientes a variadas formaciones discursivas tomarán a Rosas como protagonista: desde la literatura de folletín, pasando por la historia, la criminología, la psicopatología y la música popular. Tenemos el caso de L. V. Mansilla, E. Quesada, Adolfo Saldías, J. R. Mejía, como los nombres más rutilantes.⁴ La figura histórica de Rosas en la época entre siglos literatura de -nos atrevemos a decir- constituirá un punto de reflexión sobre cómo construir el poder en la modernidad de la Argentina y, sobre todo, cómo se trama la historia, ni reciente ni lejana, en la política del país. En este sentido, Ramos Mejía, uno de los integrantes de la élite positivista y oligárquica de la generación del '80 afirma:

...el tipo psicológico de Rosas me ha seducido de una manera soberana, y si alguna inclinación sacrílega contra la verdad hubiera experimentado, no ha de haber sido seguramente en contra suya. Es el tipo más original de la historia de América; el león grandioso, porque devora y mata, no es menos grande para la admiración del artista y del filósofo que lo examina dentro de su ubicación moral (Mejía, 1907: xvi).

No nos detendremos mucho en esta cita, sólo queremos resaltar

⁴ Las obras a las que aludimos son: Lucio Victorio Mansilla (*Rozas, ensayo histórico-psicológico*, 1898), Ernesto Quesada (*La época de Rosas: su verdadero carácter histórico*, 1898), Adolfo Saldías (*Historia de Rozas 1881-1883*; luego retitulada *Historia de la Confederación Argentina*, 1892), José Ramos Mejía (*La neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, 1878; *Rosas y su tiempo*, 1907). Dentro de la música y/o literatura popular tenemos las versiones de los folletines de E. Gutiérrez reelaborados como versos para ser cantados, producidos por el Gaucho Talerito (Eladio Jasme Ignesón) y por Santiago Roller.

el influjo de Rosas sobre la producción de cultura y pensamiento de la época; en la que aparece esta figura casi mitológica descripta, que puede llevar al error incluso a un científico positivista como Mejía. También es descripto como un león que gobierna el continente, con su belleza y su capacidad de dar muerte, que frente a tanto poder falocéntrico genera miedo, pero también admiración. De esta manera, para expandir la retórica de Mejía, podemos decir que Rosas aparece, por un lado, como la sombra que se expande, territorializa y domina hasta el sujeto de conocimiento, y, por el otro, como la vociferación de ese hombre devenido en animal, listo para devorar. Esto nos conduce a preguntarnos: ¿cómo se relaciona la figura de Rosas como monstruo devorador a fines de siglo XIX con la construcción de un territorio?

PESTES, TERRITORIOS Y COMUNIDADES

La ciudad de Buenos Aires tiene la particularidad de haber sido fundada dos veces, por Pedro de Mendoza en 1536 (operación fallida por las constantes amenazas de las poblaciones nativas), y por Juan de Garay en el 1580. Si reflexionamos desde los términos de territorio y comunidad: ¿solamente deberíamos considerar re-fundaciones a los actos oficiales acompañados de todo un aparato simbólico? El aparato simbólico implica la idea de asentamiento y de todo un trabajo comunitario cuya finalidad es la construcción de un territorio, el cual, además, se logra a través de una conquista bélica. Desde nuestra perspectiva las grandes pestes o epidemias que sufre una comunidad en un territorio pueden implicar una re-fundación, un regreso a cierta comunidad originaria; ya que la ciudad, la población, y, por lo tanto, el territorio, se trastocan. El tacto, el contacto y el contagio se manifiestan en el aire que se respira, en la piel que se muere y en los hálitos que abandonan a los cuerpos. Podemos interpretar que dicho estado representa una cercanía a la ruptura del pacto social; pero el Leviatán, luego de haberse purificado, toma forma nuevamente bajo un nuevo aspecto.⁵ La

⁵ El Leviatán es un monstruo marino que representa el poder supremo y absoluto del Estado, también representado como un hombre “más grande y más fuerte” que el hombre común, que porta una corona en su cabeza y con un cuerpo compuesto por pequeños hombres que forman un cuerpo político. Figura utilizada por Hobbes (1651) para desarrollar su teoría política, retomado por diversos trabajos en estrecha relación con la biopolítica como *Job: la fuerza del esclavo* (Negri, 2002), *Seminario La Bestia y el soberano* (Derrida, 2001-2002), *Communitas* (Esposito, 1998), *El Leviathán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Schmitt, 2004), entre otros.

peste marca el fin de un tipo de comunidad, ya que se eliminan a los sujetos contagiados y se busca la cura para que la población no perezca. Esto implica una renovación no sólo de la población, sino también del territorio que habita y su forma de comprenderlo.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con el territorio metonímico de Buenos Aires/Argentina? ¿Qué figuras espaciales o tropos lo significan? En 1871 la fiebre amarilla hizo colapsar a la ciudad de Buenos Aires, aunque la imagen de un territorio infectado se había desarrollado previamente. Por ejemplo, esto lo podemos ver un año antes en los textos de Mansilla, para quien la ciudad porteña era el lugar: “donde todas las plagas de la civilización nos invaden día a día con aterrante rapidez. El cólera, la fiebre amarilla, y la epizootia le quitan ya a la antigua ciudad el derecho de llamarse como siempre. Pestes de todo tipo y auras purísimas. Es una incongruencia” (Mansilla, 1947: 244).

Se ha señalado que la fiebre amarilla surgió un mes después de los festejos del Carnaval, lo cual significó que la peste era un castigo divino por los pecados cometidos. Sea o no uno efecto del otro, tanto la peste como el Carnaval son estados donde la regla se suspende.⁶ Con la peste, por lo menos en el caso argentino, reinó el caos: el exilio, los asesinatos, los robos, el desenterramiento de cuerpos para la reutilización del cajón en otros cadáveres, la expulsión de extranjeros que fallecían en ultramar y el fallecimiento masivo de la población negra que fue cercada por el ejército y se impidió huir, etc. Estos ejemplos permiten advertir cómo en nuestro territorio abundaron las confusiones, las denuncias y la inoperancia.

La suspensión de la regla tanto en el Carnaval -como subversión del orden- como en la peste -como ausencia de orden-, nos permite conectar estos tropos con otro muy reconocido en la cultura argentina como es el matadero, aunque presentará ciertos matices en relación a la regla. El texto que mejor sintetiza al matadero como tropo de la cultura argentina es el cuento que lleva el mismo nombre escrito por Esteban Echeverría. A pesar de que fue escrito entre 1838 y 1840, no

⁶ Contrariamente, para Foucault (2006), en el caso europeo, la peste demanda la disciplinarización y división de la ciudad. La peste trata de incluir la enfermedad, de establecer ciertas reglas para controlarla: marcar las casas, horarios de salida, una serie de inspectores que dan cuenta de la situación en cada barrio, etc. La ciudad se cuadricula en algún sentido para controlar la peste, a través del control espacial del cuerpo de los individuos.

salió publicado hasta el mismo año de la peste. En la imagen descripta por Echeverría donde el toro se escapa, el niño muere decapitado y las muchedumbres están enardecidadas por la sangre y la carne, podemos observar una violencia popular en la que nadie se reconoce como par, o se reconoce, pero como un otro o como un enemigo por la disputa y repartición del animal y de *lo* animal. Por momentos el texto presenta la lógica carnear o ser carneado, de acuerdo con Kohan, el matadero representado en el cuento es un espacio “donde el accidente es la regla” (2006: 197).

El Carnaval, la peste y el matadero como tropos circulantes en ese espacio porteño/argentino traen de nuevo la pampa bárbara rosista, el río de sangre, el animal, el contagio y los fluidos a la ciudad de Buenos Aires:

Esas corrientes en muchos casos estaban (y en otros se temían que estuvieran) en contacto con las napas de agua potable, con los bárbaros pozos ciegos y con los líquidos y productos de deshecho de los mataderos y saladeros: la sangre, las cabezas, y las patas de los animales que se descargaban en el Riachuelo y en distinto arroyos y corrientes de agua que recorrían distintas zonas de la ciudad (Salessi, 1995: 18).

Aunque la ciudad sobrevive a la peste, su territorio está marcado por fosas comunes de cadáveres y por el exilio. Para recomponer la ciudad, a partir de 1874 y hasta 1892, el Estado empieza a invertir en el desarrollo del higienismo (de cloacas), para la correcta circulación de los flujos en sus napas, donde el agua y la sangre se convertían en una sola sustancia. Sin embargo, no podemos dejar de lado que entre 1877-1883 las obras estuvieron suspendidas (Cf. Ibíd.: 21).

Si los flujos internos fueron despojados de su contaminación, si los saladeros dejaron de arrojar los restos de lo no convertible en mercancía: ¿a dónde empezará a dirigirse el control del Estado, en la construcción de sus técnicas políticas? Su control, su paranoia y su miedo al contagio se dirige “al gusano de cuerpos” temerariamente infectados que descendían de los barcos. La sangre y los restos de los animales no bullen más con su podredumbre debajo de los pies de la ciudad; por el contrario, lo que empieza a sobresalir, como producto inútil y contagioso, es el humano. En cierto momento el número de habitantes

rebasa con mucho las necesidades de la población importada al país para consolidar un modelo ganadero exportador, capitalista-periférico. Por su concentración de población, la ciudad de Buenos Aires pasa a ser “la monstruosa cabeza de un gigante escuálido” (Rial-Vázquez, 1996: 38). Ante esta situación el propio Estado se muestra ineficiente a la hora de asegurar los proyectos coloniales, ya que la mayoría del territorio cultivable del país estaba bajo el control de familias de la oligarquía porteña -el cual había sido repartido después de la campaña de Roca- o en manos de extranjeros (Rodríguez, 2013).

Es en esta concentración intensiva de la población, en este caos, que la ciudad en menos de treinta años pasa de la “Gran Aldea” de estilo hispano criollo colonial a una “Babel”.⁷ Ahora bien ¿podemos considerar alguna posible relación entre la peste y la ciudad babilónica en el sentido territorial? Consideraremos que sí. La etimología de peste proviene del verbo latino *perdere* que significa destruir, y este último vocablo viene del prefijo *-de* (dirección de arriba hacia abajo) y *struere* (juntar, amontonar). Entonces, la peste y Babel -considerándola en su aspecto destructivo-, comparten el amontonar elementos, en juntarlos. En el caso de la ciudad de Buenos Aires, ya sea como la ciudad de la peste o como Babel, se amontonan cuerpos contagiados.

La población sobrante desde la década del setenta hasta el fin de siglo debe sobrevivir a un Estado que la expulsa, porque la considera contagiada -como es el caso de italianxs y negrxs con la peste-, o la hacina en los conventillos a partir de los ochenta. Vivir en Buenos Aires a fines de siglo XIX es vivir en una ciudad que, al modernizarse, y querer ser “la París sudamericana” -la ciudad que ilumina-, al generar ese salto de modernización, hace que comiencen a entreverse fisuras y se viva en el momento de la caída de un imperio imaginado. Porque Babel, además de confusión y multiplicidad de lenguas, denota destrucción e incompletitud:

⁷ Como señala Jorge Liernur (1993), la imagen de la Buenos Aires modernizada que poseemos en la actualidad y que tiende a darse en los años ochenta corresponde, más bien, a la Buenos Aires del Centenario. Liernur propone la imagen de “ciudad efímera” para describir la Buenos Aires de los años de 1880: es la ciudad precaria que no se hace visible en los mapas ni en los documentos, es la ciudad de las construcciones de madera, los conventillos, los galpones de chapa, es aquella de las zonas marginales y los arrabales. Y es también la ciudad en la que, para su remodelación, se apostó sobre todo a la demolición (Laera, 2006: 204).

La torre de Babel como la multiplicidad irreductible de lenguas. Exhibe un inacabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de acabar cualquier cosa del orden de la edificación, de la construcción arquitectural, del sistema y de la arquitectónica (Derrida, 1985: 2).

La confusión que significa Babel, la imposibilidad de la comunicación, genera a su vez la imposibilidad de la construcción de un territorio comunitario. Buenos Aires, como Babel, representa el desorden de lo múltiple, de un Estado que no puede sujetar a su población, que se confunde frente a la multiplicidad de lenguas. A su vez una metrópoli babélica implica también la imagen de una ciudad derrumbándose y las lenguas sueltas sin saber a dónde ir. En el caso de Buenos Aires será el imperio imaginado que se alza y se derrumba y sepulta a la colonia (Rial-Vázquez, 1996: 229).

Más que un territorio acabado quedan las trazas de una ciudad colonial que se oculta, y una segunda capa de ruinas, de escombros, de este imperio imaginado transformadas en viviendas precarias, como las mansiones abandonadas por las familias que huyeron por la peste y eran convertidas en conventillos. La ciudad convivía no sólo con sus capas y transformaciones, sino también en contradicciones, ya que, con estos asentamientos precarios (en esta época un 25 % de la población de la ciudad vivía en conventillos) existían además construcciones opulentas y monumentales como el Pabellón Argentino en la Exposición Universal de París de 1889, que es presentado como símbolo de la prosperidad y futuro de la Argentina en la ciudad europea. Esta construcción representará la labilidad de lo moderno en cuanto a la formación de un territorio no fijo, móvil, desplazable, pero, al mismo tiempo, siempre cerca de desaparecer, ya que, luego de algunas discusiones políticas, y de haber estado próximo a venderse por partes, terminará zarpando de la capital europea dividido en seis mil partes. Tendrá distintas funciones a lo largo del tiempo en la ciudad, aunque culminará siendo derrumbado para darle lugar a la Plaza San Martín, algunas de sus partes artísticas serán dispersas por la ciudad y parte de su hierro convertido en un galpón en el interior de la provincia.

Este proceso frenético, desigual, esta vorágine de la ciudad que

pasa de ser la Gran Aldea a convertirse en una “metrópoli babélica”, se realiza a partir de un salto y, al realizar este movimiento, un espacio queda no recorrido. Para Josefina Ludmer el salto modernizador que realiza la Argentina y el resto de América Latina produce un tiempo no vivido, “...agujeros o lagunas de tiempo que quedan, a partir del corte, como estancados en repeticiones y retornos. Esas lagunas temporales desafían una historia desarrollista como la del capitalismo” (Ludmer, 2010: 28). El tiempo aparece representado como un territorio escandido, un tiempo que se vive en el tambaleo de vacíos. Nos encontramos con un espacio fracturado que no deja de tener procesos de territorialización, de marcación de fronteras, de límites y de cercos.

Para resumir, pasamos del territorio como peste en los setenta a su articulación con la destrucción de Babel en los ochenta hasta el fin de siglo. Ahora bien: ¿cómo se conecta esta continuidad entre el *struere* de cuerpos del que está repleto el territorio con el discurso literario de folletín de *La Mazorca*, que empieza a circular en 1882? ¿Cómo se relaciona la construcción del territorio de los ochenta con la representación de la tiranía rosista entre el 1835 y 1851? ¿Cómo interviene la representación de la pampa rosista en la construcción del territorio de fines de siglo?

LA MAZORCA: COMUNIDAD SANGUINARIA

Este folletín, a diferencia de *Juan Moreira* (1879-1880) o *Juan Cuello* (1880) donde se narran historias muy cercanas al presente de enunciación, refiere a un pasado que está dejando de ser inmediato, a través de una perspectiva histórica liberal y mitrista.⁸ Esta figuración del pasado traerá la pampa rosista al presente como un vapor que recorre la ciudad, como una peste en la que se contagia la violencia política. La pampa rosista, en tanto simbología de la barbarie -como el derramamiento de sangre, su contagio, el indio como salvaje y hereje, el gaucho convertido en un instrumento de Rosas, el tirano como vampiro y el demonio-, que acecha fuera de los límites difusos de la construcción de la ciudad moderna, aparecerá en el discurso literario (también en el higienismo), a lo largo de la emergencia del estado argentino hasta llegar al fin de siglo. El tropo de la pampa rosista como barbarie po-

8 En las últimas décadas del siglo aparecen discursos históricos de carácter revisionista como el trabajo de Ernesto Quesada, *La época de Rosas* (1898), y de Adolfo Saldías, *Historia de la Confédération argentina: Rozas y su época* (1881-1883).

día generar el temor de que en cualquier momento inundara con su sangre contaminada. En las primeras dos páginas de *La Mazorca*,⁹ el narrador nos introduce en la diégesis del relato en el que aparece la sombra del terror rosista:

Con el espíritu impregnado aún por el horror de esa época tremenda, vamos á exhibir ante nuestros lectores, el cuadro sombrio y sangriento que encierra la época maldecida comprendida entre los años 35 y 51. (...)

Es necesario escuchar de los labios estremecidos de algún anciano, escapado milagrosamente á la matanza, aquellos crímenes bestiales.

El espíritu aterrado, cree asistir á una alucinación fantástica, porque aparece increíble que el espíritu humano pueda asimilarse de aquella manera con los instintos bestiales de la fiera.

Y sin embargo, todo lo que se conoce de aquella larga noche de diez y siete años, es pálido y frio al lado de la realidad.

Aquellas cabezas sangrientas adornadas de perejil y exhibidas en los mercados;

Aquellos labios violados y oprimidos, en que la muerte ha ahogado una maldición;

Aquellos ojos cristalizados por la muerte, acusando en una mirada suprema la agonía que precedió a la muerte... (Gutiérrez, 1888: 3).

En este fragmento se presenta un pasado histórico de una forma espacial al referenciarlo como “cuadro”, que funciona también como invitación a quien lee para la recreación de ese espacio. Allí aparecen una serie de cuestiones que queremos señalar: en primer lugar, Rosas y su Mazorca, son considerados bestias, subrayando su criminalidad, su estar fuera de ley. Rosas a través de su palabra/decisión es el soberano; debemos tener en cuenta que en el texto la ley y Rosas pasan a ser lo mismo, uno emana del otro. Segundo, en la voz del anciano, personaje del presente de enunciación, o sea, de la década del ochenta,

⁹ En las citas de la novela hemos elegido la ortografía original que presenta la versión de 1888 de la Editorial N. Tommasi & Cía.

todavía resta el miedo y el terror. Además, consideramos que tiene su efecto de sentido el hecho que se haya elegido como personaje no al anciano en sí, sino sus labios, simbolizando el punto de contacto entre la voz y el cuerpo.

El cuadro rosista será presentado como lo ininteligible en esta relación tensa entre el espíritu humano y la bestia,¹⁰ punto en común entre el texto de Gutiérrez y el de Ramos Mejía, con la diferencia que, para el narrador del folletín, a pesar del miedo que pueda generar la bestia de Rosas, él realiza su narración con el fin de aclarar cierta realidad pasada, mientras que para Ramos Mejía su magnetismo como soberano es tan intenso que lo puede haber llevado al error y la adulación.

Luego de esta tensión entre lo humano y lo bestial, que el espíritu a pesar de las dificultades lo supera, pasa a la descripción de una escena de la tiranía; en la que el autor utilizará la anáfora para reforzar e intensificar su efecto de sentido. En el primer renglón señala: “Aquellas cabezas sangrientas adornadas de perejil y exhibidas en los mercados”, lo cual nos permite advertir que además de aparecer la mercantilización de lo humano, el cuerpo convertido en carne, surgirá también la estetización de lo aberrante. En la imagen que acompaña al texto aparece esto que mencionamos, aunque los rostros de esas cabezas cortadas no portan los rasgos del terror, sino que están más bien teatralizados, como máscaras con sus ojos cerrados, algunos incluso con una sonrisa dibujada, o con las bocas abiertas, pero no poseen en sus labios algún rastro de lo violado y lo oprimido. De acuerdo con Prieto (2006), la representación espacial de la ciudad en las ilustraciones de los folletines de Gutiérrez, se representa temporalmente desfasada a lo descripto por el autor, la razón era, porque esos dibujos eran realizados por artistas italianos en Europa, y se plasmaba su cosmovisión más moderna de lo urbano. En el caso de estos rostros, no queremos solamente referirnos a sus condiciones materiales de producción y realizar hipótesis entre los dibujantes y la teatralización de ellos, sino más bien considerar que las nuevas significaciones que aportan las imágenes al texto verbal, hacen variar sensiblemente los efectos de sentido en su lectura. Podemos plantear una relación de identificación entre los personajes con poncho y sombrero -uno de ellos demos-

¹⁰ Cabe aclarar que aquí hay cierta contraposición entre el espíritu humano, como si aquello que define lo humano no es el cuerpo sino su parte metafísica, y las implicancias judeo-cristiana, presentes en la literatura del romanticismo.

trando sorpresa ante la situación, y el otro observando y escuchando la posible explicación de su compañero- y quien lee. En fin, el cuerpo del unitario no sólo se convierte en mercancía, sino también que su exposición también deviene espectáculo.

Esta identificación que mencionamos en el párrafo anterior entre los personajes y quien lee; además de la sorpresa nos lleva a preguntarnos: ¿qué más puede haber en esas miradas observando la convivencia entre la carne humana y vacuna como mercancías? Puede aparecer el miedo al contagio por ese contacto entre carnes en un principio no asimilables, entendiendo ese roce retóricamente como *un germen de lo apesoso*. Para la literatura y la cultura argentina de ese momento y hasta el fin de siglo, el miedo al contagio se manifestará como un síntoma cultural; para la alta cultura de este periodo (Cambaceres, Argerich, Siccardi) el agente transmisor son lxs inmigrantes, ya sea de más allá del mar o de las provincias. Preferimos elegir una lectura superadora a la procedencia de los sujetos, y pensar que en este período el miedo al contagio aparece con las transformaciones del territorio que conlleven el salto moderno que menciona Ludmer, en la que vemos a una ciudad convertirse en poco tiempo en una Babel, y el vértigo que implica vivir en ella: las lenguas desconocidas, el peligro de derrumbe, territorios inestables, pestes, napas contaminadas, hacinamiento de la población, puertos colmados de materia humana, pésimas condiciones laborales, etc.

Llegando a inicios del siglo xx, el Estado ya habrá logrado organizarse y desarrolla todo un aparato disciplinario (escuelas, cárceles, manicomios, hospitales) junto con uno biopolítico (como la sanción de la Ley Cané o de Residencia de 1902). Al mismo tiempo irán apareciendo las primeras huelgas, organizaciones sindicales, así como también movimientos políticos ya más afianzados.¹¹

¹¹ Tanto para definir biopolítica como disciplina seguimos a Foucault. Por biopolítica entendemos la serie de controles reguladores que toman como objeto el cuerpo-especie del hombre, cuyo objetivo es el cuerpo viviente como soporte de los procesos biológicos: nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida. Si “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser vivo” (Foucault, 2002: 168-173). Por poder disciplinario comprendemos el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos. Nos encontramos con una microfísica del poder, con una anatomía política del cuerpo cuya finalidad es producir cuerpos útiles y dóciles o, si queremos,

La pregunta que nos hacemos es: ¿cómo aparece la relación entre territorio y comunidad en la novela de *La Mazorca*? Consideramos que es la sangre la que permite vincular ambos conceptos. Según Roberto Esposito (2009), la sangre cimienta los muros de una ciudad dejando a la comunidad irguiéndose sobre una tumba a cielo abierto, que nunca deja de amenazar con engullirla. En un sentido similar, en la novela de *La Mazorca*, la sangre de las víctimas, o el color rojo que la simboliza, estará esparcida por toda la ciudad de Buenos Aires, la sangre construye el territorio, la forma de habitarlo, de recorrerlo, de vivirlo:

La población estaba entregada por completo al puñal de la mazorca, que recorria las calles afilando sus cuchillos en plena vereda y á la vista de todos.

El tipo exterior de la ciudad era original y curioso por más de un motivo.

Todo en ella respiraba un tinte rojizo, que empezando en los pisos de las calles iba á terminar en la atmósfera misma. Los que usaban el colorado como un medio de escapar á la matanza y el embargo, se contentaban con pintar el piso de sus casas de color punzó.

Los federales templados, pintaban el friso y el frente de colorado.

Para los más exaltados, todo esto era poco.

Desde la puerta de la calle hasta el fondo de la casa, todo era rojo.

Lo mismo el forro de los muebles que el entapizado de las habitaciones.

Los hombres, en la calle, parecian locos, por la cantidad de cintas y trapos colorados que llevaban encima.

Perseguida á muerte en las calles la gente decente, no se veia una sola levita en la ciudad.

Poco hubiera vivido el que la llevara.

El traje que dominaba en la ciudad, era la gorra de pastel, la chaqueta y el poncho puesto ó doblado sobre el hombro-chaleco colorado y divisas por todas partes, que ostentaban

útiles en la medida de su docilidad. En efecto, el objetivo de la disciplina es aumentar la fuerza económica del cuerpo al mismo tiempo que se reduce su fuerza política (Castro, 2004).

los siguientes letreros:

¡Viva la Confédération Argentina!

¡Mueran los salvajes unitarios! En cuanto caía la noche, la ciudad quedaba desierta (Gutiérrez, 1888: 196).

Una de las cosas más interesantes de cómo la sangre, en cuanto elemento rojo, empapa la ciudad de Buenos Aires, es que no solamente invadirá el espacio público (la calles, los frentes y puertas de entradas de los hogares), sino también el ámbito privado (el interior de las casas y la mueblería) y los cuerpos (no será solamente la ropa sino que además se pintaban la cara con pimentón o agua de remolachas) (Cf. Gutiérrez, 1888: 198). Los pisos, las calles, las ropas, los rostros, incluso el aire, todo se vuelve rojo. El color rojo modifica al espacio que no sólo cambia su estética, su visualización, sino también el mismo aire que se respira. El rojo lo domina todo, el rojo enloquece, tiñe, empappa, mancha; a diferencia de la peste en la que el espacio privado sería un resguardo, el rojo entra por las casas. El rojo, esta simbología de la sangre, representa la sangre fresca, esto es, la cercanía con la muerte para los personajes del folletín y el cimiento de la ciudad porteña para lxs lectorxs del ochenta.

CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con Esposito (2009), en la cultura Occidental, ya sea la mitológica del mundo clásico o la cristiana, la institución de la comunidad parece estar ligada a la sangre de un cadáver abandonado en el polvo. En este sentido, la fundación de una comunidad en un territorio se relaciona con sangre; pero, en el caso de los folletines de Gutiérrez, la figuración de una comunidad porteño-argentina más que fundarse sobre la sangre de un cadáver, se alza sobre la sangre adherida a un espacio, a cada elemento que lo constituye, transformándolo en algo completamente nuevo. También queremos resaltar que el rojo en tanto símbolo de la sangre, presente en todas las superficies posibles, incluso las vivas, no es otra cosa que la pretensión política de mostrar que la ciudad no se funda sobre una tumba, sino que la ciudad en sí es una tumba. Además la sangre representa lo que tienen en común: la posibilidad de convertirse en una cabeza colgada en el mercado, en una mercancía con escaso valor o nulo, que sirve para mostrar al sujeto espectador, y especular, en otros términos, espectacularizar la

muerte y la compra.

Así tendremos en los setenta una comunidad que se re-funda a partir de la peste, y que implicará, sobre todo en los ochenta y noventa, toda una transformación higienista del territorio para el ejercicio del control del Estado sobre la población. Si la fiebre amarilla generó un amontamiento de cadáveres y la expulsión de sujetos peligrosos, a lo largo del fin de siglo XIX nos encontramos con un proceso de concentración y hacinamiento de la población, y con la circulación de representaciones literarias que exhibían al territorio que habitan como una tumba abierta lista para tragarlxs a todxs. Buenos Aires se erige como una ciudad carnívora y caníbal.

Bibliografía

- Campra, R. (comp.) (1989) *La selva en el damero: espacio literario y espacio urbano en América Latina*, Pisa: Giardini Editorie Stampatori in Pisa.
- Castro, E. (2005) *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Universidad Nac. de Quilmes.
- Derrida, J. (1985) “Desvíos de Babel” [Des Tours de Babel], *Difference in Translation*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Esposito, R. (2009) *Comunidad y violencia*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Ferro, G. (2015) *Barbarie y Civilización. Sangre, monstruos y vampiros durante el segundo gobierno de Rosas*, Buenos Aires: Marea Editorial.
- Foucault, M. (2002) *Historia de la sexualidad. Vol. I: La voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giorgi, G. (2011) “La vida impropia. Historia de mataderos”, *BOLETIN/16* del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, dic. pp 1-22.
- Laera, A. (2004) *El tiempo vacío de la ficción: Las novelas argentinas de Eduardo Gutiérrez y Eugenio Cambaceres*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kohan, M (2006) “Las fronteras de la muerte”, Laera, A. y Kohan, M. (comps), *Las brújulas del extraviado: para una lectura integral de Esteban Echeverría*, Rosario: Beatriz Viterbo.
- Mansilla, L.V. [1870] (1947) *Una excursión a los indios ranqueles*, México: Fondo de Cultura Económica.

Mejía, J. R. (1907) *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires: Félix Lajoune y Cía. Editores.

Prieto, A. (2006) *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires: Siglo xxi Editores.

Rivera, J. (1967) *Eduardo Gutiérrez*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Rial-Vázquez, H. (1996) *Buenos Aires (1880-1930): la capital de un imperio imaginado*, Madrid: Alianza Editorial.

Rodríguez, F. (2013) “Sin Rumbo: perdidos en el desierto del mercado”, *Filología XLV*, pp. 57-68.

Salessi, J. (1995) *Médicos, maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*, Rosario: Beatriz Viterbo.

Sujetos fuera de lugar: encierro y monstruosidad en la gubernamentalidad de las migraciones

Andrea Torrano (CIECS-CONICET-UNC, Argentina)

INTRODUCCIÓN

La migración y el encierro son dos temas que no recibieron especial atención en los estudios de Foucault sobre la gubernamentalidad. En el seminario *Nacimiento de la biopolítica* podemos encontrar una única referencia a la migración, donde aparece tematizada como capital humano (Cf., Foucault, 2007: 270-271). En relación al encierro, aunque fue una temática central en *Vigilar y Castigar*, éste deja de ser problematizado cuando realiza los estudios sobre la gubernamentalidad.

En contraste, el espacio es un tópico que recorre todas las investigaciones de Foucault, el espacio cerrado es lo que define a las sociedades disciplinarias, mientras que el espacio abierto es lo que caracteriza a las sociedades de control.¹ En el primero nos encontramos con un emplazamiento del cuerpo en el espacio, para de este modo constituir un sujeto productivo y dócil. Por el contrario, en las sociedades de control el espacio es un soporte de la circulación, ya no se trata de un espacio cerrado sino de un espacio abierto donde deben mantenerse las condiciones mínimas de existencia (salud, higiene, alimentación, etc.) de la población.

A pesar del desinterés de Foucault por analizar los lugares de encierro en las sociedades de control -ya que éstas son caracterizadas como sociedades de espacio abierto- no podemos dejar de reconocer que el encierro ocupa un lugar de relevancia en el gobierno de la población. En la actualidad asistimos a una proliferación de los lugares de encierro como así también a un aumento significativo de las tasas de encarcelamiento y punitividad a escala global. Los centros de internamiento para extranjerxs, los campamentos para refugiadxs, las *zonas de attente* en los aeropuertos, son algunos ejemplos de la emergencia

¹ Si bien Foucault hace referencia a las “sociedades de seguridad” y es Deleuze quien habla de “sociedades de control”, preferimos esta última expresión ya que refiere a la situación actual de las sociedades donde el Estado ya no es garante de derechos como en el Estado social sino que la protección se reduce más bien al mínimo, lo que se ha dado en llamar Estado de inseguridad (Lorey, 2016).

de nuevos espacios de encierro, que vienen a complementarse con la vieja prisión. Por lo cual, una consideración crítica sobre las políticas de control de la población, específicamente de la migración, debe analizar también la multiplicación de los lugares de encierro.

Este artículo se propone abordar la migración y el encierro desde los estudios de la gubernamentalidad (Walters, 2015). Aunque se trata de dos cuestiones que no fueron desarrolladas por Foucault, su trabajo contribuye a dicha reflexión y habilita un campo prolífico de cuestiones sobre la migración actual, por ejemplo: biopolítica de la ciudadanía, fronteras y otredad, humanitarismo y refugio, vigilancia y disciplina de la movilidad internacional y migración laboral. Esto supone tomar las investigaciones de Foucault pero ir más allá del pensador francés, planteando nuevos conceptos y nuevas problematizaciones.

Recientemente se ha propuesto la perspectiva de la *gubernamentalidad de las migraciones*,² que se centra en cómo agencias estatales, organizaciones civiles, instituciones y prácticas, leyes y reglamentaciones, centros de detención, conforman diferentes dispositivos que gobiernan la vida de lxs migrantes. Estos análisis se centran en los dispositivos a través de los cuales las personas migrantes son producidas, gobernadas y expulsadas; pero también en las estrategias que resistencia que desarrollan (Fassin, 2011; Walters, 2015). Aunque el neoliberalismo supone la circulación de bienes y de capital, en relación a la movilidad de las personas se observa una restricción cada vez mayor. Sin embargo, como señala Anthias, “el desplazamiento o el hecho de estar *fuera de lugar* se ha convertido en una de las más poderosas imágenes del mundo moderno” (Anthias, 2006: 49). El encierro y la creciente criminalización de la migración son fenómenos que permiten ser abordados desde un enfoque de la gubernamentalidad de las migraciones. Proponemos analizar la estigmatización y la criminalización de la migración con la noción de *monstruosidad migrante*, ya que nos permite caracterizar al migrante como un sujeto fuera de lugar que vendría a amenazar el orden social.

Nuestro trabajo tomará como eje de reflexión el autodenominado “Centro de retención para extranjeros”, primer centro de detención

² En inglés: *governmentality of migration*. A riesgo de pérdida de rigurosidad en traducción, preferimos hablar de gubernamentalidad de las migraciones, en plural, ya que caracteriza la heterogeneidad y singularidad de las migraciones en las distintas regiones.

para migrantes en la Argentina creado en el 2016 bajo el gobierno de la Alianza Cambiemos.³ Si bien hasta la fecha el Centro de detención no se ha puesto en funcionamiento debido a la presión de organismos de Derechos Humanos, organizaciones sociales y movimientos de migrantes, consideramos que su propia creación constituye un hecho significativo que debe ser analizado desde los estudios de la gubernamentalidad las migraciones. Un abordaje del centro de detención nos permite analizar las políticas de control migratorio en Argentina, que cada vez son más restrictivas y punitivas, como así también su dimensión productiva sobre los sujetos migrantes.

En el primer apartado nos centraremos en las sociedades de control y la tecnología de encierro. El aumento de las tasas y la proliferación de los lugares de encierro son claves para comprender el encierro como subsidiario del dispositivo de seguridad. Desde la gubernamentalidad de las migraciones se advierte una *economía política de la (in)movilidad* que promueve un modo de circulación de los sujetos migrantes. En el segundo, nos referiremos a la producción de monstruosidad sobre la migración indeseada. Proponemos la noción *monstruosidad migrante* ya que permite comprender cómo las personas migrantes son convertidas en un riesgo (a través de la ilegalización y la deportabilidad) y una amenaza (que pondrían en peligro las políticas públicas, el trabajo, la salud, la educación, la seguridad, etc.).

ECONOMÍA POLÍTICA DE LA (IN)MOVILIDAD

En la famosa “Posdata sobre las sociedades de control”, Deleuze realiza una original lectura de las sociedades contemporáneas, que habían sido analizadas por Foucault en el *Seguridad, Territorio, Población*. Allí advierte que las sociedades disciplinarias están siendo reemplazadas por las sociedades de control, esto significa que los lugares de encierro, que habían alcanzado su apogeo en el siglo XX, están en una “crisis generalizada” (Deleuze, 1998: 101). Según Deleuze “el régimen penitenciario es, en cuanto a nuestras sociedades modernas, un régimen absolutamente inadaptado, ya que no es habitable, porque hay demasiada gente para

³ El 19 de agosto de 2016 se firma el de colaboración entre el Ministerio de Justicia y Seguridad de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (MJYSGC), la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) y el Ministerio de Seguridad de la Nación, el cual consiste en la entrega en comodato a la DNM de un inmueble ubicado en el barrio de porteño de Pompeya perteneciente al MJYSGC.

meter en prisión (...) Nos hacen falta medios de control abiertos sobre multiplicidades probabilísticas" (Deleuze, 2014: 368).

Este diagnóstico de Deleuze ha conducido a afirmar que las instituciones de encierro están desapareciendo. Aunque esto puede ser anunciado en relación al hospital, la escuela y la fábrica, cuando nos referimos a la prisión nos hallamos ante un panorama completamente diferente: el encierro ha aumentado de manera exponencial.⁴ Asistimos a una gestión de la pobreza a través del hiperencarcelamiento (Wacquant, 2015). En Latinoamérica desde los años '90 también ha habido un aumento progresivo de la tasa de encarcelamiento (Sozzo, 2016). Como expresa Zaffaroni (2015), el poder punitivo se ejerce de manera *selectiva*, es decir, sobre sujetos pobres que cometieron delitos menores y que muchas veces ni siquiera están condenados.⁵

De acuerdo con Foucault, en las sociedades de control el problema es la circulación -de bienes, personas e información- por lo cual el objetivo será gestionar dicha circulación: "un dispositivo de seguridad (...) sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad (...): la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y de las cosas" (Foucault, 2006: 71). En este sentido, podría decirse que los lugares de encierro son espacios donde se restringe esa libertad y esa movilidad. Pero esto no significa que el encierro tenga una finalidad contraria a la seguridad, sino que funciona de manera subsidiaria ya que también permite "organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda" (Ibíd.: 38).

La proliferación de los lugares de encierro en las sociedades de control debe ser puesta en relación con los espacios abiertos, esto es, con la circulación. El encierro está al servicio de la exterioridad y su función no responde al modelo de la exclusión disciplinaria sino más bien

⁴ Según el último informe disponible del Sistema Nacional de Estadística sobre Ejecución de la Pena (SNEEP 2016) la tasa de encarcelamiento tomada cada 100.000 habitantes es: España 130, Federación Rusa 428, Suiza 82, Estados Unidos 666, Cuba 510, Brasil 319, Uruguay 297, Venezuela 173 y Argentina 175.

⁵ De acuerdo con el SNEEP, el 49% de la población carcelaria tiene prisión preventiva. Algunos datos que refuerzan la selectividad del poder punitivo que destaca Zaffaroni para la población carcelaria: el 58% de las condenas prevén penas de 3 a 6 años, el 94% es de nacionalidad argentina, el 96 % es de género masculino, el 61% son menores de 35 años, el 41% era desocupadx y el 69% alcanzó hasta estudios primarios.

del control (Cf., Deleuze, 2014: 371-372). En las sociedades de control podríamos afirmar que no es tanto el régimen disciplinario lo que se expande con el sistema carcelario sino el régimen punitivo. El control penal se extiende especialmente a las familias, pero también a amigxs y vecinxs de las personas privadas de su libertad; quienes sin estar detenidxs quedan atrapadxs por las redes del encierro (Cf., Ferreccio, 2017). Asimismo, la permanente amenaza de ser encerrados que recae sobre ciertos sujetos nos hace advertir que el poder punitivo traspasa los muros de la prisión, poniendo en tensión el adentro y el afuera.

La función de exterioridad del encierro puede observarse en las características que presenta el dispositivo de seguridad. La primera, es que “el control no se ejerce ya tanto sobre individuos concretos desviados (actuales o potenciales), cuanto sobre sujetos sociales colectivos que son institucionalmente tratados como grupos productores de riesgo” (De Giorgi, 2005: 39). Es decir, el control no se aplica sobre individuos sino sobre categorías enteras de individuos. El encierro es una barrera que separa a las “clases riesgosas”, a los sujetos que sea por su condición de clase, de raza (o nacionalidad) y de género, se convierten en un objetivo de la gestión del poder.

La segunda característica es que “la intervención sobre el riesgo de desviación tiende, por una parte, a despersonalizarse, dirigiéndose cada vez más sobre el ambiente que sobre los individuos; por otra parte a ‘colectivizarse’, ya que el riesgo se constituye como un factor colectivo” (Ibíd.: 71). Se trata de una “prevención situacional” más que de una prevención social, esto significa reducir las circunstancias ambientales que favorecen los comportamientos desviados sin consideración alguna de los factores sociales, culturales y económicos de la desviación (Sozzo, 2008). Así, el objetivo de las tecnologías de encierro no será el tratamiento del desviado para reeducarlo y corregirlo, como en la disciplina, sino de prevención de las conductas desviadas, esto es, regular comportamientos para evitar riesgos.

Por último, el control social no opera sobre la desviación efectivamente producida sino sobre la desviación posible (De Giorgi, 2005: 46). Los grupos caracterizados como “riesgosos” o, más exactamente, “potencialmente riesgosos” son contenidos mediante técnicas de prevención y predicción (O’Malley, 2006: 21). A partir de esta consideración se implementan estrategias que permiten identificar a dichos grupos y que posibilitan la intervención de las autoridades administra-

tivas sobre ellos de manera preventiva. Este dispositivo presenta una temporalidad proyectada al futuro, es decir, la marginación de ciertos grupos se produce en vistas a una acción posible, “traer el futuro al presente” (Rose y Miller, 2008: 215). El encierro sería una manera preventiva de encauzar las conductas de los grupos de riesgo.

Desde la gubernamentalidad de las migraciones es posible advertir una securitización total de la sociedad que implica también una securitización de la migración. De acuerdo con Walters “la securitización de la migración es de hecho una duplicación de la seguridad. Marca el punto donde las series circulación-población-seguridad y Estado-seguridad se superponen y resuenan, produciendo efectos complejos que todavía están lejos de ser claros” (Walters, 2010: 223-224. Nuestra traducción). Las características de este dispositivo de seguridad: 1) control sobre grupos de riesgo, 2) prevención situacional y 3) actuación sobre la desviación posible, se observan en el conjunto de tecnologías de control de la migración (visados, control en puestos migratorios, operativos para verificar la situación migratoria, otorgamiento de permisos de trabajo, de refugio, detención, etc).

Consideramos que la creación del autodenominado *Centro de retención para extranjeros* en la Argentina debe ser abordada desde la perspectiva de la gubernamentalidad de las migraciones.⁶ Dicho centro está destinado al “alojamiento de las personas infractoras a la Ley de Migraciones N° 25.871 y su normativa complementaria vigente, en calidad de retenidos”.⁷ Mediante el eufemismo de “centro de retención” se intenta “suavizar” la creación de un centro de detención para migrantes. Sea que se lo denomine centro de retención o de detención, en cualquier caso, se trata de un espacio físico en el cual son alojadas

⁶ La creación de este centro de detención debe ser puesto en relación con un conjunto de legislaciones y operativos impulsados por la Alianza Cambiemos desde su llegada al gobiernos en 2016, por ejemplo: el Operativo frontera, la Ley de derribo, el Decreto de Emergencia en Seguridad Pública, la duplicación de operativos para detectar extranjers indocumentadxs y el cuestionado DNU 70/2017 que, entre otras cosas, aceleraba la deportación de migrantes que hayan cometido algún delito o infracción, las cuales fueron impulsadas por el gobierno de Macri.

⁷ En la cláusula segunda (pág. 2), se aclara que la “calidad de retenidos” se establece conforme a los términos del Art. 70 y concordantes de dicha norma y del Decreto Reglamentario N 616/10. Además se señala que la custodia y traslado de los extranjeros retenidos son competencia de la Policía Federal Argentina, dependiente del Ministerio de Seguridad de la Nación en “su carácter de Policía Migratoria Auxiliar, conforme art. 114 de la Ley 25.871” (Ibíd., cláusula cuarta, pág. 3).

de manera involuntaria personas migrantes previamente a su expulsión del país.

En la primera versión en el boletín de la Dirección Nacional de Migraciones decía que este inmueble ayudaría a “combatir la irregularidad inmigratoria”, días después el texto se modificó por “aplicación de la ley”. Este cambio se debió a la preocupación expresada a través de organismos de DDHH y organizaciones de migrantes que denunciaban la criminalización y estigmatización que se esconde detrás de la apertura del centro de detención.⁸ Es necesario subrayar que la situación de irregularidad migratoria no constituye un delito en sí mismo, sino una falta administrativa.⁹ En este sentido, se trata de una infracción que es excarcelable y no de un delito sobre el que pese la privación de la libertad. Por lo cual, la apertura de un centro de detención para extranjerxs está en contradicción con la Ley Nacional de Migraciones y es una clara violación a los derechos de lxs migrantes.¹⁰

La creación de este centro de detención sitúa en la agenda pública la cuestión migratoria como un problema de seguridad y a las personas migrantes como una amenaza (Cf., Canelo, 2016). Esto puede observarse en los discursos gubernamentales que no sólo hacían referencia a un “combate contra la irregularidad” sino también a las altas tasas de delincuencia de las personas migrantes en nuestro país, especialmente, en delitos vinculados con el narcotráfico. Sin embargo,

⁸ Algunas de las organizaciones que se expresaron contra la apertura de este centro fueron: CELS, Amnistía Internacional, Frente de Migrantes, Caref, etc. El Colectivo para la Diversidad (COPADI), el Movimiento de Profesionales para los Pueblos (MPP) y el legislador porteño José Cruz Campagnoli (Fpv), presidente de la Comisión de Derechos Humanos de la legislatura de la Ciudad, presentaron un amparo ante los tribunales de la Ciudad cuestionando la cesión del inmueble para que funcione como cárcel de Migrantes.

⁹ La expresión “inmigrante irregular” o en “situación de irregularidad migratoria” alude a una persona que carece de estatus legal en un país anfitrión o de tránsito. Hace referencia a las personas que ingresan al territorio de un Estado sin autorización, así como también cuando ingresan de manera legal y posteriormente pierden su permiso de permanencia o éste caduca. Se utiliza la noción de “inmigrante irregular” en contraposición a la noción de “inmigrante ilegal”, ya que ésta última tiene una connotación peyorativa. Jurídicamente un caso puede ser considerado legal o ilegal, pero no una persona. Entrar a un país de manera irregular, o permanecer con un estatus irregular, no es una actividad criminal sino una infracción de una regulación administrativa. Por lo cual, el uso del término “ilegal” tiende a la aceptación de la hipótesis que lxs migrantes irregulares se dedican a actividades delictivas (ICHRP, 2010: 15-16).

¹⁰ Ley N° 25.871 sancionada en el 2003 y de su decreto reglamentario 616/10.

como pudo comprobarse mediante las propias estadísticas oficiales, sólo un muy bajo porcentaje de migrantes está detenidx por haber cometido algún delito.¹¹ Estos discursos refuerzan la estigmatización y criminalización de las personas migrantes. Pero no es la migración *in toto* la que será objeto de esta tecnología de control, sino la migración indeseada (espacialmente, la migración regional y africana) y que, por tanto, su sola presencia constituye un riesgo para la sociedad (Brandaliz García, 2009).¹²

Si bien el centro no funciona en la actualidad -y queremos subrayar, por presión de movimientos de migrantes, organismos de DDHH, organizaciones sociales y de especialistas- consideramos que su mera creación nos permite dar cuenta de lo que podemos denominar una nueva *economía política de la (in)movilidad*. Es decir, un conjunto de legislaciones, discursos, instituciones y prácticas que se centran no en el intercambio sino más bien en la circulación de las personas. La economía política de la (in)movilidad articula formas contemporáneas de control -el dispositivo de seguridad- con formas más antiguas -como el encierro- con el objetivo de regular la movilidad y, también, la inmovilidad de los sujetos. Como advierte De Giorgi, “históricamente, la inmovilidad (como también la movilidad incontrolada) forzada de los pobres, los desocupados, los mendigos, los trabajadores estacionales ha constituido un elemento crucial en el disciplinamiento” (De Giorgi, 2015: 181), a lo que podemos agregar, las personas migrantes.

En este sentido, los lugares de encierro funcionan como un espacio de disciplinamiento sobre la propia circulación de los sujetos, donde se fomentan prácticas y normas para la movilidad o inmovilidad, que es establecen cómo y bajo qué condiciones los sujetos deben estar inmóviles o deben movilizarse. Es decir, se trata de una economía política de la (in)movilidad donde los centros de detención funcionan tanto como espacios de inmovilidad como, paradójicamente, en espacios de

¹¹ En el informe de SNEEP, el 6% de la población carcelaria es migrante y de ese porcentaje el 33% está detenidx por infracción a la ley de estupefacientes (el 2% del total de la población carcelaria).

¹² Aunque se suele hacer la distinción entre migración deseada y migración indeseada es importante complejizar ambas categorías y observar que más que una tajante separación habría un continuidad entre ellas que permite convertir, por ejemplo, a la migración indeseada desde el discurso oficial en migración deseada para trabajos precarizados.

movilidad. Esto último en dos sentidos, primero porque es un lugar de tránsito (sea la cárcel como el centro de detención para migrantes se trata de lugares de encierro por un período limitado de tiempo) y, segundo, porque tiene una función simbólica, en tanto se trata de un espacio de confinamiento que tiene efectos tanto en aquellas personas migrantes que han sido privadas de su libertad como en su familia, amigxs, otrxs migrantes y la sociedad en su conjunto.

El centro de detención para migrantes es una tecnología de poder que -aún sin estar en funcionamiento- no sólo advierte sobre una política migratoria más restrictiva y punitiva, sino también que los cuerpos de las personas migrantes son susceptibles de ser puestos “fuera de circulación” si son clasificados como parte de los grupos de riesgo. Asimismo, funciona como una prevención situacional en tanto suprime la circulación de aquellos migrantes indeseadxs donde hay peligro que no se cumpla con la orden de expulsión, actuando de este modo sobre una desviación posible. La economía política de la (in)movilidad produce a lxs migrantes como sujetos *fuera de lugar*. No sólo porque se encuentran fuera de su lugar de origen y eso los transforma en un riesgo para el lugar de destino, sino también porque al ser confinados a un espacio de encierro son puestos fuera del lugar de circulación.

PRODUCCIÓN DE MONSTRUOSIDAD MIGRANTE

En seminario *Los Anormales*, Foucault se ocupa del concepto monstruo como un antecesor del anormal. Foucault estudia la monstruosidad en relación a la ley, el monstruo es quien está en contraposición a la ley de la naturaleza o ley social, “es esencialmente una noción jurídica” (Foucault, 2000: 61). La recepción posterior del pensamiento biopolítico intentó establecer una relación entre biopolítica y monstruosidad (Negri y Hardt, 2004; Rai, 2004; Torrano, 2015). La monstruosidad permite dar cuenta de un sistema jerarquizador que está implícito en la lógica binaria de oposiciones (hombre/mujer, blanco/no blanco, capitalista/proletario) y posibilita un marco de inteligibilidad para los cuerpos y conductas que se apartan de lo considerado normal. Como señala Braidotti: “dentro de este sistema dualista, los monstruos son (...) una figura devaluada de la diferencia” (Braidotti, 2011: 80. Nuestra traducción).

La monstruosidad se adhiere a la forma de un cuerpo que rompe las divisiones entre el orden y el caos, lo civilizado y lo salvaje, lo humano y lo animal, lo masculino y lo femenino, lo nacional y lo ex-

tranjero. La monstruosidad es asociada a las características negativas para configurar de manera permanente el control, la subordinación y la explotación del trabajo.¹³ En este sentido, proponemos la noción de *monstruosidad migrante* ya que permite articular bajo una misma clasificación la noción de monstruo y migración. Entendiendo que una persona migrante es quien lleva las marcas de racialización, de género, de etnia, de nación, de precarización, etc., las cuales pueden ser comprendidas como signos de monstruosidad.

La gubernamentalidad de las migraciones posibilita comprender no sólo el gobierno de la migración sino también el objeto/sujeto que se persigue. Las políticas migratorias participan activamente en la producción de un tipo de migrante que rechaza (Rojas Silva, 2011). En este sentido, analizar la migración desde la noción de monstruosidad nos permite señalar las características de riesgo y amenaza que estaría detrás de la clasificación de los sujetos migrantes como monstruos. La monstruosidad migrante permite dar cuenta de la gestión diferencial sobre algunas corrientes migratorias y cuerpos en los procesos migratorios, donde se establecen cortes entre la migración deseada (profesionales, turistas, estudiantes) y la migración indeseada, de modo tal, que se tiende a potenciar la primera y a desalentar o, directamente, rechazar la segunda.

En primer lugar, la noción de monstruosidad migrante hecha luz sobre las fronteras de la comunidad política. Como expresa Haraway “los monstruos han definido siempre los límites de la comunidad en las imaginaciones occidentales” (Haraway, 1995: 308). La construcción de unx otrx -foránex o monstruosx- diferente a un nosotrxs -autóctonx- emerge de leyes, documentos, políticas públicas y securitarias, donde la diferenciación entre cuerpos y orígenes nacionales instaura una diferencia de derechos, deberes y experiencias (Mora y Montenegro, 2009). El monstruo habita una exterioridad constitutiva en tanto permite definir los límites nosotrxs/ellxs de la comunidad. La persona migrante es definida como un monstruo no sólo por ser extranjera sino también -y fundamentalmente- porque desafía con atravesar los límites de la comunidad, un monstruo que puede transformarse de amenaza externa en amenaza interna debido a la circulación que ca-

¹³ Esto no supone desconocer la ambivalencia de la noción de monstruo, que también nos permite comprenderlo como una expresión de resistencia y lucha (Torrano, 2018).

racteriza a nuestras sociedades.

Frente a esta amenaza, los lugares de encierro son una suerte de “fronteras internas” hacia el interior de los Estados que promueven no sólo la exclusión de ciertos sujetos que instauran y legitiman las estratificaciones y jerarquías en la población. Las sociedades de control ya no sólo atañen a las fronteras como límites exteriores -como las sociedades de soberanía- sino que hay una dispersión de las fronteras (Balibar y Williams, 2002): penetran en las ciudades a través de estos centros de detención de migrantes, pero también de los controles de documentación, las razias y detenciones arbitrarias. La monstruosidad migrante permite comprender la estigmatización de ciertos grupos migrantes -considerados como grupos de riesgos-, los cuales son caracterizados como migración “indeseada”. La creación de este centro de detención iría contra la Ley Nacional de Migraciones que reconoce que la migración es un derecho humano (Art. 4), porque promueve la estigmatización sobre ciertos cuerpos y corrientes migratorias. Este centro habilita el arresto y vigilancia de personas migrantes consideradas “indeseadas” y, a su vez, fomenta y legitima discursos de cohesión nacional y de control en defensa de la sociedad.

En segundo lugar, la monstruosidad migrante también permite dar cuenta de la producción de ilegalismo de la migración. En *Vigilar y Castigar*, Foucault señala en relación a la prisión la “fabricación de la delincuencia” y el uso de los “ilegalismos” (Foucault, 2002: 270-271). Para De Genova, ambos convergen en la “producción legal de la ilegalidad migrante”: son las legislaciones y prácticas de aplicación las que generan las condiciones de posibilidad para la *illegalización* de migraciones específicas (De Genova, 2016: 157). Esta “ilegalidad” migratoria es vivida a través de un sentido de la *deportabilidad*, es decir, no de la deportación *per se* sino de la posibilidad de ser deportadx (De Genova, 2002: 439). Como señala Domenech, esta situación “opera como un mecanismo de chantaje social que mantiene a los residentes extranjeros en un estado de permanente provisoriaidad” (Domenech, 2017: 35). De este modo, la monstruosidad migrante caracteriza la asimilación de una situación de irregularidad con la ilegalidad producida por las legislaciones y sus prácticas, que hacen que una persona migrante irregular sea considerada unx criminal.

Esta producción de ilegalidad de lxs migrantes (por ejemplo, trabajar sin permiso de trabajo, violación del permiso de permanencia,

etc.) acentúa aún más la precariedad que ya de por sí porta la persona migrante, que generalmente se ve impulsada a migrar buscando mejores condiciones de vida.¹⁴ Debemos advertir que las personas migrantes “ilegalizadas” no son expulsadas, sino más bien son incluidas socialmente en condiciones de vulnerabilidad. Como señalan Mezzadra y Neilson, se trataría de una “inclusión diferencial”: “un proceso correspondiente de inclusión migrante a través de la ilegalización que crea las condiciones para la racialización del trabajo y la ciudadanía” (Mezzadra y Neilson, 2014: 14). Esta inclusión diferencial hace posible el filtro selectivo de la movilidad, donde ciertos cuerpos son marcados como “ilegales” y son “incluidos” de manera subordinada como trabajadorxs precarizadxs.

La creación de un centro de detención reproduce y refuerza una visión criminalizante de las personas migrantes, ya que al considerar la irregularidad migratoria como una “ilegalidad” construyen la irregularidad como un delito y a la persona migrante irregular como criminal. Recordemos que de acuerdo a la Ley Nacional de Migraciones es el Estado el que debe adoptar medidas tendientes a regularizar a las personas migrantes (Art. 17). Asimismo, la expulsión para sancionar la irregularidad migratoria es el último recurso que puede utilizar el Estado y ello sólo dando intervención previa al Poder Judicial (Art. 61). Pero el centro de detención no sólo pretende castigar la migración “ilegalizada” sino también tiene una función preventiva y disuasoria, en tanto las personas migrantes “ilegalizadas” -y deportables- viven bajo la amenaza de ser encerradas. De este modo, el encierro efectivo y la posibilidad de ser encerradxs tienen un fuerte impacto en la migración indeseada. Asimismo, refuerza una forma de subordinación laboral que se solapa con la subyugación racial y con una forma de criminalización. La monstruosidad migrante permite caracterizar a la migración “ilegalizada” susceptible de ser castigada.

¹⁴ La Convención sobre el Estatuto de los refugiados de 1951 y el Protocolo de 1967 establece una distinción entre los *refugiados*: “personas que huyen de conflictos armados o persecución”, y los *migrantes*: personas que “eligen trasladarse (...) para mejorar sus vidas al encontrar trabajo o educación, por reunificación familiar” (ACNUR, 2015). Se diferencia entre quienes son *migrantes políticos* y *migrantes económicos*, o, en otros términos, entre *migración forzada* y *migración voluntaria*. No obstante, desde los estudios críticos sobre migración, se ha subrayado la imposibilidad de distinguir entre migración forzada y migración voluntaria; a menudo son inseparables de factores económicos, políticos y sociales.

Por último, la monstruosidad migrante posibilita comprender los discursos gubernamentales y de la opinión pública que responsabiliza a la migración indeseada de los diversos “males” que sufre nuestro país: excesivos gastos sociales, abuso de los servicios públicos, desocupación, toma de territorios y viviendas, aumento de la criminalidad, conflictividad social, etc. La monstruosidad migrante respondería a la “mala migración”, aquella que no responde a los intereses económicos, sociales y culturales de la comunidad nacional y, por tanto, no sólo se convierte en indeseada, sino también en peligrosa.

En este sentido, los lugares de encierro funcionarían como una forma de contención de la conflictividad que supone la migración indeseada y, más aún, cuando hace un uso efectivo de derechos que se visibiliza como ilegítimo. De acuerdo a la Ley Nacional de Migraciones se debe garantizar el acceso a la salud, a la educación y la asistencia social a todas las personas que residen en nuestro país, independientemente de su situación migratoria (Art. 4-6). Pero con las nuevas medidas impulsadas por las agencias estatales se observa una transición en el trato hacia las personas migrantes como sujetos de derecho a sospechosos, aprovechadores y eventuales delincuentes (Canelo, 2016). El centro de detención para migrantes se complementa con otras medidas de control que buscan transmitir a la sociedad una idea de “lucha” contra la migración “illegalizada” que constituye una amenaza y peligro para la sociedad. La creación de un centro de detención -incluso aunque estuviera en funcionamiento- tiene más bien un impacto del orden simbólico ya que busca promover una inclusión subordinada bajo la advertencia latente de detención y expulsión.

La noción de monstruosidad migrante otorga un marco de intelectibilidad a las políticas de control migratorio en la actualidad. Esta noción revela un nuevo sentido de la expresión *fuera de lugar*: por un lado, permite articular la migración y la migración indeseada. Si bien toda la migración puede caracterizarse como fuera de lugar, ya que se trata de una persona fuera de su lugar de origen, decir que se trata de una migración indeseada refuerza la idea de fuera de lugar debido a que no es bienvenida en el país de destino. Por otro lado, posibilita comprender que el hecho de estar fuera del lugar de origen se traduce en formas de “illegalización” que promueven la criminalización de las personas migrantes, lo cual agudiza la condición de precariedad. Esto puede verse como una forma de disciplinamiento y subordinación de

las personas migrantes. Al mismo tiempo, advierte el estar fuera de lugar si las personas migrantes utilizan recursos estatales o pretenden reclamar por derechos.

CONSIDERACIONES FINALES

La perspectiva de la gubernamentalidad de las migraciones promueve el encuentro entre los estudios de la gubernamentalidad y de la migración. Si bien el encierro y la migración no fueron tópicos desarrollados por Foucault cuando propuso sus estudios sobre gubernamentalidad, no obstante este abordaje es indispensable para analizar las migraciones en las sociedades de control actual. A través del espacio abierto circulan capital, bienes y personas. Sin embargo, como vimos, el encierro juega un rol fundamental en tanto subsidiario del dispositivo de seguridad. El reconocimiento del aumento de las tasas y de la proliferación de los lugares de encierro son indispensables para comprender la securitización de la sociedad. El encierro no es ajeno a las políticas de control de la migración que configura la securitización de la migración.

Desde que asumió el gobierno la Alianza Cambiemos puede observarse una transformación en las políticas migratorias y, especialmente, en las políticas de control. La creación de un centro de detención para migrantes marca el rumbo de una nueva mirada en la concepción de la migración, la cual deja de ser considerada como un derecho -tal como era reconocido en la Ley Nacional de Migraciones- y pasa a convertirse en un tema de seguridad. Esto tiene importantes consecuencias en relación a las restricciones sobre las circulación de las personas migrantes y en la producción de la migración como una amenaza.

La circulación de las de las personas migrantes en las sociedades de control fue abordada desde lo que denominamos una nueva *economía política de la (in)movilidad*, entendiéndola como un conjunto de legislaciones, discursos, instituciones y prácticas que promueven un modo de circulación y desestima otros. Los espacios de encierro - de inmovilidad- no responden al modelo de la exclusión disciplinaria sino más bien al control bajo régimen de circulación. El centro de detención funciona como un espacio de disciplinamiento sobre la propia circulación de los sujetos, donde se fomentan prácticas y normas que establecen bajo qué condiciones las personas migrantes deben estar inmóviles o deben movilizarse.

La producción de la migración como amenaza fue analizada a par-

tir de la noción *monstruosidad migrante*. Dicha noción nos permitió caracterizar a la migración indeseada que es objeto de las políticas de control migratorio. La ilegalización y deportabilidad funcionan, junto con el encierro, para gobernar y administrar la migración, para operacionalizar políticas de inclusión diferencial, y para administrar el equilibrio entre las necesidades del mercado de trabajo y las demandas por derechos. Esto nos permite observar la ambivalencia con respecto a la migración indeseada. Por un lado, se la construye como un grupo productor de riesgos a quienes amenaza con el encierro. Por otro, se la convierte en mano de obra precarizada que puede ser utilizada por el mercado de trabajo. La ilegalización y deportabilidad de las personas migrantes bajo el paradigma securitario criminaliza a lxs migrantes. Dicha criminalización más que dar cuenta de la “indocilidad” de lxs migrantes subraya su utilidad económica.

Estas consideraciones nos llevaron a comprender la migración indeseada como *fuerza de lugar*. La expresión fuerza de lugar caracteriza a la migración indeseada en tanto se encuentra fuera de su lugar de origen y sería un potencial riesgo para el país de destino. Asimismo, estar fuera de lugar advierte sobre la sanción que sufren las personas migrantes a través de las formas de “ilegalización” -y deportabilidad- y, además, subraya el uso ilegítimo de los recursos estatales o de su reclamo por sus derechos. Esto hace que los sujetos fuera de lugar sean susceptibles de ser puestos fuera de circulación. Pero estar fuera de lugar no sólo remite a la estigmatización y criminalización que las políticas migratorias hacen recaer sobre los sujetos y ciertas corrientes migratorias sino también sobre la experiencia que abona a la producción de nuevas formas de lucha y resistencia que producen formas de comunidad fuera de lugar.

Bibliografía

ACNUR: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2015) ¿‘Refugiado’ o ‘Migrante’? ACNUR insta a usar el término correcto. Disponible: <http://www.acnur.org/noticias/noticia/refugiado-o-migrante-acnur-instas-a-usar-el-termino-correcto/>

Athias, F. (2006) “Género, etnicidad, clase y migración: Interseccionalidad y pertenencia translocalizacional”, Rodríguez, P. (ed.) *Feminismos periféricos*, Granada: Alhulia Editorial.

- Balibar, É. y Williams, E. M. (2002) "World Borders, Political Borders", *PMLA*. Special Topic: Mobile Citizens, Vol. 117, N 1, pp. 71-78.
- Braidotti, R. (2011) *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.
- Brandariz García, J. A. (2009) "Funcionalidad de la construcción de los migrantes como sujetos de riesgo en el sistema penal español Derecho Penal del Enemigo, gestión de la exclusión e inclusión subordinada", *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*. Disponible en: <http://www.juragentium.org/topics/migrant/es/brandari.htm>
- De Giorgi, A. (2005) *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*, Virus editorial.
- _____ (2015) "Migrazioni, criminalizzazione e nuovo divisione del lavoro. Per un'economia politica del controllo dell'immigrazione in Europa", *Antigone*. N 2, pp. 177-206.
- Deleuze, G. (1998) "Posdata sobre las sociedades de control", *El lenguaje libertario*, La Plata: Altamira, pp. 101-106.
- _____ (2014) *El poder: curso sobre Foucault II*, Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Domenech, E. (2017) "Las políticas de migración en Sudamérica: elementos para el análisis crítico del control migratorio y fronterizo", *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociología e Política*, Vol. 8, N 1, pp. 19-48.
- Fassin, D. (2011) "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times", *Annual Review of Anthropology*, Vol 40, pp. 213-226.
- Ferreccio, V. (2017) *La larga sombra de la prisión. Una etnografía de los efectos extendidos del encarcelamiento*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Foucault, M. (2000) *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores.
- _____ (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- _____ (2008) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1995) "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y

feminismo socialista a fines del siglo xx”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvenión de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 251-311.

Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires: Debate.

ICHRP: International Council on Human Rights Policy (2010) *Irregular migration, Migrant Smuggling and Human Rights: Towards Coherence*. Disponible en: http://www.ichrp.org/files/summaries/41/122_pb_en.pdf

Ley Nacional de Migraciones N° 25.871. Disponible en: http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/campana_grafica/pdf/Libro_Ley_25.871.pdf

Lorey, I. (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid: Traficantes de sueños.

Mezzadra, S. y Neilson, B. (2014) “Fronteras de inclusión diferencial. Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia”, *Papeles del CEIC*, Vol. 2014/2, N 113, pp. 1-30.

Rose, N. y Miller, P. (2008) *Governing the present: administering economic, social and personal life*, Cambridge: Polity Press.

Mora, B. y Montenegro, M. (2009) “Fronteras internas, cuerpos marcados y experiencia de fuera de lugar. Las migraciones internacionales bajo las actuales lógicas de explotación y exclusión del capitalismo global”, *Athenaea Digital*, N 15, primavera, pp. 1-19.

O’Malley, P. (2006) “*Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*”, Buenos Aires.: Ad-Hoc.

Rai, A. (2004) “Of Monsters. Biopower, terrorism and excess in genealogies of monstrosity”, *Cultural Studies*, Vol. 18, N 4, pp. 538-570.

Rojas Silva, B. (2011) “Indeseados, vulnerables y en movimiento: Migración y detención hoy”, *Revista Sociedad & Equidad*, N° 2, pp. 350-363.

SNEEP: Sistema Nacional de Estadística sobre Ejecución de la Pena (2016) Informe. Disponible en: <http://www.jus.gob.ar/media/3268598/Informe%20ejecutivo%20del%20Sneep%202016-Sistema%20Nacional%20de%20Estad%C3%ADsticas%20sobre%20Ejecuci%C3%B3n%20de%20la%20Pena.pdf>

Sozzo, M. (2008) *Inseguridad, prevención y policía*. Quito: FLACSO.

_____. (2016) *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur*.

Buenos Aires: Clacso.

Torrano, A. (2015) “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”, *Ágora. Papeles de*

filosofía, Vol. 34, N 1, pp. 87-109.

_____ (2018) “Imágenes de la vida monstruosa: Inmigración y género a través de la fotografía de Susan Meiselas”, Magliano, M. J. (comp.) *Entre márgenes, intersticios intersecciones. Desafíos pendientes entre género y migraciones*, Buenos Aires: Teseo Press.

Walters, W. (2010) “Migration and Security”, en Peter Burgess (ed.), *The Handbook of New Security Studies*, London: Routledge.

_____ (2015) “Reflections on Migration and Governmentality”, *Movements*, Vol 1, N 1, pp. 1-30.

Wacquant, L. (2015) *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.

Zaffaroni, E. (2015) *La cuestión criminal*, Buenos Aires: Planeta.

Técnica, territorialización y lucha contra el anonimato en *Mi Huella*, el programa de identificación biométrica de la Administración Nacional de la Seguridad Social

Lisandro Barriónuevo (IDH-CONICET, Argentina)

INTRODUCCIÓN

En este texto presento un breve análisis del programa de identificación biométrica para jubiladxs y pensionadxs llamado *Mi Huella* que lanzó la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES) a fines del año 2014. Este programa surge para evitar que personas cobren haberes que no le corresponden en el marco de un crecimiento acelerado de beneficiarixs cubiertxs por la administración. *Mi Huella* es la expresión de la batalla contra el anonimato, fuerza que sabotea la capacidad estatal de diferenciar a las personas y asignarle a cada cual lo que le corresponde. Para evitar la proliferación de la incapacidad de nombrar y distinguir a las personas, ANSES se territorializa sobre los cuerpos y extiende una red técnica como superficie de captura que busca superponerse a los espacios y tiempos de la vida de lxs beneficiarixs.

En el primer apartado voy a contextualizar brevemente la situación de la cobertura de ANSES previa a la aparición de *Mi Huella*. En el siguiente, describiré el trámite de *dar fe de vida* haciendo hincapié en la problematización de ciertas conductas que lo atraviesan. En el tercero, analizaré las divisiones que ANSES toma y pone a funcionar para poder distinguir entre personas vivas, muertas y una categoría que emerge: *lxs vivxs de siempre*. Luego, plantearé las operaciones de identificación biométrica como una territorialización de los cuerpos y, en el último apartado, describiré la red de máquinas como una superficie de captura.

BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DE LA ADMINISTRACIÓN

NACIONAL DE LA SEGURIDAD SOCIAL (ANSES)

Para analizar el programa de reconocimiento biométrico *Mi Huella* es importante situarlo en un marco de políticas más amplio. Las problematizaciones que recorren al ANSES en el año 2014, año en que se da forma al programa que aquí me interesa, tienen sentido en tanto existe una

voluntad de ampliación de las políticas previsionales a la vez que una intención de dar batalla contra el anonimato que florece y que impide administrar de manera eficiente a cada vez más personas y dinero.

El año 2014 debe entenderse en un contexto que comienza una década antes con el inicio del gobierno del Frente Para la Victoria. Este gobierno, que inicia en el 2003, recibe un sistema previsional mixto en el que coexistían la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES) y un conjunto de empresas privadas, mixtas y estatales conocidas como Administradoras de Fondos de Jubilaciones y Pensiones (AFJPS). Este sistema, dividido entre un régimen estatal, distributivo e intergeneracional y otro de capitalización individual, se encontraba en una crisis profunda.

Luego de una serie de modificaciones legales y un fuerte proceso de inversión en el sistema estatal, en el año 2008 y a partir de la sanción de Ley 26.425,¹ se crea el Sistema Integrado Previsional Argentino (SIPA) y ANSES se convierte en la única entidad encargada de las políticas previsionales en Argentina.²

Además de la absorción de lxs beneficiarixs que antes se encontraban en la órbita de las AFJPS, otras iniciativas como el trámite de Jubilación Automática para Autónomos Puros o el Plan de Inclusión Previsional conocido como la Jubilación de las Amas de Casa,³ produjeron que la cobertura de ANSES pase de 3.158.154 personas en diciembre de 2003 a 6.119.249 en diciembre de 2014.⁴

La creciente cantidad de personas y de recursos que la Administración debía gestionar produjo un encuentro poderoso con las tecnologías digitales. En palabras de uno de sus protagonistas: “el desarrollo

¹ Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/145000-149999/148141/norma.htm>

² Para una detallada historia de este proceso, haciendo hincapié en sus características técnicas e institucionales, ver (Fontdevila, 2015).

³ “La mayoría de los nuevos beneficiarios incorporados a partir del Plan de Inclusión Previsional fueron mujeres: en mayo de 2010 del total de beneficios otorgados por moratoria, el 78% correspondió a mujeres y el restante 22% a varones (...). Por esa razón, la Moratoria Previsional pasó a conocerse popularmente como de la ‘Jubilación de las Amas de Casa’, haciendo así estricta justicia con las trabajadoras *del hogar*, históricamente desprotegidas y dando la razón a quienes por décadas habían luchado por el reconocimiento al *trabajo invisible*” (Fontdevila, 2015: 63, cursivas en el original).

⁴ Datos reconstruidos a partir de Fontdevila (2015: 68) e información disponible en el portal de Datos Abiertos de ANSES: <https://www.anses.gob.ar/institucional/datos-abiertos/>

combinado de una redimensionada infraestructura de atención al público y de incorporación de las tecnologías informáticas fue lo que habilitó el éxito operativo” (Fontdevila, 2015: 68).⁵ Las tecnologías digitales tienen que permitir a la Administración la conexión en tiempo real de los 300 puntos de atención que hay en el país, mejorar y estandarizar procesos, poner en funcionamiento nuevos centros de procesamiento de datos y brindar servicios remotos (Ibíd.: 69). La duración promedio de los trámites de jubilación o pensión pasaron de tardar 4 meses a 72 horas: “[d]ignificar al jubilado, entonces, era mucho más que recomponer su haber mensual. Significaba, centralmente, encarar una nueva estrategia tendiente a incluir a más personas dentro del sistema” (Ibíd.: 67).

En este marcado aumento de la población alcanzada por ANSES en una densidad territorial cada vez mayor y con tiempos cada vez más veloces, es que aparece el programa de identificación que acá me interesa explorar.

MI HUELLA

Hacia fines del año 2014 ANSES creó el programa *Mi Huella* que, según una publicación de la institución, tiene como objetivo

optimizar los procesos relativos al pago y fe de vida de los titulares de jubilaciones y pensiones (...) mediante un sistema tecnológico ágil, seguro, efectivo, confiable y sencillo, que utiliza herramientas biométricas que permiten la captura de la huella dactilar en forma digital (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2014).

En enero del 2015 Diego Bossio, entonces director ejecutivo de esta institución, presentó al programa en una sede marplatense de la siguiente manera:

Con la huella digital cobrar jubilaciones y pensiones será mucho más fácil y seguro y se evitarán fraudes contra el Estado Nacional, ya que por ejemplo una de las maniobras más

⁵ Pablo Fontdevila fue diputado nacional, ministro de Gobierno en Tucumán y trabajó en programas tecnológicos de ANSES, entre ellos Conectar Igualdad, del que fue Director Ejecutivo.

habituales consiste en cobrar con DNI⁶ duplicados. Las huellas digitales son imposibles de fraguar y no sufren alteraciones durante toda la vida y este sistema las reconoce aunque sean muy difusas debido a la edad avanzada (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2015).

Quiero analizar a esta implementación como vinculada a una voluntad de modificar las conductas. Los ejercicios de poder funcionan disponiendo elementos para conducir conductas (Deleuze, 2005: 101), uno de esos elementos es la enunciación de por qué esas conductas son problemáticas, por qué deberían ser dirigidas, de qué manera, por quiénes, etc. (Rose, O’Malley y Valverde, 2012: 116-117). Estas enunciacições son el conjunto de miras y objetivos que se persiguen en un ejercicio de poder concreto (Foucault, 2011: 91). En ese sentido, los problemas a los que se enfrenta el poder son el resultado de una problematización. El objetivo de concebir a los problemas que atraviesan a una relación de poder como una problematización es evitar asumir como algo dado el carácter problemático de determinadas conductas: “[s]i la conducta de los individuos o colectividades parecen requerir ser conducidas, es porque algo en ellas resultó problemático para alguien” (Miller y Rose, 2008: 14. Traducción propia). Según intento explicar a continuación el núcleo de tal problematización, en este caso, existe en torno al *anonimato* y su combate.

Dar *fe de vida* ante ANSES es avisar que se sigue con vida y que se es quien ANSES supone. Previo a la digitalización, el trámite de supervivencia implicaba una serie de pasos: jubiladxs y pensionadxs debían acercarse al banco donde cobraban o a una sede de ANSES, con su documento y firmar la *fe de vida* para que se autorice el depósito en su cuenta bancaria de los haberes correspondientes. Esto implicaba que, si bien el pago de haberes ya había sido mecanizado mediante la red de cajeros automáticos, era necesario un encuentro físico entre lxs beneficiarixs y la institución.

En el caso de lxs beneficiarixs que no podían ir hasta el banco o hasta la sede de ANSES, se designaba a una persona apoderada que debía completar un trámite para inscribirse como tal. Cada determinado tiempo (ese tiempo era dispuesto por la entidad en la que se realice el

6 Documento Nacional de Identidad.

pago) la persona apoderada debía presentar ante ANSES un certificado de supervivencia. En el caso de que no contara con movilidad como para ir hasta el banco o la sede de ANSES, debía solicitarse a la fuerza policial que se presente al domicilio y certifique que la persona estaba viva. Si la persona estaba internada ese certificado debía ser elaborado por personal médico y luego ser firmado por la policía. En cualquiera de los casos en que hay una persona apoderada, el certificado debía ser presentado ante ANSES o el banco una cantidad determinada de días antes de la fecha de cobro. En general, el trámite de supervivencia debía ser hecho, en cualquiera de las modalidades recién explicadas, con una periodicidad dispuesta por las entidades de pago que en general rondaba entre el mes y los tres meses.

Si bien este trámite estaba diseñado para garantizar a la Administración que alguien es legítimx beneficiarix de un haber por seguir con vida y ser quien se dice, lo cierto es que implicaba muchos trámites y a la vez permitían una serie de prácticas que fueron problematizadas y nombradas como *microestafas*.

El término *microestafas* engloba una serie de prácticas de gestión de pequeñas sumas de dinero (una jubilación o una pensión) consideradas ilegítimas por el Estado. Estas prácticas, como señala Bossio, “se repiten más de lo que uno cree” y por efecto de masividad implican “un perjuicio y un fraude al Estado” (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2015) que fue tasado en \$ 1.700.000.000 anuales.⁷

El problema de las *microestafas* ya había aparecido con anterioridad. A través del Censo Nacional de Jubilados y Pensionados del año 1996, ANSES dio cuenta de 43.000 jubilaciones y pensiones “fraudulentas” que representaban un “desfalco” de \$ 200.000.000 anuales (Fontdevila, 2015: 48-49). En ese entonces también se señaló que este “fraude al Estado” estaba constituido en su mayoría por familiares y apoderadxs que continuaban cobrando la jubilación o pensión de alguien que ya había fallecido, incluso hacía más de 10 años.⁸

⁷ <http://www.ambito.com/773272-bossio-aclaro-que-la-huella-digital-evita-microestafas-a-los-jubilados>.

Si bien se hace referencia a una cifra bastante alta, no he encontrado informes o comunicados que den datos certeros sobre el volumen de microestafas en distintos momentos.

⁸ <https://www.lanacion.com.ar/168135-son-43000-las-jubilaciones-irregulares>

Las conductas que se engloban bajo este término son: 1) el cobro con un DNI duplicado (en nombre de otra persona), 2) el cobro con el DNI de alguien que murió y 3) el cobro y la administración de una jubilación o pensión a través de la tarjeta de débito por parte de alguien a quien ese dinero no le corresponde (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2015).⁹

Una de las características del funcionamiento del poder en nuestras sociedades es la de traccionar mecanismos de individualización (Cf. Foucault, 1988). En su descripción de las características capilares del poder disciplinario Foucault señala que uno de sus objetivos es “la asignación a cada cual de su ‘verdadero’ nombre, de su ‘verdadero’ lugar, de su ‘verdadero’ cuerpo y su ‘verdadera’ enfermedad” (2006: 201). Para esta maquinaria, que visibiliza a los cuerpos a la vez que los nombra para exigir y otorgar, el acto de escapar a tal identificación implica serios problemas. El anonimato es una fuerza que no cesa de insistir en gestos de insumisión que generan zonas de opacidad (Bordereau, 2018: 46-47).

Las conductas que ocupan la agenda de problematización de ANSES florecen allí donde la capacidad de individualización cesa, donde los mecanismos de validación y asignación de identidad no logran unir el nombre propio beneficiario al cuerpo beneficiario. Ante este desmarcaje masivo que habilita prácticas que disminuyen las posibilidades de ANSES de controlar la circulación de dinero, la institución avanza echando luz hacia aquellas zonas de opacidad donde se gestan las *microestafas*. Su táctica es optar por un sistema en el que identidad y cuerpo queden cementados por prácticas de identificación más difíciles de burlar.

En la presentación de *Mi Huella*, Bossio señaló:

La idea es que esa fe de vida que había que dar todos los meses en el banco no sea necesario, que puedan ir al banco, apretar un... un... poner el dedo y saber de que van al cajero automático y cobran, o en el mismo cajero automático (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2015).

⁹ <http://www.telam.com.ar/notas/201501/92144-bossio-presento-el-sistema-de-identificacion-biometrica-mi-huella-para-jubilados.php>

El objetivo es, como puede verse, hacer que las operaciones que componen al trámite de certificar supervivencia sean depositadas en una red de máquinas para lograr combatir la opacidad.

DISTINGUIR A LXS VIVXS DE LXS MUERTXS

El director ejecutivo de ANSES señaló que uno de los beneficios del nuevo sistema *Mi Huella* radica en que “si un día [lxs jubiladxs y pensionadxs] están caminando en un lugar ponen la huellita, el sistema sabe que están vivos, y si están vivos cobran, que es lo que corresponde” (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2015).

Las problematizaciones de las conductas operan generando categorías o grandes divisiones discursivas que distribuyen “personas globales, representaciones subjetivas fácilmente manipulables” (Lazzarato, 2012: 718). En este caso, esta distribución responde a una segmentaridad binaria (Lazzarato, 2006: 194; Deleuze y Guattari, 2010b: 215) que distingue entre vivxs y muertxs, y el objetivo de *Mi Huella* pareciera ser endurecerla. Esta distinción, tal como menciona Bossio, está superpuesta con otra: la que distingue entre beneficiarixs y no-beneficiarixs de haberes. El discurso de Bossio continúa de la siguiente manera:

¿Por qué tuvimos que hacer esto? Porque están los vivos, pero nosotros vivos, no los vivos... Están los vivos de siempre que cobran cuando el abuelo ya no está, cuando el abuelo se fue, y le generan un perjuicio y un fraude al estado. Y son muchos, a pesar de lo que uno cree... ‘bueno, serán casos aislados’, no. Son muchos y frente a eso el Estado tiene que controlar como corresponde y ser transparente (Administración Nacional de la Seguridad Social, 2015).

En la superposición de las distinciones entre vivxs y muertxs y entre beneficiarixs y no-beneficiarixs se pliega una nueva figura: aquella persona que está viva, no es beneficiaria y cobra un haber, son *los vivos de siempre*.¹⁰ Esta figura, que encarna la fuerza del anonimato y la masividad, desestabiliza la capacidad del Estado de controlar la circulación de haberes.

¹⁰ De aquí en adelante me referiré a *lxs vivxs de siempre*, utilizando lenguaje no anádromático. Es importante aclarar que esa preocupación, esa problematización del lenguaje, tiene que ver con las discusiones de quienes llevamos adelante este libro y que la misma no está presente en el discurso de Bossio.

La conjunción entre perjuicio público y la conducta de tomar algo que, según las instituciones que lo gestionan, no es correspondido ha sido ampliamente vinculada con la vida en las teorizaciones acerca de *la viveza criolla*. No me interesa profundizar en el carácter euro y adulto-céntrico ni en aquel según el cual la miseria que vive la gente es causada por su propia *viveza*. Más bien quiero señalar que hay una línea general que atraviesa a los enunciados sobre la *viveza criolla* realizados por diferentes personas, de diferentes adscripciones políticas y en diferentes épocas: se trata de un conjunto de conductas individuales que, a través de una astuta lectura de la situación y en especial de las debilidades circundantes, garantizan un beneficio para quien las lleva adelante a corto plazo sin evaluar que con la misma, y por efecto de masividad, se sabotea el bien público (Cf. Aguinis, 2001: 80 y ss.; Abella Caprile, 1965: 40 y ss.).¹¹

La viveza, en el marco de las *microestafas*, implica una conducta individual que, gracias a la ruptura de continuidad entre identidad, cuerpo y beneficio, disminuye la capacidad del Estado de dar a cada quien lo que le corresponde. Si lxs vivxs y su anonimato operan desmarcándose, el Estado avanzará en un marcado de los cuerpos más difícil de eludir.

TERRITORIALIZACIÓN DE LOS CUERPOS

El principio de inviolabilidad de un sistema biométrico descansa en el supuesto de que cada cuerpo posee marcas que son únicas e invariables. La operación básica consiste en extraer la configuración dispuesta en la superficie del cuerpo para traducirla y transcribirla a otra superficie que funcione como una memoria, para que luego, cada vez que se deba corroborar la identidad de alguien, se compare la huella que se presenta con la almacenada. Lo que se busca es hacer depender a la identificación de algo que escape a la conducta voluntaria y así conjurar *la viveza*. Es una manera no tanto de comprobar que alguien es quien dice ser sino más bien de prescindir de su palabra para averiguar su identidad (Epstein, 2008: 153). El enrolamiento es el primer registro de las marcas corporales, su asociación a un nombre o número en una base de datos, su memorización y disposición para nuevas identificaciones (Ibíd.: 180).

¹¹ En este punto es importante señalar la inversión que realiza Jauretche en la que la viveza no está en la vida popular que deshonra deudas, sino en “pagar al acreedor extranjero *ahorrando sobre el hambre y la sed de los argentinos*” (Jauretche, 1973: 94).

De esta manera se naturaliza una superposición entre identidad e identificación además de sostener que se hace uso de una huella que *ya está ahí*, haciendo pasar desapercibido el hecho de que un cuerpo para ser leído antes tuvo que ser marcado. Sin embargo, una huella digital no hace nada por sí misma: solamente es legible en tanto es capturada, codificada y memorizada por una compleja disposición de elementos que la ponen trabajar.

Cuando se trata de pensar la circulación de dinero y/o derechos, y más aún la que implica al Estado, Deleuze y Guattari nos sugieren alejarnos del paradigma del intercambio. Esta forma de comprender nos llevaría a concebir que la sociedad tiene como medio de desarrollo un conjunto de interacciones igualitarias, siendo las jerarquías deformación o patología del mismo (Deleuze y Guattari, 2010a: 194). Por el contrario, la circulación de dinero (donación y contradonación siguiendo a los autores) sólo es posible en relación a jerarquías que la instalan inscribiéndose en los cuerpos a partir del marcado: “Sólo hay circulación si la inscripción lo exige o lo permite” (Ibíd.: 148).

Este régimen de marcado inscribe a los cuerpos en una maquinaria social, construye un territorio e inventa una memoria que está siempre proyectada hacia el futuro (Ibíd.: 197). Es importante, en el caso de *Mi Huella*, tener en cuenta la productividad de la marca: el problema de las microestafas no despierta un deseo de marcar a *lxs vivxs de siempre* a manera de castigo sino más bien una voluntad de marcar *mejor* al cuerpo que sí debe recibir el haber, “como si las marcas no hubiesen ‘agarrado’ suficientemente en él, como si estuviese o hubiese sido desmarcado” (Ibíd.). Las huellas digitales son entonces la marca del poder en el cuerpo que codifica la circulación de derechos y beneficios: “el hombre que goza plenamente de sus derechos y de sus deberes tiene todo el cuerpo marcado bajo un régimen que relaciona sus órganos y su ejercicio con la colectividad” (Ibíd.: 150).

Deleuze y Guattari nos señalan, recuperando a Nietzsche, que la codificación a través del marcaje cruel de los cuerpos y sus órganos es la manera en que se territorializan las sociedades. Considero que, a la luz de las máquinas informáticas, es posible repensar el problema de la territorialización y las marcas corporales.

Una de las características de las máquinas técnicas de las sociedades de control es que son sede de la exteriorización de operaciones de percepción y de memoria. Han dejado de ser “ciegas, sordas y mudas”

gracias a estar dotadas de “órganos sensoriales, es decir, mecanismos de percepción de mensajes que provienen del exterior” (Wiener, 1988: 21-22). Estos mensajes se caracterizan por venir de un *mundo* que no es uniforme, sino que está poblado por diferencias que a su vez producen diferencias en los aparatos perceptivos.

Las huellas digitales son las diferencias que pueblan el mundo de ANSES, y en tanto tales pueden ser percibidas por los órganos sensibles de las máquinas de *Mi Huella*. Además de ser percibidas, podrán ser asociadas a nombres propios y numeraciones únicas (como el C.U.I.L.¹² y el DNI) e indexadas en bases de datos. Estas bases de datos, alojadas en servidores conforman exteriorizaciones de las operaciones de retención: verdaderas “memorias colectivas” de la era digital (Stiegler, 2016: 18 y ss.; Bateson, 2010: 490; McLuhan y Powers, 1994: 174). Los servidores son puntos-clave en la red técnica a tal punto que las arquitecturas que los contienen adquieren una serie de condiciones muy especiales. En el caso de ANSES, el lugar se llama “Sala Cofre” y se caracteriza por ser “anti-sísmica, anti-vandálica y anti-terrorista” (Red Users, 2012). Como señaló Simondon (2007: 238) estos puntos-clave deben ser protegidos con especial esmero porque una vulneración a los mismos implica no sólo consecuencias prácticas sino la puesta en cuestión del sistema de referencias del que es sede y su poder normativo. En este caso ese sistema de referencias es el que codifica la circulación de beneficios, diciendo quién es quién y qué le corresponde.

Las máquinas de la era de la información modifican la relación entre marca corporal y memoria en la territorialización del poder. En vez de marcar el cuerpo para infligir un dolor y crear una memoria y una responsabilidad en quien es marcadx (“¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre?” (Nietzsche, 2007: 65)), sino lograr que máquinas perciban, recuerden y diferencien a las personas a partir de unas marcas *que ya poseen*. Es una territorialidad ligada a la información: una entidad se territorializa explorando el medio y produciendo inventarios de lo recolectado por sus órganos sensoriales (Simondon, 2013: 52), es decir, produce *mapas* como memorias de las irregularidades del mundo (Bateson, 2010: 482).

En esta operación de territorialización digital sobre los cuerpos el hecho de que exista en estas memorias una entrada signada a alguien,

¹² Código Único de Identificación Laboral.

es decir que el sistema lo reconozca como *usuarix* (Torrano y Barriomundo, 2016: 136) y que en esa entrada se le asigne dentro del grupo de lxs vivxs, es lo que determina el estatus de ciudadanía de las personas. La lógica es absolutamente clara en los enunciados de Eduardo Thill, uno de los impulsores de la identificación biométrica estatal en Argentina:

Sin identificación no existen derechos. El ejercicio de los derechos requiere necesariamente la identificación plena de las personas, función que corresponde al Estado. El Estado es el responsable de la identificación de las personas, y de garantizar la identidad a cada uno. (...) Cómo lograr la plena identificación de las personas, cómo reconocer entre países dichas identificaciones, cómo facilitar el acceso remoto a los servicios que brinda la administración, son cuestiones que tienen que ver con una adecuada identificación electrónica de las personas (Thill, 2011: 13).

El fragmento recién recuperado de Thill se enmarca en la adhesión de Argentina al Marco para la Identificación Social Iberoamericana que fue aprobado por la XIII Conferencia Iberoamericana de Ministros y Ministras de Administración Pública y Reforma del Estado. En ella aparece claramente lo recuperado en el apartado anterior. Cuando el Estado no logra desplegar su poder identificatorio e individualizante, el anonimato hace florecer lo ingobernable:

Una persona que no ha sido identificada por el Estado, es una persona ‘inexistente’. (...) Es presa fácil para la trata de personas, apropiación de menores, pornografía y abuso infantil, tráfico de órganos, entre otros delitos. Una de las funciones básicas del Estado es garantizar la identificación de las personas (Centro Latinoamericano para el Desarrollo, 2011: 13).

La incapacidad de identificar propicia por un lado la desviación de las conductas, pero por otro hace imposible que el Estado otorgue beneficios. Según esta racionalidad, una persona que no es identificada “no puede ejercer sus derechos. No accede a los servicios de salud, ni a la educación, no puede recibir planes sociales, no puede insertarse en

el mercado de trabajo: en una palabra, no existe para el derecho” (Ibid.).

La segmentaridad que divide a vivxs, muertxs, tutorxs (o apoderadxs) y lxs *vivxs de siempre* debe ser comprendida como el resultado de la captura entre dos segmentaridades binarias más amplias: aquella que separa a lxs beneficiarixs de lxs no-beneficiarixs de ANSES y aquella que separa a quienes son reconocidxs por el sistema informático como usuarixs y aquellxs que no.

	USUARIX	NO-USUARIX
BENEFICIARIX	vivx	muertx
NO-BENEFICIARIX	tutorx	vivx de siempre

La capacidad de alguien de ejercer derechos, sus obligaciones, lo que le corresponde o no, en fin, el conjunto de donaciones y contradonaciones que definen su existencia social molar (Lazzarato, 2012) debe ser comprendido como una posición en el marco generado por esta interacción.

Yo estoy ahí si la Máquina me reconoce o, al menos, me ve; estoy vivo si la Máquina, que no conoce sueño ni vigilia, sino que está eternamente despierta, garantiza que estoy vivo; y no soy olvidado si la Gran Memoria ha registrado mis datos numéricos o digitales (Agamben, 2011: 77).

Esta nueva territorialización sobre los cuerpos pone a trabajar una novedosa vinculación entre sensibilidades y memoria mecánicas, y un tipo particular de re-conocimiento de las personas. Estas técnicas de marcado funcionan como una extracción de configuraciones corporales.¹³ Frente al anonimato como fuerza desterritorializante de las capacidades estatales de decir quién es quién y qué le corresponde a cada cual, el poder hace avanzar su grilla biométrica.

EL MEDIO TÉCNICO COMO SUPERFICIE DE CAPTURA

¹³ Sobre la relación entre extractivismo y biometría en Argentina, ver (Torrano y Barrionuevo, 2016).

Desde el comienzo de *Mi Huella* se han instalado lectores de huellas digitales en sedes de ANSES y edificios públicos. La voluntad de la Administración es que las operaciones que componen a tal trámite de *dar fe de vida* sean depositadas en una red de máquinas para, de esta manera, modificar las condiciones de posibilidad de encuentro entre la institución y las personas. Toda técnica modifica las posibilidades de encuentro con el mundo, ordenando la temporalidad y la espacialidad (Stiegler, 2002: 229), más aún cuando existen conformando redes (Simondon, 2007: 236).

La red de *Mi Huella* modifica al menos de dos maneras la temporalidad del *trámite de supervivencia*. Por un lado, esta mecanización implica una compresión en la que todos los pasos que componían al viejo trámite se presentan como un único gesto requerido a lxs beneficiarixs: “*poner la huellita*”. Por el otro, al depositarse en máquinas, el trámite se libera de los horarios de atención al público de bancos o de ANSES y el tiempo en que puede realizarse el trámite se expande prácticamente al infinito.

Así mismo, la digitalización permite la distribución de terminales capaces de capturar las huellas dactilares y su conexión en tiempo real con la base de datos de ANSES. El banco, el cajero automático y las oficinas públicas son puntos en los que se han colocado *tótems biométricos*, artefactos especialmente diseñados para tramitar la supervivencia con solo apoyar un dedo.

Como parte del programa, se estandariza el intervalo máximo de tiempo en que lxs mayores de 75 años deben actualizar en el sistema su estado de vivxs para poder seguir cobrando el haber. Pero, además, se habilita para ellxs una nueva modalidad de trámite: realizar una compra con tarjeta de débito. A mediados de 2017 ANSES lanzó una campaña mediática para informar esta nueva modalidad. En la misma se dirigía a lxs beneficiarixs para explicar en qué lugares pagar pasa a ser similar a *dar fe de vida*:

¿Dónde? En supermercados, en ópticas, en ortopédias y/o también en farmacias. En los comercios donde habitualmente va el jubilado a realizar cualquier compra, y siempre lo hace en efectivo. No es tan difícil. Acostúmbrase a utilizar la tarjeta de débito.¹⁴

¹⁴ <http://www.elnueve.com.ar/noticias-tl9/jubilados--nuevos-controles-de-supervivencia-57676>

En la misma comunicación se hace una aclaración que es importante para este análisis: para que una persona sea considerada viva, no alcanza con ir al cajero a retirar dinero, hay que realizar una compra. Esta aclaración se basa en que cualquier persona puede ir con la tarjeta de débito de otra a un cajero y, si conoce la clave, retirar dinero. En cambio, al realizar una compra, unx cajerx humanx debe recibir el documento de identidad, comparar los datos que allí figuran con los de la tarjeta, comparar la foto con el rostro de la persona y registrar una firma que también debe ser comparada con la del documento. Es decir, quien atiende en el lugar de venta realiza pasos muy similares a los que componen al trámite de *fe de vida* por fuera de *Mi Huella*.

Lo que me interesa de todo esto es que las técnicas al adoptar estructuras de red constituyen un entorno que ordena la temporalidad y la espacialidad social (McLuhan, 2015) por lo que debemos comprender a la tecnicidad como un medio en tanto entorno y soporte de la existencia (Combes, 2017a, 2017b; Comité Invisible, 2015; Santos, 2000). Esta manera de comprender a una red técnica implica concebirla como *medio de potencia*: “*solo hay técnica en relación con una forma de vida* que se afirma a través de ella, que busca acrecentar su potencia” (Combes, 2017b: 156. Cursivas en el original). Las técnicas y su mediadidad son fundamentales en relación a las formas de vida: emergen de ellas y las potencian. Pero esta dinámica no está exenta de conflictividad, más bien “se la piensa precisamente como inscripta en un campo de relaciones sociales, dentro del cual introduce unos cuantos efectos específicos” (Foucault, 2014: 155).

La relación entre espacialidad y técnica debe ser comprendida, como señala Foucault, desde la noción de “*tekhné*, esto es, una racionalidad práctica gobernada por una meta consciente (...): el gobierno de los individuos, el gobierno de las almas, el gobierno de sí por sí mismo, el gobierno de las familias, el gobierno de los niños” (Ibíd.: 159). En ese sentido, si pensamos al medio técnico como vinculado al gobierno de la vida podemos concebirlo como un conjunto de “zonas de subjetivación” (Combes, 2017b: 159) y a su diseño, montaje y mantenimiento insertos en una voluntad de darle forma a la vida. Como nos advierte el Comité Invisible:

El poder es ahora inmanente a la vida y a como es organizada tecnológicamente y mercantilmente. (...) Quien determina el

agenciamiento del espacio, quien gobierna los medios y los ambientes, quien administra las cosas, quien gestiona los accesos gobierna a los hombres (Comité Invisible, 2015: 61).

En el caso de *Mi Huella* vemos que montar la red es intentar hacer de los espacios y tiempos de la vida de lxs beneficiarixs un medio sensible capaz de recolectar las marcas corporales y asociarlas a un nombre, a un número, a una serie de estados. Este medio está compuesto por máquinas que logran extender el tiempo de disponibilidad para la captura de datos al infinito, a la vez que reducen el tiempo que dura el trámite al punto de hacerlo casi imperceptible. Por otro lado, la red técnica logra en la misma operación conectar puntos muy diversos de captura de datos y centros de memoria, haciendo al mismo tiempo que cada vez más actividades se superpongan a *dar fe de vida*. Tender una red de máquinas sensibles y memorias mecánicas es construir una superficie de captura que extiende la capacidad estatal de nombrar a todos los tiempos y lugares de la vida.

CONCLUSIÓN

En este escrito señalé que el programa de identificación *Mi Huella* llevado adelante por ANSES debe comprenderse en el marco de una serie de políticas que buscaron aumentar la cobertura de jubilaciones y pensiones a la vez que concentrarlas en una única entidad. En este contexto, la noción de *microestafas* forma parte de una problematización de las conductas que logran desmarcar a los cuerpos de las categorías de beneficiarixs y no-beneficiarixs de jubilaciones y pensiones. Estas conductas se presentan como pequeñas gestiones de haberes que no se corresponden con la manera diseñada por el Estado para que el dinero circule, y que por efecto de su masividad le implican enormes costos económicos.

Ante esto, ANSES despliega una territorialización de los cuerpos basada en tecnologías biométricas. Esta territorialización pone en juego configuraciones corporales y la producción de memorias para regular la circulación de bienes. La misma implica a una serie de máquinas ciberneticas capaces de percibir las marcas como información y almacenarlas en bases de datos como correspondientes a unx usuarix. En el cruce entre esa percepción y memorización mecánicas, y la diferenciación entre beneficiarixs y no-beneficiarixs es que se ubican las figuras de lxs vivxs, lxs tutorxs, lxs muertxs y lxs vivxs de siempre.

Al depositar las operaciones de identificación de personas en una red de máquinas ANSES busca individualizar a las personas extendiendo la captura biométrica a cada vez más espacios y tiempos al punto de hacer de la superficie misma de la vida jubiladxs y pensionadxs una zona de individualización. Contra la fuerza desterritorializante del anonimato, montar una red, ordenar el tiempo y el espacio, es potenciar la capacidad de marcar los cuerpos, nombrarlos, leerlos y darle a cada cual lo que, según el Estado, le corresponde.

Bibliografía

- Abella Caprile, M. (1965) *Geografías*, Buenos Aires: Kapeluz.
- Administración Nacional de la Seguridad Social (2014) “Acreditación de fe de vida mediante datos biométricos”, Pub. L. No. 648/2014, 648/2014 640/2014.
- _____ (2015) *Diego Bossio: “Con la huella digital cobrar jubilaciones y pensiones será mucho más fácil y seguro”*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=of1V8hLtC54>. Consultado: 18/07/2017
- Agamben, G. (2011) *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aguinis, M. (2001) *El atroz encanto de ser argentinos*, Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta.
- Bateson, G. (2010) “Forma, sustancia y diferencia”, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires: Editorial LOLHÉ - LUMEN, pp. 479-495.
- Bordeleau, É. (2018) *Foucault anonimato*, Buenos Aires: Cactus.
- Centro Latinoamericano para el Desarrollo (2011) *Marco para la Identificación Social Iberoamericana. Aprobado por la XIII Conferencia Iberoamericana de Ministros y Ministras de Administración Pública y Reforma del Estado*. Disponible en: <http://old.clad.org/documentos/otros-documentos/marco-para-la-identificacion-electronica-social-iberoamericana>
- Combes, M. (2017a) *Simondon: una filosofía de lo transindividual*, Buenos Aires: Cactus.
- Combes, M. (2017b) “Tentativa de apertura de una caja negra. Lo que encierra la ‘pregunta por la técnica’, *Simondon: una filosofía de lo transindividual*”, Buenos Aires: Cactus, pp. 129-159.
- Comité Invisible (2015) *A nuestros amigos*, Buenos Aires: Hekht Libros.
- Deleuze, G. (2005) *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010a) *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2010b) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: PRE-TEXTOS.
- Epstein, C. (2008) “Embodying Risk. Using biometrics to protect the borders”, en L. Amoore & M. De Goede (eds.), *Risk and the War on Terror*, Estados Unidos: Routledge, pp. 178-194.
- Fontdevila, P. (2015) *Tecnología y Estado: los derechos sociales en la Argentina 2003-2015*, Buenos Aires: EDUNTREF.
- Foucault, M. (1988) “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. Disponible en: <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf>
- _____ (2006) *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2011) *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2014) “Espacio, saber y poder”, *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Jauretche, A. (1973) *Manual de zonceras argentinas*, Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor S.R.L.
- Lazzarato, M. (2006) *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____ (2012) “El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo”, *Palabra Clave*, Vol 15, No. 3, pp. 713-725.
- McLuhan, M. (2015) “La relación del entorno con el anti-entorno”, *Inédito*, Buenos Aires: la marca editora, pp. 93-108.
- McLuhan, M., y Powers, B. (1994) *La Aldea Global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Miller, P., y Rose, N. (2008) *Governing the present. Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2007) *La genealogía de la moral*, Buenos Aires: Gradifco.

- Red Users (2012) *Recorrido por el datacenter que posee los datos de todos los argentinos - RedUSERS*. Disponible en: <http://www.redusers.com/noticias/recorrido-multimedia-por-el-datacenter-que-posee-los-datos-de-todos-los-argentinos/> Consultado: 18/07/2017
- Rose, N., O'Malley, P., y Valverde, M. (2012) “Gubernamentalidad”, *Astrolabio*, No. 8, pp. 113-152.
- Santos, M. (2000) *La Naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Madrid: Ariel.
- Simondon, G. (2007) *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____. (2013) *Imaginación e invención*, Buenos Aires: Cactus.
- Stiegler, B. (2002) *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, País Vasco: Editorial Hiru.
- _____. (2016) *Para una nueva crítica de la economía política*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Thill, E. (2011) “El rol de la identificación de personas en las políticas de desarrollo e inclusión digital: el Marco para la Identificación Electrónica Social Iberoamericana”, *Biometrías* 2, Argentina: Jefatura de Gabinete de Ministros -Presidencia de la Nación.
- Torrano, A., y Barriomuevo, L. (2016) “Políticas extractivistas sobre el cuerpo: SIBIOS y el Derecho a la identificación y la privacidad”, *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, No. 2, pp. 127-149.
- Wiener, N. (1988) *Cibernetica y sociedad*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

**ESPACIOS DE GESTIÓN,
SUJETOS NORMALIZADOS**

Sitiadas por la deuda: el Programa de Crédito Argenta para mujeres titulares de AUHPS¹

89

Silvina Meritano (CEA-SECYT- UNC, Argentina)

*Perdona nuestras deudas,
como también nosotros perdonamos
a nuestros deudores.*

Antigua fórmula de la oración Padre Nuestro

INTRODUCCIÓN

El incremento de la deuda estatal es uno de los principales resultados que ha dejado la implementación de políticas neoliberales a nivel mundial, produciendo graves consecuencias para buena parte de la población. El interés de las Ciencias Sociales por las cuestiones vinculadas al crédito (Graeber, 2011; Lazzarato, 2011 y 2015; Soederberg, 2015), se incrementó en los últimos años promovido en parte por la crisis de las hipotecas *subprime* ocurrida en Estados Unidos en el año 2008 y que se extendió en forma de crisis a las economías de todo el planeta.

A lo largo de este trabajo, proponemos centrarnos en el análisis de los sistemas de crédito- deuda en el marco de las políticas sociales. El cual comporta un campo de estudios poco desarrollado y de destacada relevancia por el impacto que este tipo de políticas tienen para los grupos destinatarios: individuos y familias de sectores populares en situación de precariedad y pobreza. Este artículo propone pensar los contextos micro económicos de la deuda y su relación con las políticas sociales partiendo del análisis del Programa Crédito Argenta para titulares de Asignación Universal por Hijo para la Protección Social (en adelante AUHPS). Considerando particularmente la situación de las mujeres, quiénes a partir de modificaciones introducidas en la AUHPS se han convertido en las principales receptoras de las mismas y, por lo tanto, potenciales titulares de los Créditos Argenta.

Partiendo de considerar que la deuda se despliega sobre la pobla-

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en las VIII Jornadas de Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea, desarrolladas en la Universidad Nacional de Mendoza en Noviembre de 2017, bajo el título: “La deuda como técnica de gestión neoliberal”.

ción en su totalidad, pero particularmente sobre cada sujeto en su individualidad, organizando y dirigiendo las conductas, analizaremos como la relación acreedor-deudor instalada por el Crédito Argenta, constituye una relación de poder que “implica modalidades específicas de producción y control de la subjetividad” (Lazzarato, 2011: 36). Entendemos a la deuda como un dispositivo altamente eficaz desplegado por el régimen neoliberal para garantizar el control de la población en palabras de Deleuze (1991:3) “[e]l control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, [...] El hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado” .

Para abordar esta temática proponemos, en un primer momento, contextualizar el surgimiento de la AUHPS y del Programa de Crédito Argenta en el marco de las transformaciones operadas en ANSES, a través del procesos de reestructuración de este organismo y su conversión en el principal responsable en la implementación de políticas sociales a nivel nacional. Es por esto que realizaremos un breve recorrido por las principales políticas sociales implementadas en los últimos años, deteniéndonos en el análisis de la AUHPS, por ser sus beneficiarixs quiénes se constituirán en sujetos del crédito. Interesa analizar la dimensión biopolítica de esta política social y de ANSES como organismo de control de sus titulares, particularmente nos centraremos en las mujeres-madres quiénes a partir de las modificaciones introducidas en 2013, se transformaron en sus principales beneficiarias.

En un segundo momento, analizaremos el Programa de Crédito Argenta, el que entendemos se constituye en un mecanismo que instala la relación crédito-deuda al interior de las políticas sociales. Si bien, esta medida representa una continuidad entre los gobiernos del Frente para la Victoria y Cambiemos, la ampliación de sus beneficiarixs impulsada por el actual gobierno desde 2017, fue señalada como una innovación y una solución a la imposibilidad de los sectores más vulnerables de acceder al crédito. El análisis que proponemos respecto del crédito-deuda es su consideración como parte de la “estrategia neoliberal aplicada desde la década de 1970: el reemplazo de los derechos sociales [...] por el acceso al crédito, es decir, por el derecho a contraer deudas” (Lazzarato, 2015: 65). Inscribiremos al Programa en un marco más amplio, analizándolo a la luz de la noción de gubernamentalidad, considerando cómo la relación acreedorx-deudorx instalada por el crédito-deuda, interviene en la producción de subjetividades.

ANSES: AUHPS Y EL CONTROL BIOPOLÍTICO DE LA POBLACIÓN

La Administración Nacional de Seguridad Social es creada en 1991 por el Presidente Carlos Saúl Menem por Decreto N° 2.741 a partir de la disolución de las Cajas de Subsidio y Asignaciones Familiares y del Instituto Nacional de Previsión Social. Creándose el Sistema Único de Seguridad Social (SUSS) dependiente del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Posteriormente, en 1993, se sanciona la Reforma Previsional según Ley 24.241 la cuál daba lugar a la constitución de un régimen de capitalización individual, es decir, a un sistema de ahorro personal para la vejez, dando lugar a la formación de empresas que bajo la figura de Administradora de Fondos de Jubilaciones y Pensiones (AFJP).

Este sistema mixto (aportes al sistema público y a las AFJP) se mantiene hasta el año 2008 cuando por medio de la Ley 26.425 se pone fin al sistema de capitalización individual y se traspasan al Estado los activos que administraban las AFJP, conformándose el Fondo de Garantía de Sustentabilidad del Sistema Previsional argentino (FGS). El mismo según la Página Web de ANSES está compuesto por:

diversos tipos de activos (títulos públicos, acciones de sociedades anónimas, tenencias de plazos fijos, obligaciones negociables, fondos comunes de inversión, valores representativos de deuda emitidos en el marco de fideicomisos y cédulas hipotecarias), se constituyó con el objetivo de contribuir al desarrollo sustentable de la economía nacional y atenuar el impacto negativo que sobre el régimen de seguridad social pudiese tener la evolución de variables económicas y sociales (Administración Nacional de Seguridad Social, 2014).

Estas transformaciones dieron paso a un aumento de los capitales en manos del Estado nacional, que fueron utilizados para implementar diferentes programas a través de ANSES, que pusieron en circulación activos provenientes del FGS. Entre los que se encontraban:

- Asignación Universal por Hijo para la Protección Social-AUHPS (2009)
- Programa Nacional Conectar Igualdad (2010)
- Asignación Universal por Embarazo (2011)
- Programa de Crédito Argentino del Bicentenario para la Vivienda Única Familiar- PRO.CRE.AR. (2012)

- Programa de Créditos a Jubilados y Pensionados- ARGENTA (2012)
- Segunda Etapa del Plan de Inclusión Previsional (2014)
- Programa de Respaldo a Estudiantes de Argentina - PROG.R.ES.AR (2014)

Centraremos el análisis en la AUHPS, a la que entendemos como una “política pública, del campo de la seguridad social, que construye un derecho, con perspectiva universal, de impacto significativo en el ingreso de los hogares de los/as trabajadores más desprotegidos” (Alayón, 2015). Esta política que ha impulsado la constitución de un sistema de protección para niñxs y adolescentes argentinxs, ha sido ampliamente analizada por la comunidad académica (Esquivel, 2011; Genolet, 2016; Magario, 2014; Pautassi, 2009; Pautassi et al., 2013; Scarpone et al., 2011; Zibechi, 2008; entre otrxs) quiénes se ha ocupado de realizar una crítica a sus aspectos más cuestionables (condicionalidad de la prestación, ceguera de género, etc.) como también de destacar, el avance que implicó la misma, para los grupos familiares en situación de mayor vulnerabilidad.

La AUHPS surge a partir del Decreto 1602/09 del Poder Ejecutivo Nacional promulgado el 29 de octubre de 2009 el cuál establece en su Art. 5:

La Asignación Universal por Hijo para Protección Social consistirá en una prestación monetaria no retributiva de carácter mensual, que se abonará a uno solo de los padres, tutor, curador o pariente por consanguinidad hasta el tercer grado, por cada menor de DIECIOCHO (18) años que se encuentre a su cargo o sin límite de edad cuando se trate de un discapacitado; en ambos casos, siempre que no estuviere empleado, emancipado o percibiendo alguna de las prestaciones previstas en la Ley N° 24.714, modificatorias y complementarias. Esta prestación se abonará por cada menor acreditado por el grupo familiar hasta un máximo acumulable al importe equivalente a CINCO (5) menores (Información Legislativa. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009).

Esta política para su efectivización impone respecto de lxs niñxs y

Ixs titulares una serie de condicionalidades que deberán cumplir para poder continuar percibiendo el ingreso mensual que la AUHPS representa. Dentro de estas condicionalidades encontramos la asistencia obligatoria a instituciones educativas (a partir de los 4 años y hasta los 18 años), la asistencia a los servicios de salud, debiendo contar con un control anual de salud y los esquemas completos de vacunación. ANSES realiza la retención mensual del 20% del beneficio el cuál es depositado en una cuenta y podrá ser cobrado luego de la presentación de los certificados.

Dentro de este marco, unos años más tarde se emite el Decreto 614/13 que introduce modificaciones respecto de las percepciones de la AUHPS, indicando en su art. 7 que:

El efectivo pago de las asignaciones familiares correspondientes a los sujetos comprendidos en el artículo 1º incisos a) y b) de la Ley N° 24.714, se realizará a la mujer, independientemente del integrante del grupo familiar que genera el derecho al cobro de la prestación, salvo en los casos de guarda, curatela, tutela y tenencia que se realizará al guardador, curador, tutor o tenedor respectivamente que corresponda (Información Legislativa. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 2013).

Introduciendo una modificación sustancial respecto de las AUHPS, las que pasan a ser percibidas por las madres de forma prioritaria. Esto es fundamentado por ser:

[L]a mujer uno de los pilares fundamentales en el que se apoya la familia y la sociedad, teniendo un rol fundamental en el cuidado de los hijos. Que dicha condición la hace esencial al momento de ser la receptora de los recursos otorgados por la Seguridad Social para dar cobertura a los niños, adolescentes y personas con discapacidad (Información Legislativa. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009).

Como señalan Halperin Weisburd et al (2011:24): “hay una feminización de la población objetivo de los Programas Sociales, ya sea porque están dirigidos directamente a las mujeres o porque [forman parte de sus] estrategias de supervivencia frente al apremio de la pobreza”.

Esta feminización que se opera en la percepción de la AUHPS deposita en la mujer las tareas de cuidado de lxs niñxs y devuelve una doble dimensión de control, respecto de lxs niñxs quiénes son controlados en los espacios institucionales a los que deben asistir (Escuela y Hospital o Centro de Salud) pero también respecto de las mujeres, quiénes se constituyen en garantes de dicha asistencia, comprometiéndose a propiciar el acceso y permanencia de lxs mismxs en los ámbitos de educación y salud. Esta forma de control de resonancias biopolíticas fue descripta por Foucault quién sostuvo que:

[e]l control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa solamente por la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo biopolítico lo que importa ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una entidad biopolítica (Foucault, 1997: 210).

El poder biopolítico que se despliega sobre la población, se ejerce sobre las mujeres a través de esta política, volviéndolas las únicas responsables de la administración de la vida de sus hijxs y tomando a esas vidas biológicamente consideradas, como objeto de gobierno. Está dinámica de control comporta procesos de individualización (disciplinaria) y de totalización (biopolítica), que se conjugan en el acto de acreeditar mediante la presentación al organismo de control (ANSES) de las certificaciones, que dan cuenta del desempeño adecuado de su rol como cuidadoras:

ANSES estará a cargo del control, la vigilancia, la transparencia en la asignación de este recurso. [...] También subordinamos la percepción de esta asignación familiar al hecho de que nuestros chicos, nuestras niñas, vayan al colegio y cumplan con todos los planes de vacunación y de control sanitario. A punto tal que por eso hemos ideado el sistema de que se cobre todos los meses el 80 por ciento de la asignación, se deposite ese 20 por ciento [que] se paga en marzo [...] al acreditar que se ha cumplido con el ciclo lectivo anterior (Pta. Cristina Fernández de Kirchner discurso de anuncio de la AUHPS).

ANSES representa el organismo de control por excelencia frente a

esta política. Debiendo “controlar y vigilar” no sólo los modos en que el recurso es asignado, sino también a las mujeres beneficiarias. Puesto que será en función de la evaluación de estos requerimientos, que se decide si se continúa o no con el beneficio. Esta práctica no deja lugar a una crítica respecto del funcionamiento de los espacios institucionales (centros asistenciales e instituciones educativas) sobre los que no se deposita sospecha alguna, no se cuestiona la responsabilidad de estas instituciones respecto a la accesibilidad, las estrategias de inclusión/exclusión, ni la capacidad de dar respuesta a las demandas que genera el aumento de la población que requiere los servicios. Pero la sospecha sí recaerá sobre la mujer que no cumplimente con los requerimientos, la que será considerada culpable por no brindar el acceso a sus hijxs a los derechos de salud y educación y como medida punitiva se la privará del cobro del monto mensual de la AUHPS.

Este tipo de medidas reproduce las desigualdades de género al promover que las tareas de cuidado sean de competencia exclusiva de las mujeres-madres. La ceguera al género de las políticas surge no tanto de ignorar a las mujeres en el diseño de las políticas sino en abstraerlas del contexto social de sus vidas.

En los sectores populares más vapuleados, los modelos culturales vinculados con la tradicional división sexual del trabajo están más arraigados que entre los sectores populares más favorecidos, social, cultural y económicamente y los sectores medios. Esta distribución de roles determina que el cuidado del hogar y de los hijos se entienda como cuestiones que deben ser atendidas exclusivamente por las mujeres. La imagen de madre y esposa se refuerza con la asociación de la maternidad con la femineidad, valoradas en la personalidad de la mujer (Giddens, 1998: 48).

En el contexto de violencia patriarcal que se despliega en Argentina, las condicionalidades impuestas por la AUHPS reproducen el imaginario en torno a los roles socialmente asignados a las mujeres:

Estas políticas han recibido fuertes críticas señalando que los programas de transferencia condicionada de ingresos han llevado a las mujeres de regreso a la esfera privada, y las coloca

en una situación de inferioridad para la participación política y social (Pauttasi, 2009; Zibechi, 2010). De esta manera, si bien, por un lado, amortigua las condiciones de pobreza y de exclusión y satisface un derecho social, por otro reinstala -y con legitimidad al establecerlo así - que las mujeres deben ser las cuidadoras y administradoras de la economía del hogar y de los hijos pues es su responsabilidad, intuyendo que manejan mejor el dinero, que son más responsables y que piensan más en los hijos. Bajo esto, se sigue reproduciendo la idea patriarcal de que la mujer es un ser para los otros y que en la maternidad encuentra su desarrollo personal (Bonavitta, 2017: 5).

Otro elemento a destacar es los aspectos híbridos de estas políticas sociales (Svampa, 2008) desarrollándose desde una retórica de los derechos pero reproduciendo prácticas neoliberales. Al respecto encontramos, dentro de los fundamentos que se utilizaron para el análisis y evaluación de la implementación y alcance de la Asignación Universal por Hijo para Protección Social, la noción de capital humano:

La AUH presenta las características de un conjunto de programas conocidos como de Transferencias Monetarias Condicionadas (PTMC), cuyas modalidades de pago se ajustan al cumplimiento por parte de los padres de ciertos requisitos que actúan como incentivos para la inversión en el capital humano de sus hijos (fundamentalmente, educación y salud) (Observatorio de ANSES, 2012: 5).

Las reflexiones en torno a la noción de capital humano aportan elementos para pensar la dimensión biopolítica de la AUHPS. Foucault al analizar esta noción consideraba como la relación madre-hijo podía ser leída por el régimen neoliberal como una inversión:

La cantidad de horas pasadas por una madre de familia junto a su hijo, cuando éste aún está en la cuna, serán muy importantes para la constitución de una idoneidad-máquina o, si se quiere, de un capital humano, y que el niño tendrá mucha más capacidad de adaptación si, en efecto, sus padres o su madre le han dedicado una cantidad de horas a que si le han

dedicado mucho menos. Vale decir que el mero tiempo de lactancia, el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos, debe poder analizarse como inversión capaz de constituir capital humano (Foucault, 2016: 269-270).

Por lo tanto, inversión en AUHPS es inversión en capital humano y como toda inversión en capital humano que producirá una renta en forma de salario cuando ese niñx sea adultx. A través de esta lógica, la política neoliberal buscará configurar un *homo economicus* que no es ya el del intercambio y el consumo, sino el de la empresa. Volveremos específicamente sobre estas nociones al analizar el Programa de Crédito Argenta.

LA DEUDA Y EL GOBIERNO DE LAS POBLACIONES

Foucault se ocupó extensamente de analizar los modos en que se desplegaba el gobierno de las poblaciones, estableciendo cómo el neoliberalismo trata de generalizar la forma empresa dentro del cuerpo social:

el neoliberalismo aparece como una forma de gobierno de la sociedad y de producción de subjetividades a través de dispositivos como la competencia generalizada, cuya figura paradigmática sería el capital humano, un empresario de sí mismo transformado, tras cuatro décadas de hegemonía del capitalismo financiero, en hombre endeudado (Saidel, 2016: 133).

Al considerar a la deuda en el marco de la gubernamentalidad, resultan centrales los aportes de Lazzarato (2013 y 2015), quién considera a la deuda como un dispositivo que se despliega para la producción de subjetividades endeudadas y gobernables.

La política social neoliberal, analizada desde la perspectiva gubernamental, se plantea la definición de un “mínimo vital en beneficio de quiénes, de modo definitivo y no pasajero, no pueden asegurar su propia existencia” (Foucault, 2016: 177). Dentro de esta población en situación de vulnerabilidad se encuentran lxs titulares de AUHPS. Las políticas sociales de crédito, imponen un aprendizaje a lxs usuarixs de la misma, puesto que se espera que sean capaces de gestionar los mínimos para garantizar su subsistencia. Estos modos de intervención gubernamentales desarrollados por el Estado liberal, en el marco de

las políticas sociales, se orientan a la dirección de las conductas de la población: “La intervención gubernamental debe ser o bien discreta en el nivel de los procesos económicos mismos o bien, por el contrario, masiva cuando se trata de ese conjunto de datos técnicos, científicos, jurídicos, demográficos -sociales, en términos generales- que ahora serán cada vez más el objeto de intervención gubernamental” (Ibid.: 174). En este sentido, consideraremos que el Programa Argenta puede ser pensado dentro de las intervenciones neoliberales masivas descriptas por Foucault.

El Programa de Crédito Argenta, surge en el año 2012 durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner por Decreto 246/2011 - Resolución N.º 239/2012. Consistía en una línea de créditos con baja tasa de interés (entre el 17% y el 23%) para jubiladxs. En noviembre de 2016 durante el gobierno de Mauricio Macri, el Director ejecutivo de la Agencia Nacional de Seguridad Social (ANSES), Emilio Basavilbaso anuncia las primeras modificaciones en el Programa Argenta. En septiembre de 2017, por medio del Decreto N.º 516/2017 se amplia la cobertura de beneficiarixs del Programa a:

Jubilados y Pensionados del Sistema Integrado Previsional Argentino/SIPA, titulares de Asignación Universal Por Hijo/AUH (madres o padres viudos), del Sistema Único de Asignaciones Familiares/SUAF (Rangos 1 y 2), de Pensiones No Contributivas/PNC (Madres de siete o más hijos, invalidez y vejez), de Pensión Universal para el Adulto Mayor (PUAM) (Administración Nacional de Seguridad Social, 2018).

El nuevo gobierno no sólo decide mantener el programa Argenta, sino que promueve una ampliación de los grupos que pueden solicitarlo y un crecimiento exponencial del número de préstamos otorgados.² La extensión de este programa es fundamentada por Basavilbaso en la preexistencia de créditos informales dirigidos a esta población, indicando que: “las familias van a cuevas o prestamistas que existen en el barrio que muchas veces son usureros, pagando tasas, hemos

² Los créditos Argenta según declaraciones de Basavilbaso ocupaban en marzo de 2018, el 6,2% de la cartera total del Fondo de Garantía de Sustentabilidad, que por entonces superaba los 1,2 billones de pesos. https://www.clarin.com/economia/ecomonia/reanimar-consumo-relanzaran-prestamos-otorga-anses_o_Syp65-umX.html

visto tasas de hasta el 200%” (Entrevista a Basavilbaso en La Nación+, 20/07/17). Frente a esta realidad y como alternativa a las dificultades de las familias para poder acceder a los bienes que necesitan, el gobierno nacional propone políticas sociales de créditos-deuda.

La problemática del crecimiento de los créditos con altas tasas de pago, había sido planteada por Chahbenderian y Castro Mattei (2013) quiénes analizaron el auge de los créditos para beneficiarixs de AUH:

En los últimos años, [señalaban] resulta llamativa la cada vez mayor variedad y cantidad de préstamos asociados a grandes compañías de electrodomésticos o multi-marcas. Así como también el surgimiento de algunas tarjetas (como CENCOSUD, Falabella, Tarjeta Naranja, por mencionar algunas) que imitan el funcionamiento de las tarjetas de crédito y se convierten en pequeñas entidades financieras, y algunas destinadas especialmente a ciertos grupos poblacionales (Chahbenderian y Castro Mattei, 2013: 11).

Nótese que en el ejemplo que plantean los autores no estaríamos hablando de cuevas clandestinas, sino de empresas afianzadas en el mercado, que al no estar reguladas por el Estado, pueden imponer altas tasas de interés.³

A partir de Julio de 2017 comienza a operar el programa de Crédito Argenta para beneficiarios de la AUHPS. Por el cual pueden solicitarse créditos sobre el número de hijxs del titular los que van desde \$3.000 (en 12 cuotas) hasta \$5.000 (en 24 cuotas) por cada hijx, con una tasa del 36% anual,⁴ las más alta de toda la línea Argenta. Las cuotas del crédito son retenidas compulsivamente de los fondos mensuales depositados

³ A esto se suma la realidad económica el país que ha llevado a que en los dos últimos años, se abra un mercado financiero para las familias de sectores vulnerables destinado a la satisfacción de necesidades básicas y a afrontar el pago de los servicios públicos (Luz, gas, agua potable) los que tuvieron un aumento exponencial desde el inicio de la gestión de Cambiemos. <https://www.pagina12.com.ar/126034-hay-que-sacar-un-credito-para-pagar-el-gas>

⁴ Inicialmente las tasas eran del 24% anual, Basavilbaso manifestaba en las entrevistas respecto al Programa de Crédito que había bajado las tasas de interés del programa y decía: “si sigue bajando la inflación, la tasa va a estar cada vez más bajita” (Cf. Entrevista La Nación+, 20 de julio de 2017) El aumento de la inflación y de las metas correspondientes, hizo que los préstamos Argenta para AUHPS tengan una tasa actual del 36%.

para el cobro de la AUH.⁵ En el actual contexto de crisis económica, la AUHPS se constituye como el único ingreso estable para muchas familias, su monto se ha visto necesariamente depreciado por los procesos devaluación e inflación que acontecieron en los últimos meses y que llevaron a una pérdida del poder adquisitivo de la población. Si a esto se suman los descuentos de los créditos Argenta, observaremos cómo la capacidad adquisitiva de los sectores populares ha disminuido notablemente.

Para poder realizar el descuento efectivo de las cuotas sobre la AUHPS, se realizó una modificación en la Ley 24.714, art. 23 que establecía:

Las Asignaciones Familiares dispuestas en la presente ley son inembargables, no constituyen remuneración ni están sujetas a gravámenes, atento su naturaleza jurídica, tampoco serán tenidas en cuenta para la determinación del sueldo anual complementario, ni para el pago de las indemnizaciones por despido, enfermedad, accidente o para cualquier otro efecto. No pueden ser enajenadas ni afectadas a terceros por derecho alguno (Información Legislativa. Ministerio de Justicia y Derechos humanos, 2017).

El Decreto emitido por el Presidente de la Nación modifica este inciso y vuelve a las asignaciones familiares pasibles de retención por parte de los Créditos Argenta, como así también de cualquier otra forma de crédito que pueda tomar su titular en un futuro.

La captura compulsiva de las cuotas garantiza que los créditos sean devueltos, pero deja a lxs titulares en una situación de precariedad económica, donde deben gestionar y administrar su pobreza, debiendo modificarse las estrategias de supervivencia familiar para afrontar el pago del crédito. Siendo las mujeres-madres las principales titulares de la AUHPS (según datos oficiales alcanzan el 90%) son ellas quiénes se constituyen en las principales titulares del crédito-deuda. Se espera que las mujeres sepan administrar los fondos recibidos y sean capaces de adoptar las conductas adecuadas para continuar gestionando la precaria situación económica del grupo familiar:⁶ “La deuda impone un aprendi-

⁵ Desde el inicio de la implementación del Programa se estableció que la retención de las cuotas no podía exceder el 30% del monto total de la AUHPS.

⁶ ANSES no se desentiende de la necesidad de llevar adelante tareas educativas que

zaje de comportamientos, reglas de contabilidad, principios de organización habitualmente plasmadas dentro de una empresa a personas que [no se encuentran dentro del] mercado de trabajo” (Lazzarato, 2015: 70).

El Estado instala la forma empresarial dentro del campo social por medio del crédito, organizando “una ‘política social’ cuyo objetivo es ‘tomar en cuenta y a su cargo ciertos procesos sociales para dar lugar, dentro de ellos, a un mecanismo de mercado’” (Lazzarato, 2015: 106). Las mujeres deben comportarse como *empresarias de sí*, asumiendo las conductas que se esperan de ellas. La dimensión biopolítica del crédito se extiende incluso hasta antes del nacimiento del/la niñx, puesto que entre los requisitos para la solicitud del Crédito Argenta se establece que la mujer debe “acercarse al centro de salud con el formulario PS 2.67 para certificar que se llevaron adecuadamente los controles durante el embarazo y luego inscribir al niño al Plan Nacer” (ANSES).

La “mujer empresaria de sí”, para poder acceder al crédito, debe actuar como una *homo economicus* capaz de prever sus conductas, ocupándose desde el embarazo de cuidar la inversión en capital humano representada por su gestación. Debe comportarse como una “buena embarazada” asumiendo las conductas que el Estado espera de ella durante ese período, realizándose todos los controles en tiempo y forma y consiguiendo la acreditación del organismo correspondiente. Este ejercicio del poder por parte del Estado, que disciplina el cuerpo de las mujeres, establece una serie de procesos de individualización que se efectúa a través del crédito, donde se espera que la titular acredite su identidad en la página web de ANSES, cargue los datos que puedan faltar o los que pudieron haberse modificado, declare el número de hijxs que tiene, establezca sobre cuáles se tomará el crédito y asuma la conducta adecuada para la percepción mensual de la AUHPS.

La relación acreedorx-deudorx instalada por el crédito-deuda, debe ser entendida en los términos de una relación de poder específica “que implica modalidades específicas de producción y control de la subjetividad” (Lazzarato, 2013: 36). Este poder de gobernar no se ejerce por coacción, sino que la deuda deja libre a los sujetos para que puedan actuar, dentro de los marcos definidos por la deuda contraída. En este caso, las mujeres titulares del crédito-deuda, se encuentran doblemen-

le permitan a las mujeres acceder a las conductas que se esperan de ellas, por lo que según declaraciones de Basavilbaso y la Página Web oficial de ANSES, se brindan talleres sobre ‘finanzas del hogar’ para que aprendan como administrarse.

te obligadas a asumir las conductas que se esperan de ellas y de sus hijxs. Puesto que deben asumir las conductas “morales”, de inversión en capital humano que generan el ingreso proveniente de la AUHPS y la correspondiente al pago del crédito: “La economía liberal es una economía subjetiva, es decir, una economía, que requiere y produce procesos de subjetivación” (Ibid: 43).

La subjetividad que aparece modelada por medio del crédito-deuda instalado por la política social, es la forma subjetiva de la *mujer endeudada*. Lo que se va a evaluar para el otorgamiento y efectivización mensual del pago del crédito, son las conductas morales de las mujeres y sus hijxs, esto es, las mismas se comportan como “buenas madres” capaces de responder a los mandatos sociales producidos por el Estado y la sociedad civil. Las prácticas que son exigibles a las mujeres a partir de las políticas sociales, remiten a procesos de normalización:

La normalización disciplinaria consiste en plantear entre un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a la norma y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo (Foucault, 2006: 76).

Las mujeres-madres de sectores populares son sometidas a procesos de normalización disciplinaria a través de las políticas sociales, ellas se constituyen como objeto de permanente desconfianza por parte de la sociedad, quién cuestiona los modos en que ejercen su maternidad, la soberanía sobre sus propios cuerpos, la educación que brindan a sus hijxs, el uso que realiza de los bienes otorgados por el Estado, etc. Se trata de una mirada constante, de vigilancias cotidianas sobre aquellxs que se debe desconfiar porque pueden presentar un peligro para la sociedad en su conjunto. El dispositivo de la deuda “disciplina, domestica, fabrica, modula y modela” (Lazzarato, 2013: 44) a estas subjetividades peligrosas, lo que incorpora a las políticas de crédito-deuda dentro de un marco más amplio, que es el constituido por las políticas securitarias (Garland, 2018).

CONCLUSIÓN

Las políticas sociales son herramientas producidas por el Estado que tienen una función fundamental, pues no sólo se constituyen en una de las principales estrategias de distribución del ingreso, sino que construyen sociedad. Además Di Marco destaca la capacidad de las políticas sociales para develar a través de su análisis, las construcciones teóricas, discursivas y prácticas de los gobiernos, puesto que representan “la construcción de un problema y una forma de expresarlo y abordarlo” (Di Marco, 2003: 69). En el caso de las políticas sociales de crédito-deuda, las mismas dan cuenta a partir de su análisis, que forman parte de un poderoso mecanismo para el control de la población desplegado por el Estado neoliberal a nivel mundial. Gilles Deleuze al analizar el paso de la disciplina al neoliberalismo, advertía que “el hombre ya no es el hombre encerrado de las sociedades disciplinarias, sino el hombre endeudado de las sociedades de control” (Deleuze, 1990: 4).

El análisis del Programa de Crédito Argenta nos permitió señalar la racionalidad gubernamental que da forma a una de las políticas sociales más extendidas, considerando los mecanismos que despliega y los efectos que pretende alcanzar a través de la extensión del programa a diversos grupos poblacionales. Uno de los aspectos más controvertidos del Programa Argenta, es que el mismo es promovido por el Estado, sobre una prestación económica otorgada a sectores de la población que se encuentran en condiciones de vulnerabilidad y pobreza. Otorgar un crédito a estos grupos, en un contexto de devaluación, inflación y crisis económica, vuelve aún más precaria su situación. Además es necesario considerar la dimensión electoral que podría tener la política social, existiendo referencias a que la misma puede ser inscripta en estrategias de clientelismo político sustentado por el crédito-deuda, puesto que fue impulsada durante las elecciones legislativas de 2017.

Al considerar la situación de las mujeres titulares de AUHPS una imagen conceptual retornaba permanentemente, la noción de sitio. La acción de sitiар (un territorio, un hogar, un cuerpo) es un acto de violencia y una declaración de guerra, llevada a cabo por un enemigo. Para sitiarlo, las fuerzas enemigas rodean el espacio y a través de actos de amedrentamiento buscan que las fuerzas que resisten se rindan para imponer el dominio sobre el territorio. El Estado neoliberal a través de las políticas de crédito-deuda busca imponer su dominio sobre

las “subjetividades peligrosas”, constituidas por las mujeres y sus hijxs, para esto no duda en declarar la guerra, ya sea a través del sitio de la deuda o la violencia policial. Pero todo acto de violencia y de sitio, abre la puerta a la resistencia, resistencias creativas que se van gestando a partir de las crisis. La pregunta por la resistencia es la pregunta por la vida, que se yergue como apuesta en la lucha por transformar las condiciones de existencia y precariedad. Como expresa Rodríguez Alzueta: “no hay que perder de vista que allí donde hay poder hay resistencia, donde hay líneas de sedimentación hay fisuras y hay líneas de fuga. No existen sólidos perfectos, la articulación nunca es total, los procesos de formación u objetivación siempre se encuentran incompletos” (Rodríguez Alzueta, 2014: 19).

Bibliografía

- Administración Nacional de Seguridad Social (2014) Fondo de Garantía de Sustentabilidad del Sistema Previsional argentino (FGS). Disponible en: <http://fgs.anses.gob.ar/>
- _____ (2018) “Programa de Crédito Argenta”. Disponible en: <https://www.anses.gob.ar/institucional/programas/credito-argenta/>
- Alayón, N. (2015) “La AUH no es un plan social”. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-279358-2015-08-14.html>
- Bonavita, P. (2017) “Asignación Universal por Hijo y roles de género”, *Revista Punto Género*, No. 8, Diciembre. Disponible en: <https://lenguasmodernas.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/48398/50982>
- Castro, E. (2014) *Introducción a Foucault*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cena, R. y Chahbenderian, F. (2012) “El crédito y el consumo como ‘condiciones’ para contentar y contener a las poblaciones expulsadas”, *Boletín Onteaiken*. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin14/1-4.pdf>
- Chahbenderian, F. y Castro Mattei, R. (2013) “¿Crédito o subsidio? Algunos aspectos introductorios de los créditos a los que acceden las destinatarias de los Programas de Transferencia Condicionada de Ingreso”, *X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*. Disponible en: <http://cdsa.aacademica.org/ooo-038/501.pdf>
- Deleuze, G. (1990) “Posdata sobre las sociedades de control”. Disponible en: <http://www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/Posdata-sobre-las-sociedades-de-control.pdf>

- Esquivel, V. (2011) “La economía del cuidado en América Latina”. Disponible en: http://www.gemlac.org/attachments/article/325/Atando_Cabos.pdf
- Foucault, M. (1997) “Conferencia El nacimiento de la medicina social”, *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* (1977), Conferencia en la Universidad del Estado de Rio de Janeiro, octubre de 1974. *Dits et Écrits*, II.
- _____ (2006) *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2016) *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garland, D. (2018) *Castigar y Asistir: una historia de las estrategias penales y sociales del siglo XX*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Genolet, A.; Carmody, C. et al. (2016) “Avances y desafíos de la AUH. Una mirada desde el género y la perspectiva de derechos”, *Ciencia, docencia y Tecnología*. Suplemento Universidad Nacional de Entre Ríos, Vol. 6, No. 6, pp. 440-455.
- Giddens, A. (1998) *La tercera vía: la renovación de la social democracia*, Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Graeber, D. (2011) *Debt: The First 5000 Years*, Nueva York: Melville House.
- Halperin Weisburd, L. et al. (2011) “Problemas de género en la Argentina del siglo XXI: feminización de la pobreza e inequidad del mercado laboral”, *Cuadernos del CEPED*, No. 11, Centro de Estudios sobre Población, Empleo y Desarrollo, Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas-UBA.
- Lazzarato, M. (2013) *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2015) *Gobernar a través de la deuda*, Buenos Aires: Nómada.
- Magario, M. (2014) “Los programas sociales en Argentina en la última década”. Disponible en: <http://revistas.unla.edu.ar/perspectivas/article/viewFile/668/702>
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2009) “Decreto N.º 1602/2009”. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/155000-159999/159466/norma.htm>
- _____ (2013) “Decreto 614/2013”. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/215000-219999/215701/norma.htm>

_____ (2017) “Ley 24.714 de Asignaciones Familiares”, Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/35000-39999/39880/texact.htm>

Observatorio de ANSES (2012) “La Asignación Universal por Hijo para la Protección social en perspectiva”. Disponible en: <http://observatorio.anses.gob.ar/archivos/publicaciones/OBS-000255%20-%20AUH%20en%20Perspectiva.pdf>

Pautassi, L. (2009) “Programas de transferencias condicionadas de ingresos ¿Quién pensó en el cuidado? La experiencia en Argentina”, CEPAL, Santiago de Chile.

Pautassi, L.; Arcidiácono, P. y Straschnoy, M. (2013) “Asignación Universal por Hijo para la protección social de la Argentina: Entre la satisfacción de necesidades y el reconocimiento de derechos”, Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Rodríguez Alzueta, E. (2014) *Temor y control: La gestión de la inseguridad como forma de gobierno*, Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

Saidel, M. (2016) “La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado”, *Revista Pléyade*, No. 17, enero-junio, pp. 131-154.

Scarpone, P.; Mabres S. y Garay Reyna Z. (2011) “Evaluación de impacto de la Asignación Universal por Hijo. Análisis de casos en las provincias de Córdoba y San Juan”, UNVM, informe de investigación al Ministerio de Educación.

Soederberg, S. (2015) *Debtfare State and the poverty Industry. Money, discipline and the surplus population*, Torono: RIPE Series in Global Political Economy.

Svampa, M. (2008) *Cambio de época*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Wilkis, A. (2014) “Sociología del crédito y economía de las clases populares”, *Rev. Mexicana de Sociología*, Vol. 76, No. 2, abril-junio, pp. 225-252.

Zibecchi, C. (2008) “Programas de transferencia condicionada de ingresos ¿Más condicionalidades y menos derechos para madres pobres?”, *Revista Electrónica Aportes Andinos*, No. 21. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1006/1/RAA-21-Zibecchi-Programas%20de%20transferencia%20de%20ingresos.pdf>

Notas sobre gubernamentalidad neoliberal y violencia

*Emiliano Sacchi (UNCO/CONICET, Argentina)
y Matías Saidel (UCSF/CONICET - UNER, Argentina)*

INTRODUCCIÓN

En este texto nos proponemos elaborar una interpretación del neoliberalismo que deje de lado la supuesta oposición que ciertas lecturas han realizado entre una hipótesis del poder entendido en términos de coacción, violencia y guerra y otra, alternativa, en términos gubernamentales, como conducción de conductas a través de intervenciones sobre el ambiente y los marcos regulatorios. Nuestra mirada, por el contrario, intentará dilucidar los aspectos violentos de la gubernamentalidad neoliberal, no desde el punto de vista de las consecuencias y/o efectos secundarios, sino desde la relación de mutua presuposición e imbricación entre el gobierno neoliberal y las formas contemporáneas de la violencia. De allí que creemos necesario articular las miradas que en el análisis del neoliberalismo privilegian el extractivismo, el endeudamiento y la desposesión con las que focalizan en los dispositivos que producen las formas de subjetividad empresarializadas, como las teorías del capital humano, las nuevas técnicas de gestión de recursos humanos o el *marketing*.

En ese sentido, señalamos como primera hipótesis que la violencia no es lo otro de la gubernamentalidad y que hay que considerar la dimensión productiva de la violencia. Consideraremos que dicha oposición es la que impide pensar la especificidad del neoliberalismo, el cual, a su vez, no puede ser comprendido sin considerar las transformaciones del capitalismo en las últimas décadas, tanto a nivel global como regional. Ello nos llevará a pensar el neoliberalismo y las nuevas lógicas de desposesión que produce no como lo otro de la explotación propiamente capitalista, sino como forma de explotación y de gobierno, de extracción de plusvalor y riqueza pero también de dominación. En ese marco, destacaremos la relación que se establece entre gubernamentalidad y las nuevas modalidades del poder disciplinario y nos preguntaremos por el significado de la violencia específica del neoliberalismo, por sus modos de manifestación y de administración y por lo que produce en términos subjetivos.

LA VIOLENCIA (NO ES LO OTRO) DE LA GUBERNAMENTALIDAD

Destacados intérpretes de Foucault señalan una ruptura en lo que hace a su estudio del poder entre una etapa marcada por la hipótesis nietzscheana, que intenta pensarlo en términos de guerra y otra etapa donde el poder es entendido en términos gubernamentales, como conducción de conductas o intervención ambiental que condiciona las acciones esperables de otros. Estas dos concepciones se van configurando como alternativas a las miradas jurídicas del poder, propias del poder soberano y de la filosofía política moderna, y a lo que Foucault llamará “hipótesis represiva”, donde el poder es entendido en términos de prohibición. Así, entre *Vigilar y castigar*, *Defender la sociedad* y *La voluntad de saber*, vemos emerger dispositivos y tecnologías de poder que producen, que incitan, que extraen fuerzas, que buscan hacer vivir. Este biopoder se reparte en una tecnología que individualiza y moldea los cuerpos (anatomopolítica) y otra que opera sobre las condiciones ambientales en las que se desarrolla la vida de la población (biopolítica). Las disciplinas suponen un control del espacio, del tiempo, de los movimientos, de las tareas que realizan los cuerpos a través de la vigilancia, la norma, el examen, la medicalización de los comportamientos, etc. Por otro lado, la norma biopolítica busca establecer niveles óptimos de fenómenos que se vuelven observables y controlables sólo al nivel poblacional -como la mortalidad, morbilidad, natalidad, etc.- los cuales interesan a un poder que interviene sobre la vida de la población buscando potenciarla. Estos dispositivos de poder biopolítico, de un poder que busca hacer vivir, hicieron posible el desarrollo del capitalismo industrial en Europa Occidental. Sin embargo, la paradoja de la biopolítica consiste en que su emergencia coincide con la época en la que se han producido los mayores genocidios de los que se tenga memoria. Ellos han sido llevados a cabo en nombre justamente de la vida, de su mejoramiento, de su plenitud y el *racismo* ha sido, según Foucault, el dispositivo que ha permitido introducir una cesura en el *continuum* biológico de la población, derivando en el caso paroxístico del nazismo. No obstante, todos los dispositivos biopolíticos reguladores y aseguradores de la población funcionan introduciendo cesuras. De hecho, si el Estado benefactor es un producto genuino de la biopolítica, no debemos olvidar que es en el contexto de la economía de guerra que los mecanismos del *welfare* se desarrollan plenamente y lo hacen bajo esa modalidad paradójica: a una sociedad que se la prepara para matarse en las guerras más sangrientas

se le ofrece como contraparte el derecho a la salud, al empleo, a la jubilación. Es decir, a algo más que la mera vida: al bienestar (Foucault, 2007).

Desde el primer abordaje de la biopolítica, el vínculo entre guerra y producción, entre conservación y aniquilación de la vida, configura una especie de nudo gordiano. En efecto, ese poder que se interesa por la vida de la población y que permite el desarrollo del capitalismo tiene siempre como trasfondo el ejercicio de una violencia policial y militar sobre ciertos sectores de las propias poblaciones de los países de la Europa Occidental y, más fundamentalmente, sobre las poblaciones racializadas y colonizadas, sobre las mujeres y sobre los pobres del resto del mundo. Por eso mismo, en su revés necropolítico, el nacimiento de la biopolítica no sólo está vinculado a la emergencia del racismo sino también y fundamentalmente al surgimiento del capitalismo industrial (Foucault, 2001: 232).¹ Dicho de otro modo, no hubiese habido capitalismo industrial sin la esclavización de las poblaciones coloniales y la extracción de materias primas y sin el control disciplinario de las subjetividades “peligrosas” en Europa, para lo cual el racismo aparece como un dispositivo heurístico-político de primer orden.

Sin embargo, a partir de *Seguridad, Territorio, Población*, las referencias a la biopolítica y a la guerra van quedando en un segundo plano, frente al relieve que cobran las nociones de gobierno y gubernamentalidad. El paradigma gubernamental resultaría más dúctil en cuanto permite, por un lado, articular la dimensión globalizadora con la individualizadora del poder, y, por otro lado, la dimensión ética con la dimensión política de la conducción de conductas. En ese sentido, la noción de gubernamentalidad permitiría conectar la interrogación por el saber-poder con aquella por las prácticas de sí y las formas de subjetivación y veridicción de las que se ocupa Foucault durante los últimos cuatro años de su vida. Es decir, que la noción de gubernamentalidad conecta la cuestión del gobierno de los otros con la del

¹ De hecho, Foucault reconoce el genocidio colonizador en su genealogía del racismo, pero luego se concentra en el caso europeo y señala que el racismo sería producto de la emergencia del biopoder. Si Foucault hubiese seguido el hilo de su afirmación anterior, posiblemente el racismo de Estado encontraría sus antecedentes en las colonias, donde se desarrolla como un modo de justificar la esclavización y el exterminio de otros pueblos, que fueron la condición de posibilidad del desarrollo del capitalismo y, al mismo tiempo, el laboratorio de la guerra contra la clase obrera decimonónica y de la guerra total que se traslada a Europa en el siglo XX. Sobre este punto se detienen Maurizio Lazzarato y Éric Alliez (2016: 80 y ss.). En todos los casos en que citamos un texto en idioma extranjero, la traducción es nuestra.

gobierno de sí mismo.

Ahora bien, en las indagaciones de Foucault, la historia de la gubernamentalidad en Occidente, iniciada con el poder pastoral, culmina en el neoliberalismo, de cuyos mayores exponentes y novedades a nivel teórico nos ofrece muy tempranamente (1979) una imagen clara y contundente. En este abordaje gubernamental, la modernidad es leída a partir del liberalismo como tecnología de gobierno económico de la sociedad. No obstante, ello no significa dejar de lado el análisis de los dispositivos de saber-poder que hicieron posible el advenimiento del capitalismo industrial. Por el contrario, estos constituyen la contraparte de la primera.² Se trata precisamente de una de las tesis centrales (y seguramente demasiado cercana a Marx para muchos de los críticos de la gubernamentalidad) de *Vigilar y castigar*: “Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas” (Foucault, 2014: 255).³

Contrariamente, en la actualidad se ha sedimentado una lectura de la gubernamentalidad como un modo de entender el poder que deja atrás los dispositivos disciplinarios, biopolíticos y la guerra, lo cual parece buscar desmarcar definitivamente a Foucault tanto de las hipótesis nietzscheanas como del pensamiento de Marx. Este tipo de lecturas han servido para entender cómo se piensa a sí mismo el neoliberalismo en tanto práctica razonada del gobierno y de qué manera se propone configurar nuestras subjetividades, pero el precio que se ha pagado fue el de abandonar cualquier interrogación por las configuraciones históricas del capitalismo y las violencias que las hizo posibles (colonización externa e interna, esclavismo, sumisión de las mujeres, acaparamiento de recursos, etc.).

² “[Una] consecuencia, claro, de ese liberalismo y del arte liberal de gobernar es la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades. He insistido bastante en el hecho de que esas famosas grandes técnicas disciplinarias que se hacen cargo del comportamiento de los individuos diariamente y hasta en el más fino de los detalles son exactamente contemporáneas, en su desarrollo, en su explosión, en su diseminación a través de la sociedad, de la era de las libertades. Libertad económica, liberalismo en el sentido que acabo de decir y técnicas disciplinarias: también aquí las dos cosas están perfectamente ligadas” (Foucault, 2007: 87-88).

³ Si en Marx, la explotación, vía la alienación y una filosofía de la conciencia, eran el subsuelo de esas libertades, para Foucault se trata de llevar las relaciones de poder a esa “infraestructura” y dar cuenta como ese sujeto de esas libertades es históricamente fabricado por las disciplinas.

Por el contrario, entendemos que la hipótesis del poder en términos gubernamentales está muy lejos de anular aquella inversión foucaulteana de la tesis de Clausewitz, según la cual habría que pensar la política como continuación de la guerra por otros medios. El poder, en sus distintas modalidades, supone siempre una relación diferencial de fuerzas. Más aún, a diferencia de lo que suele repetirse acríticamente, la cuestión del gobierno como modo de ejercicio del poder ha estado presente desde mucho tiempo antes en la reflexión foucaulteana, incluso antes de explicitar su uso de la genealogía nietzscheana del poder entendido en términos de relaciones de fuerzas. La guerra o el gobierno no son modelos contrapuestos sino disposiciones de fuerzas heterogéneas, y no es casual que con la cuestión del gobierno reaparezca en los análisis foucaulteans (aunque con valencias diferentes) ese elemento central de la genealogía nietzscheana que es el poder sacerdotal, cuyos polos son el pastor y la grey. El modelo de la física de las fuerzas nietzscheanas es justamente el modelo de la *acción sobre acción* y no de un poder que se aplica sobre una masa inerte. En este sentido, cuando Foucault afirma hacia el final de *Omnes et singulatim* en una frase muy citada “si un individuo puede permanecer libre, (...) el poder puede someterlo al gobierno” no está afirmando una hipótesis no nietzscheana del poder. En efecto, a punto seguido agrega: “No existe poder sin resistencia en potencia” (1996: 204). El “juego de las libertades” que diferenciaría a las relaciones de poder de las relaciones de dominación, no es otro que el juego de las resistencias, es decir de las fuerzas. Esto no contradice sino que profundizaría la supuesta “hipótesis Nietzsche”.

De hecho, el propio Foucault, después de haber desarrollado su historia de la gubernamentalidad en Occidente, señala que si bien las relaciones de poder deben ser entendidas en términos de gobierno, estas limitan siempre con, y pueden derivar en, relaciones estratégicas de enfrentamiento (Foucault, 1988). Por ese motivo, Lazzarato y Alliez sostienen que “si se aísla el análisis de las relaciones de poder de la guerra civil generalizada”, como gustan hacer muchos lectores acreditados de Foucault, “la teoría de la gubernamentalidad no es más que una variante de la gobernanza neoliberal” (Foucault, 2016: 26).

Por ello sostenemos que es necesario tomar la crítica de la gubernamentalidad neoliberal en el punto que Foucault la dejó e interrogar sus técnicas y sus dispositivos más allá de los supuestos que la este-

rilizan y, por lo tanto, sin tirar por la borda el inmenso material que suponen las heterogéneas genealogías foucaulteanas de las tecnologías de poder. Una crítica de la gubernamentalidad neoliberal que no tome esta complementariedad en cuenta, está condenada a la impotencia. Dicho de otro modo, es necesario dejar de interrogar sólo la racionalidad interna de las prácticas neoliberales tal como fue pensada por sus principales referentes teóricos y dar cuenta de los procedimientos de control, de coacción, a menudo violentos que configuran una parte decisiva del arte de gobierno neoliberal. Por eso es necesario dejar de lado la taxonomía académica de las edades del poder y buscar dar cuenta de cómo se entrelazan bajo la gubernamentalidad neoliberal los poderes soberanos, disciplinarios, securitarios, biopolíticos: esas formas de poder que no se suceden sino que se solapan en nuestro presente. Claramente, esto no quiere decir desconocer las transformaciones actuales en las tecnologías de poder. Todo lo contrario: dar cuenta de los rasgos de la gubernamentalidad de nuestro tiempo supone mapear sus procedencias y señalar sus mutaciones.

En ese sentido, para Foucault un elemento distintivo del nuevo arte liberal (y neoliberal) de gobernar es la aparición

de mecanismos cuya función consiste en producir, insuflar, incrementar las libertades, *introducir un plus de libertad mediante un plus de control* e intervención. Es decir que en este caso *el control ya no se limita a ser, como en el caso del panoptismo, el contrapeso necesario a la libertad. Es su principio motor* (Foucault, 2007: 89).

Por lo tanto, a partir del diagnóstico del neoliberalismo como arte de gobierno que se apoya en unos sujetos libres (en tanto “gobierno por medio del autogobierno”) no se trata simplemente de concluir que en el mismo no hay coacción, sino de interrogarnos cómo se produce esa libertad, cómo se fabrica al hombre de esa libertad, cómo se produce la subjetividad neoliberal o, lo que es lo mismo: por medio de qué reglas, de qué procedimientos, pero también de qué coacciones, de qué violencias, hemos llegado a concebirnos a nosotrxs mismxs como un capital y como una empresa: cuál es la filigrana de la guerra que entreteje la gubernamentalidad neoliberal.

Por lo demás, como la experiencia histórica, especialmente latinoamericana,

mericana, no ha dejado de mostrarnos, una lectura del neoliberalismo en clave gubernamental que olvide la violencia que lo posibilitó y que lo sostiene sería al menos ingenua. En este sentido, sostenemos desde hace un tiempo que la lectura foucaulteana del neoliberalismo en clave gubernamental, con sus intervenciones sobre las reglas de juego a favor de la competencia y en su constante promoción de subjetividades empresariales, debe ser complementada tanto con una renovación de la crítica de la economía política que tenga en cuenta los modos de acumulación del capitalismo contemporáneo como con una consideración de las formas de violencia y de conflicto que aseguran su mantenimiento y difusión.

En suma, si el *homo economicus* producido por la gubernamentalidad neoliberal es eminentemente gobernable, no es solo por el régimen de verificación que instaura el neoliberalismo con las teorías del capital humano, como dispositivo epistemológico que vuelve absolutamente calculables las acciones del individuo, sino también por las coacciones directas o indirectas que sufre. En efecto, si introducimos en el análisis el modo en el cual el neoliberalismo se ha impuesto y ha operado en las últimas décadas, vemos no solamente una relación constitutiva entre gubernamentalidad neoliberal y ejercicio de la violencia sino también que la propia violencia aparece en muchos casos como lo que estructura el marco de acción en el cual nos vemos comandados a transformarnos en empresarios de nosotrxs mismxs.

LA VIOLENCIA INTRÍNSECA DE LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL

Como señala Oksala (2011), la relación entre gubernamentalidad neoliberal y violencia ha sido pensada de manera extrínseca, tanto por los promotores como por los detractores del neoliberalismo. Si para Hayek o Röpke, el neoliberalismo era la respuesta necesaria a la violencia totalitaria en la que la planificación económica centralizada estaba condenada a sucumbir, para la visión de Naomi Klein la coerción y el terror sirven para que la población termine aceptando un sistema económico que la perjudica. En ambos casos, la violencia es meramente instrumental para la consolidación de un determinado tipo de poder político. O sea que la violencia que acompaña a la racionalidad gubernamental neoliberal sería instrumental y contingente. Esa misma exterioridad aparece en los análisis que presentan el neoliberalismo en los países centrales como el producto de la gubernamentalidad, supuestamente no violenta, y en

los países del Sur Global como producto de la violencia (donde el caso chileno es el paradigma) (Brown, 2016).⁴ Sin dudas, las violencias del neoliberalismo están desigualmente distribuidas, puesto que las formas e intensidades de la violencia no son las mismas en Berlín y en Bagdad, pero ello no niega la violencia intrínseca del neoliberalismo, que se manifiesta también en la brutalidad de los procesos de reestructuración neoliberales que han tenido lugar en el Norte. Por lo demás, semejante distinción obtura la posibilidad de pensar la dimensión “global”, es decir imperial (Hardt y Negri, 2000) y neo-colonial de la violencia neoliberal, donde las lógicas sociales de los otrora llamados primer y tercer mundo se mixturan en un mismo espacio geográfico.

En este sentido, retomando la perspectiva foucaulteana, el abordaje de Oksala (2011) intenta mostrar que lo que está en juego en el neoliberalismo no es simplemente violencia instrumental o violencia sistémica, sino un intento de despolitización de la violencia al transformarla en un asunto económico más que político o moral. Para esta autora, la racionalidad gubernamental neoliberal debe emplear la violencia estatal para crear y mantener las condiciones de la competencia y de la empresarialización de la existencia, impidiendo que los sujetos abandonen dicho juego. Sin embargo, al concentrar su crítica de la violencia en las intervenciones estatales, Oksala parece sugerir que si en lugar de las intervenciones del Estado en toda la trama y espesor de la sociedad imperase el *laissez faire*, no habría violencia. En ese sentido afirma:

La negación del *laissez faire* como el principio político organizador de la sociedad sugiere que la violencia estatal sigue siendo un medio altamente efectivo para crear y asegurar un mercado saludable. La conexión entre neoliberalismo y violencia estatal no puede ser entendida como contingente y ex-

⁴ Según la autora, en América Latina y otras regiones del “Sur Global” el neoliberalismo se “impuso -y se sigue imponiendo- de modo violento a través de golpes de Estado y juntas, ocupaciones y ajustes estructurales (...), así como mediante la disciplina militarizada de poblaciones”. Sin embargo, insiste en que ese avance no se corresponde con las hipótesis de la gubernamentalidad y que, por el contrario, “su diseminación en el mundo euroatlántico se dio de modo más sutil, mediante transformaciones del discurso, de la ley y del sujeto que se comportan de modo más cercano a la noción foucauldiana de gubernamentalidad. (...) En el norte, su principal instrumento de implementación ha sido el *poder blando*, no el duro” (Brown, 2016: 57).

terna cuando el libre mercado tiene que ser producido artificialmente mediante un gobierno efectivo (Oksala, 2011: 479).

115

Por un lado, como muestra Foucault, el rechazo ordoliberal al principio del *laissez faire* inaugura otra relación entre Estado y mercado y lleva al primero a un rol activo en el proceso de reestructuración social que hace posible al segundo. Dicha reestructuración no puede hacerse sin violencia. Sin embargo, ello no demuestra lo inverso, es decir que el *laissez faire* sea no-violento, como parece desprenderse de la cita precedente. Por el contrario, este último supone una naturalización de la violencia tal como lo manifiestan los análisis de Foucault sobre el problema de la escasez en los fisiócratas. Ese naturalismo liberal se volverá particularmente bio y necropolítico cuando empalme con el evolucionismo de fines de siglo XIX y de lugar a la identificación de la competencia con la lucha por la supervivencia y al mercado con un mecanismo de selección natural que premia a los más aptos y elimina a los débiles. Cabe recordar que el spencerismo es un momento decisivo en la genealogía del competencialismo generalizado de los teóricos neoliberales actuales (Dardot y Laval, 2013: 44-56). Así, Dardot y Laval afirman que

...la “reacción” de Spencer a la crisis del liberalismo, con el deslizamiento que opera desde el modelo del intercambio hasta el de la competencia, constituye un acontecimiento teórico que tendrá efectos múltiples y de larga duración. El neoliberalismo, en sus diferentes ramas, quedará profundamente marcado por él, aun cuando el evolucionismo biológico sea abandonado (Ibid.: 47).

Por ello, si bien el neoliberalismo supone el abandono del *laissez faire* como principio de autolimitación del gobierno y por lo tanto la reactivación del rol del Estado, ello no nos debería llevar de nuevo a la “fobia al Estado”. Estamos de acuerdo en que en lugar del Estado totalitario o el Estado providencia, ahora es el Estado neoliberal el que ejerce la violencia y que esto entraña con el rol estructuralmente violento del Estado como parte de la máquina de guerra del capital. Pero si toda violencia proviene del Estado, *si el único poder coercitivo es el soberano, se corre el riesgo de desconocer la violencia intrínseca al propio juego*

de la competencia y la empresarialización en un marco de precariedad cada vez mayor. Más aún, lo que caracteriza diferencialmente al neoliberalismo del competencialismo spenciano es el abandono de su fobia al Estado: no sólo porque será el Estado el que tenga que garantizar (e imponer) las condiciones sociales y humanas de la competencia (o del mercado), sino porque el Estado mismo deberá ser reintroducido en el universo de la Empresa y la competencia. En ese sentido, si bien el Estado es un agente necesario en la neoliberalización y la mercantilización de todo, no es el agente exclusivo de la violencia. Dicho de otro modo, si bien tomamos en serio las advertencias agambenianas en torno al Estado de excepción y la lógica tanatopolítica de la soberanía, debemos ser capaces de reconocer la productividad de la violencia, en sus distintas modalidades y agencias, como modo de gobierno de las poblaciones. Precarización y flexibilización no sólo laboral, sino sobre todo existencial, desprotección de la vida, empobrecimiento generalizado de la mayor parte de la población mundial, niveles de desigualdad como los que llevaron a la crisis de la gubernamentalidad liberal a fines del XIX, aumento de la explotación y modalidades de trabajo de neoesclavitud, desplazamientos y migraciones masivas provocadas por la desposesión de las condiciones materiales e inmateriales de reproducción de pueblos enteros, son apenas algunas de las manifestaciones de dicha violencia. Fenómenos complejos y no explicables linealmente, pero que sin dudas no pueden imputarse solo al Estado y que no son tan sólo “efectos” de la neoliberalización, sino elementos productivos de la misma o, usando el lenguaje de los regulacionistas, elementos del modo de regulación del régimen de acumulación neoliberal.

LA PRODUCTIVIDAD DE LA VIOLENCIA NEOLIBERAL

La violencia soberana es una violencia de la extracción y el gasto, del consumo desenfrenado de los cuerpos en el castigo, en la conquista y en la rapiña. Sin embargo, no deja de ser productiva. La violencia del suplicio y la muerte, no es sólo una manifestación del poder soberano, sino el acto ritualizado de su fundación. No es ninguna novedad: la violencia funda soberanía. Con el desarrollo del poder disciplinario, la violencia adquiere otra productividad y se vuelve más eficiente: los cuerpos que la violencia soberana derrochaba, se vuelven valiosos y por ello las disciplinas acumulan, componen y aprovechan sus fuerzas a la vez

que los vuelven más dóciles y obedientes. En ese sentido, las disciplinas son una economía de la violencia, el cálculo microfísico de su eficacia y un elemento necesario para el despunte del capitalismo. Más sutiles e imperceptibles, pero tanto más decisivas que la máquina a vapor, estas técnicas formaron los músculos productivos del trabajo industrial y los úteros reproductivo de la nación.

Las disciplinas sustituyen el viejo principio “exacción-violencia” que regía la economía del poder, por el principio “suavidad-producción-provecho”. Se utilizan como técnicas que permiten ajustar, según este principio, la multiplicidad de los hombres y la multiplicación de los aparatos de producción (y por esto hay que entender no sólo “producción” propiamente dicha, sino la producción de saber y de aptitudes en la escuela, la producción de salud en los hospitales, la producción de fuerza destructora con el ejército) (Foucault, 2014: 252).

Dicha producción de subjetividad en términos disciplinarios sigue históricamente a lo que desde Marx se llama *acumulación originaria*, proceso que implicó, en primer lugar, la expropiación violenta de las tierras americanas y el aniquilamiento, a lo largo del s. XVI, del 90% de la población de nuestro continente. Este genocidio colonizador, que Foucault reconoce como antecedente del racismo de Estado del siglo XX, se desarrolla con nuevas técnicas armamentísticas y militares en la era del imperialismo decimonónico. Así, el mundo extraeuropeo se vuelve a la vez: 1) fuente inagotable de materias primas, 2) fuente de fuerza de trabajo esclava y 3) blanco de pruebas de los nuevos armamentos.⁵ Al mismo tiempo, la acumulación originaria implicó, al interior de Europa, no sólo la privatización de los comunes tradicionales, privando a los pobres del acceso a la tierra que les servía de sustento, sino también la expropiación de los saberes y de la autonomía de las mujeres (que encuentra una de sus manifestaciones en la caza de brujas). Es precisamente en el marco de esa expropiación por medio de la violencia, tanto jurídica como militar, que las redes institucionales y sus dispositivos disciplinarios buscarán transformar a los sujetos en

⁵ Cabría aseverar que, *mutatis mutandis*, muchas de las poblaciones del otrora llamado tercer mundo siguen cumpliendo dichos roles en la actualidad.

aptos para la producción y reproducción de la industria y del Estado Nación emergentes.

Si bien algunas lecturas contemporáneas parecen sugerir que el poder disciplinario retrocede en las sociedades de control, nos parece claro que en gran medida la productividad inherente a la violencia neoliberal tiene que ver no sólo con las nuevas formas de regulación de la población sino también con los dispositivos disciplinarios que pone en marcha y que redefinen los modos en los que se trabaja y se produce riqueza. En ese sentido, la violencia neoliberal ya no produce solo soberanía y cuerpos (re)productivos y dóciles, sino sobre todo cuerpos-capital, o en el lenguaje de la razón neoliberal: capital humano, lo humano como capital. Cuerpos-capital de los que se *extrae* una plusvalía que no coincide ya con un plustrabajo, sino, como le llama Paolo Virno (2003), con una *vida no remunerada*. Cuerpos-capital de los que se *extrae* una *renta*. Cuerpos-territorios en los que coinciden la violencia extractiva neoliberal (ya no sólo soberana) y la valorización del capitalismo rentístico (Mezzadra y Gago, 2015).

No casualmente, el neoliberalismo ha sido leído como una reedición de la “acumulación originaria” que además permite confirmar su carácter continuo y descartar su caracterización como momento “previo” al desarrollo capitalista. En ese marco, David Harvey hablará de “acumulación por desposesión” para señalar cómo los métodos de la acumulación originaria son utilizados en un contexto socioeconómico que ya está atravesado por el capitalismo. Por ello la acumulación por desposesión, coincidente con la privatización, mercantilización y financiarización de lo que era público o común en el régimen de acumulación fordista-keynesiano, sería aún más letal que la acumulación originaria, ya que donde ésta abriría una vía para el desarrollo, aquella cerraría una vía previamente abierta (Harvey, 2003: 129).

Este último punto supone de todos modos una visión progresista de la historia y del capitalismo que merece ser discutida. En efecto, la acumulación originaria sigue operando hoy con la destrucción de formas de producción y de vida que no tiene como efecto una mejora en las condiciones materiales de existencia de acuerdo a los patrones occidentales. La expropiación violenta de los comunes conduce a engrosar la periferia de las megalópolis, priva de los medios de reproducción material y social a pueblos enteros cuya subsistencia estaba asegurada y destruye los lazos comunitarios que permitían dicho re-

sultado. Desde este punto de vista, no habría nada por celebrar en la acumulación originaria y su distinción de las nuevas formas de desposesión se volvería bastante borrosa.

Sin embargo, también podría leerse la apuesta de Harvey de manera más benevolente, como un intento de diferenciar la acumulación llamada “originaria” por Marx, que provocó el fin del feudalismo y que, proletarización mediante, hizo posible el ideal proletario de la revolución socialista (¡el progresismo del propio Marx!) de una acumulación por desposesión actual que es incomprendible a partir de la primera y que es incomprendida por las organizaciones tradicionales de la izquierda, ya que justamente no tiene como resultado la conformación de un proletariado, sino el caleidoscopio de las formas de subjetividad contemporáneas y sus luchas fragmentadas espacial, social y culturalmente. Finalmente, para Harvey de lo que se trata es de poner en cuestión otro progresismo, el que quiere ver en estas luchas el relevo del fantasma de la clase universal y el sujeto de la historia. Si el progresismo del viejo Marx todavía era útil para pensar la acumulación originaria, el estado actual de cosas nos obliga a enfrentar con otros ojos las ruinas por venir.

Así y todo, sigue siendo necesario complejizar el concepto de acumulación por desposesión y comprenderlo más allá de las luchas eco-territoriales o de la defensa de los “bienes comunes”. Es decir, no simplemente (y en tanto perpetuación de la acumulación originaria) como *lo otro de la explotación capitalista* del trabajo (que daría lugar a la lucha de clases) sino como parte de las “operaciones de extracción” del capitalismo contemporáneo (Mezzadra y Gago, 2015).

En esa línea, la noción de “producción biopolítica” propuesta por Hardt y Negri sería un paso adelante en el reconocimiento de que lo común no puede ser pensado en términos defensivos sino que en la producción contemporánea se produce y reproduce lo común, tanto en términos materiales como inmateriales (códigos, lenguajes, afectos relaciones, formas de vida) y por lo tanto, de que estamos frente a una mutación en las formas de explotación que opera mediante la *expropiación* de la riqueza producida en común a través de distintas formas de la *renta*.⁶ Esto último no supone aceptar ningún progresismo, sino

⁶ Hardt y Negri, de hecho, reconocen este mismo proceso como parte de una ininterrumpida acumulación originaria, pero su perspectiva sobre la inmaterialización de la producción y el trabajo los lleva a concebir las formas contemporáneas de la

reconocer que la acumulación opera sobre la producción y que por lo tanto la desposesión *es* explotación.

En este sentido, si la acumulación originaria, con sus cuotas de violencia soberana y disciplinaria, alienó a lxs productorxs de sus medios de producción y reproducción y abrió un cruento proceso que puso los cuerpos al servicio de la producción industrial y del trabajo asalariado y reproductivo, las formas contemporáneas de la acumulación por desposesión lejos de cerrar las vías del desarrollo capitalista, en realidad lo que hacen es desplazar sus horizontes. La desposesión neoliberal (privatización y mercantilización, endeudamiento público y privado, destrucción de lo que puede quedar de los derechos sociales, etc.), no produce proletarización, sino un ejército global de reserva,⁷ es decir, desocupación, flexibilidad, precariedad o directamente pobreza. Dichas figuras, que para la analítica marxista tradicional del capitalismo industrial fueron lo otro del trabajo asalariado,⁸ son actualmente las condiciones predominantes del trabajo contemporáneo y de los modos de la explotación neoliberal.

Es en esta dimensión, en la producción de unos cuerpos-capital de los que es posible extraer una renta más allá de la forma asalariada de trabajo, en la producción de unos cuerpo-territorios que pueden ser

acumulación originaria como una “acumulación inmaterial”: “A medida que pasamos de la modernidad a la posmodernidad, los procesos de acumulación primitiva aún continúan. La acumulación primitiva no es un proceso que ocurre una sola vez; en realidad las relaciones capitalistas de producción y las clases sociales deben ser reproducidas continuamente. Lo que ha cambiado es el modelo o modo de acumulación primitiva. Primeramente, el juego entre interior y exterior que distinguió a los dos modelos modernos ha declinado progresivamente. Más importante aún, la naturaleza del trabajo y la riqueza acumulada está cambiando. En la posmodernidad la riqueza social acumulada es crecientemente inmaterial; involucra relaciones sociales, sistemas de comunicación, información y redes afectivas” (2000: 228).

7 Como señalan Virno primero y luego Hardt y Negri, la noción marxiana de ejército industrial de reserva debe ser repensada a la luz de las transformaciones del postfordismo: “bajo los regímenes de control de la precariedad, toda la fuerza de trabajo se torna en ejército de reserva, en la que los trabajadores están constantemente de guardia, a disposición del patrón. De esta suerte, cabría concebir la precariedad como una especie de pobreza, una pobreza temporal, en la que a los trabajadores les es arrebatado el control sobre su propio tiempo” (Hardt y Negri, 2011: 160).

8 De todos modos, insistimos en que, tal como han sostenido la crítica postcolonial y la feminista, es necesario señalar que lo que para el análisis marxista tradicional del capitalismo industrial era “lo otro” del trabajo asalariado (es decir, el llamado “trabajo doméstico” o “de las mujeres”, el trabajo reproductivo, el trabajo esclavo de las poblaciones colonizadas) ha sido en realidad el fundamento del primero (Federici, 2013: 23).

conquistados y destruidos por fuerzas que no necesariamente son las de la Ley y el Estado, en las mnemotécnicas de la crueldad que producen unas subjetividades tan empresarializadas como desposeídas, en la que debe ser pensada la especificidad y la productividad de la violencia neoliberal. Una violencia que no viene ni antes (*shock*) ni después (*consecuencias*) de la neoliberalización, sino que es intrínseca y coextensiva al neoliberalismo. Una violencia de la que no somos simplemente objetos pasivos sino, sobre todo, agentes de su propagación.

A MODO DE CIERRE

A lo largo de estas notas hemos intentado problematizar el modo en que se viene pensando la relación entre gubernamentalidad neoliberal y violencia. Hemos sostenido que lejos de oponerse y de implicar el fin de las relaciones diferenciales de fuerza, la gubernamentalidad neoliberal supone formas de violencia que son intrínsecas a ella, más allá del inocultable rol de la violencia estatal que le sirve de soporte. Hay una violencia productiva en el neoliberalismo, en forma de precarización existencial y externalización de riesgos hacia la sociedad que producen nuevas formas de disciplinamiento de los sujetos, devenidos *empresarios de sí mismos*. A través de la capitalización obligatoria de sí mismos, los sujetos se vuelven eminentemente gobernables. En ese sentido, no debe olvidarse que la competencia es una norma y la empresa se transforma en la principal institución dispensadora de reglas. Dichos dispositivos de la competencia y la empresa atraviesan hoy tanto al Estado como a cada uno de los sujetos.

Por eso mismo las caracterizaciones de la gubernamentalidad neoliberal como un poder blando y de su violencia como algo extrínseco o bien como una violencia neuronal producto de la autoexplotación (Han, 2012 y 2016) deben ser complejizadas. Por supuesto que la gestión de la fuerza de trabajo cognitiva implica dispositivos de control y formas de violencia específicos, pero dichas formas de control y violencia no son meramente producto de un exceso de positividad ni se manifiestan sólo en términos de violencia neuronal, déficit de atención, depresión y burnout. Pues ese sujeto fracasado, deprimido, estresado y agotado no es sólo el trabajador informático de una multinacional sino también el pobre, el precario, el endeudado, el explotado, el desposeído, el desocupado, para quienes devenir empresa supone, ante todo, asumir riesgos que les son impuestos por el Estado y las

empresas y hacerse gestores de sus propias miserias.

Es en ese marco que propusimos que el análisis de la gubernamentalidad debe retomar la relación entre guerras y capital y, más específicamente, la reactualización de la acumulación originaria bajo la desposesión neoliberal. A nuestro entender, las distintas formas de precarización de la existencia y de vida no remunerada a las que dan lugar las nuevas modalidades de extracción de valor y de guerra en el seno de las poblaciones racializadas, feminizadas, y empobrecidas forman parte de nuevas dinámicas de explotación biopolítica en las cuales la producción de subjetividad se vuelve estratégica. En ese sentido, lejos de hacernos eco exclusivamente del modo en que la gubernamentalidad neoliberal se piensa a sí misma, hemos intentado empezar a mostrar que dicha gubernamentalidad implica el uso productivo de nuevas formas de violencia cuya especificidad nos proponemos descifrar en futuros trabajos.

Bibliografía

- Brown, W. (2016) *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona: Malpaso.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2015) *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa.
- Federici, S. (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (1988) “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, Jul.-Sep., pp. 3-20. Disponible en: <http://links.jstor.org/sici?doi=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AES-YEP%3E2.0.CO%3B2-A>
- _____ (1996) “Omnès et singulatim: hacia una crítica de la razón política”, *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires: Caronte.
- _____ (2001) *Defender la sociedad*, Buenos Aires: FCE.
- _____ (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo xxi.
- Gago, V. y Mezzadra, S. (2015) “Para una crítica de las operaciones

- extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”, *Nueva Sociedad*, No. 255, enero-febrero.
- Han, B.-C. (2012) *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder.
- _____ (2016) *Topología de la violencia*, Barcelona: Herder (Versión EspaPDF).
- Hardt, M. (2005) *La sociedad mundial de control*, EUPHORION. No. Especial Virtual 1, Julio-Diciembre, Medellín - Colombia, pp. 21-34.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000) *Empire*, Cambridge (Massachusetts) - Londres: Harvard University Press.
- Harvey, D. (2003) *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.
- Lazzarato, M. y Alliez, É. (2016) *Guerres et capital*, París: Amsterdam.
- Lazzarato, M. (2013) *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Virno, P. (2003) *Gramática de la multitud*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Zizek, S. (2009) *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, Buenos Aires: Paidós.

De cuerpos moldeables a vidas modulables. El concepto de salud como “bienestar integral” y sus efectos sobre la práctica de la cirugía estética¹

*María Inés Landa (CIECS-CONICET-UNC, Argentina)
y Marcelo Córdoba (CIECS-CONICET-UNC, Argentina)*

INTRODUCCIÓN

Con la promulgación de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud en 1948, el concepto de salud se redefine como un estado que no remite solamente a la condición de un organismo sin enfermedad, sino que supone además una experiencia de bienestar integral a la que cualquier individuo debería aspirar (OMS, 2005).

La ampliación de las esferas de acción de este concepto vital para la gubernamentalidad de los Estados-Nación extiende, de este modo, el dominio de la salud de una esfera *reactiva* a otra *proactiva*. La esfera *reactiva* comprende toda acción relacionada con la cura, tratamiento y prevención de la enfermedad, mientras que la *proactiva* incorpora acciones, actitudes, prácticas y saberes orientados a mejorar la salud, incrementar la calidad de vida y optimizar los niveles de bienestar de una persona y población (Ziguras, 2005:14-16).

El componente positivo que porta el significante *bienestar* tiene un efecto directo en el modo en que el sujeto se coloca ante las vicisitudes de su propia existencia. Emerge allí, como advierte Nikolas Rose (2001: 6), un sujeto con *voluntad de salud*, y con derecho a reclamarla, que se asume libre y por ende responsable de los estilos de vida que elige.

En el marco de una creciente mundialización de los bienes culturales, circulantes por las estelas del *consumo conspicuo*, el semblante saludable deviene en una condición subjetiva rentable para lxs ciudadanxs biológicxs que invierten en sí mismos como capital (Veblen, 2006; Rose, 2007a). A través de su cuerpo, el acreedor de salud, confiesa su valor.

¹ La idea preliminar de este artículo se presentó en la ponencia inédita “De cuerpos moldeables a vida modulables: la invención del estado saludable como bienestar”, expuesta en el Coloquio Internacional sobre Gubernamentalidad y Biopolítica en la Universidad Nacional de Salta (Landa, 2014). No obstante, los argumentos logran mayor profundidad y consistencia en este texto, a partir del análisis de la cirugía estética en cuanto ilustración de los cambios que la adopción del concepto de salud como bienestar ha provocado en esta particular práctica médica.

En función de ello se pone a disposición de los sujetos un sinfín de productos y tecnologías que ofertan, a través de un discurso paradojal, cuerpos y estilos de vida que garantizan la experiencia holística de ese bienestar integral anhelado. El cuerpo se configura así en un recurso estratégico que debe gestionarse eficientemente. Su utilidad potencial no sólo se cifra en el hecho de condensar la energía más preciada del sujeto, sino que además lo inviste políticamente ofreciéndole una imagen aumentada de sí.

Los medios de comunicación masiva acompañan y refuerzan esta ola de consumo a través de la puesta en circulación de la creencia de que el bienestar se ve en el cuerpo. Esta operación se materializa en la diseminación de imágenes que se polarizan entre cuerpos atléticos capaces de actuar en escenarios desafiantes y cuerpos flexibles que se elevan de forma etérea hacia estados de armonía, equilibrio y paz. Rose (2007a) atribuye este proceso de espectacularización de vitalidades autogestionantes a un deslizamiento en los regímenes de *subjeticación* de la trama neoliberal en el cual las tecnologías médicas (y otras *expertises* de la salud) devienen en dispositivos de optimización de la calidad de vida de una población activa.

Por otra parte, Eeva Sointu (2005), en su estudio sobre los usos y sentidos que la palabra bienestar adquiere en dos periódicos ingleses² -durante el periodo que va del 1995 al 2003-, advierte que en los '80 ésta refería principalmente a cuestiones económicas y políticas vinculadas con el gobierno de la población nacional, mientras que a partir de los '90 la expresión comienza a asociarse, casi de forma unívoca, a la procura de un estado subjetivo holístico producto de un estilo de vida que se definía tanto saludable como personal. La autora interpreta que la mutación de sentido de esta palabra, así como su penetración en la población, son producto de deslizamientos en las formas de ejercicio de la ciudadanía; donde el carácter moderno y disciplinario asociado a la portación de derechos y deberes ciudadanos cede su lugar a la forma colectiva de un entramado de sujetos consumidores condicionados a ejercer prácticas de elección (Sointu, 2005).

En línea con los estudios presentados, el presente artículo aborda la ampliación del concepto de salud en términos de bienestar integral como efecto de la mutación capitalista e índice de un desplazamiento

2 El estudio focalizó el análisis en el *Guardian* y el *Daily Mail*.

sociohistórico en el modo como nos relacionamos con el significante salud y, por ende, con nuestros cuerpos y nosotros mismos (Deleuze, 1991). En función de ello, en primer lugar, emplazamos la problemática planteada en esa época de transición que marca el pasaje de un tipo de organización disciplinaria (Foucault, 2005) hacia otro tipo de sociedad que Gilles Deleuze (1991) identificó a partir de la noción del control.

A continuación exponemos, a modo ilustrativo, algunos de los procesos de cambio que el discurso del bienestar habilitó en el marco de la cirugía estética, por cuanto consideramos que esta particular práctica médica articula de modo paradigmático el propósito -constitutivo del concepto ampliado de salud- de la manutención y el mejoramiento de la calidad de vida a través de intervenciones específicas de gestión y transformación corporal.

Concluimos con una breve presentación de la línea argumentativa desplegada en el texto, desde la cual reflexionamos sobre las implicancias ético-políticas que conlleva una salud holísticamente modulable y asintóticamente perfectible en el marco de las constelaciones laborales y sociales del capitalismo actual.

LA INVENCIÓN DEL BIENESTAR

COMO EFECTO E ÍNDICE DE LA MUTACIÓN CAPITALISTA

Nuestra tesis es que la ampliación del concepto de salud en términos de bienestar es un efecto y un indicio -entre tantos otros, como la emergencia de la Internet y la crisis de la institución escuela- de un conjunto de transformaciones que anuncian una época de transición histórica que abre paso hacia otro tipo de organización social, que empezó a delinearse en las últimas décadas, y que Deleuze (1991) identificó magistralmente como sociedades de control. Este nuevo tipo de organización social se aleja de muchas de las lógicas de funcionamiento constitutivas de la sociedad disciplinaria. Si en ésta predominaban las instituciones del encierro que funcionan según el modelo arquitectónico del panóptico, en aquélla prevalecen las modulaciones de la empresa, que es un *gas*.

El modelo del panóptico se emplazó en todas las instituciones disciplinarias, tomando la forma de espacios cerrados, módulos diferentes que se regulaban según tiempos discontinuos y circuitos de vigilancia específicos. Conforme a este modelo, el hospital normaliza los cuerpos sanos y enfermos, la escuela homogeniza los cuerpos de las poblaciones y las nuevas formas de organización del trabajo homoge-

nizan las morfologías corporales y normalizan el rendimiento físico en función de la producción de valor (Foucault, 2005). Estos saberes y espacios funcionaron como elementos claves de una biopolítica de la población y de una inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo.

La crisis generalizada de todos los lugares de encierro que anuncia la emergencia de las sociedades de control supone la disolución de los esquemas rígidos de comportamiento, los cuales paulatinamente van adoptando estilos flexibles y polivalentes, como también los cuerpos que los hacen posibles. Deleuze (1991) apuntó las nociones de *molde* y *modulación*, en tanto categorías interpretativas que le permitieron hacer inteligible estas transformaciones institucionales y corporales.

En el capitalismo industrial los conglomerados humanos fueron concebidos según la metáfora mecánica y según esta racionalidad se procuró engarzar, desde una lógica instrumental, a los individuos a una maquinaria de producción y de guerra que garantizaba tanto su utilidad productiva como su docilidad política (Deleuze, 1991; Foucault, 2005; Papalini, 2007). De este modo, las energías corporales fueron metabolizadas (no sin resistencias) en circuitos temporales discontinuos y espacios minuciosamente regulados por el engranaje disciplinar capitalista (Foucault, 2005).

A la luz de las transformaciones que introduce el *nuevo capitalismo*, las antiguas instituciones modernas comienzan a hacerse irrelevantes y el *molde* de la disciplina tiende a distenderse, incluso parece desparecer tras la figura de la empresa como gas (Boltanski y Chiapello, 2002; Deleuze, 1991; Papalini, 2007). El gas posee la propiedad de extenderse por la superficie social. Su presencia es continua, insidiosa y sutil. Opera a través de modulaciones, que son una especie de molde autodeformante en permanente mutación.

De este modo, la forma empresa se ramifica por toda la trama social, constituyéndose en la clave de todas las modulaciones de gobierno. La alternativa del control al disciplinamiento del cuerpo es el gobierno de la subjetividad. Las tecnologías de poder se orientan hacia la esfera del individuo y requieren de la voluntad del sujeto para su autoadministración (Papalini, 2007). En su carácter de artefactos de uso no obligatorio estas tecnologías productoras de subjetividad hacen de la persona un molde autodeformante según dictamine la forma empresarial. Convirtiendo, así, al sujeto y su cuerpo en un proyecto

asintótico de gestión continúa regulado por parámetros de eficiencia inestables y cambiantes.

En diálogo con Deleuze, aunque con un interés más sociológico que filosófico, Rose (1992) recurre al concepto estratégico de *cultura empresarial* para delimitar un conjunto de discursos, prácticas y dispositivos de gobierno a la distancia, que accionan de forma entrelazada en pos de forjar un programa político y cultural que cobra legitimación a partir de la promoción de un régimen de subjetivación basado en la figura idealizada del ciudadano autónomo, activo y responsable de los estilos de vida que elige. Nos interesa, particularmente, cómo dicho régimen prescribe la estilización de la (propia) vida a partir de prácticas de elección y consumo que se orientan a la maximización de las propias capacidades (de rendimiento) y experiencias (de placer y bienestar) en contextos de competencia e incertidumbre crecientes (Rose, 1992). Formas de vida, en gerundio, cuyo comportamiento asintótico contempla, para los que fracasan en su autoconducción, asistencia experta proporcionada por las culturas terapéuticas (Rose, 1992).

Entendemos que la pregnancia y popularización del discurso del bienestar reposa en una forma del capitalismo que requiere de la capitalización de los recursos personales para su funcionamiento, así como en la introyección de tecnologías de autovigilancia. En la primera modernidad, los ideales del bienestar eran metas colectivas patrocinadas por la figura del Estado y aludían a un progreso lineal positivo que contemplaba al conjunto de la sociedad. En el capitalismo contemporáneo, en cambio, el significante bienestar, liberado de los marcos regulatorios estatales y sindicales, se refigura como individual, apoyándose en la capacidad de agencia de un sujeto consumidor que se asume libre y, por ende, responsable de su (propia) producción.

UNA SALUD HOLISTA: DEL ENFOQUE BIOMÉDICO AL BIOPSICOSOCIAL

Para poder imaginar algo así como un estado multidimensional que opera holísticamente mediante la interconexión de esferas -la física, la social, la intelectual, la emocional, la mental, la espiritual, etc. (Corbin y Pangrazi, 2001)-, en tanto resultado deseable para el individuo y la población, fue necesario, además, la creación de nuevas técnicas y saberes que hicieran inteligible al cuerpo, al sujeto, a la población y al medio en que éstos se insertan, según tales coordenadas.

Como ya hemos apuntado, la noción de bienestar integral en el

campo de la medicina implica una extensión semántica del concepto normativo de salud. Éste ha trascendido los límites del enfoque biomédico tradicional -fundado en el establecimiento de los parámetros fisiológicos que definen el “normal” funcionamiento del organismo humano- asumiendo un nuevo horizonte que se ha calificado como *biopsicosocial*, por cuanto incorpora cada vez más los aspectos sociales y psicológicos del sujeto en la determinación de una forma de vida “saludable”.

La visión integral del estado saludable habilitó a que la medicina -cuyo accionar estuvo históricamente circunscripto al organismo enfermo- comenzara a reclamar jurisdicción sobre la apariencia física y el cuidado personal. El concepto de práctica de salud, en consecuencia, desplazó su énfasis de las nociones de alivio del dolor y superación del estado patológico, asumiendo en cambio el objetivo de proveer bienestar -y por qué no felicidad- a sus pacientes y clientes, a través de una noción holista de equilibrio entre cuerpo, mente y espíritu.

Identificamos en la ampliación del concepto salud realizada por la OMS, así como su implicancia en distintos dispositivos médicos y culturales,³ al menos dos deslizamientos respecto de la concepción biomédica de salud dominante en la época moderna. En primer lugar, como señala David Armstrong (1995), el paso de una medicina del hospital a una medicina de la vigilancia supone la emergencia de una nueva forma del saber médico que deja atrás la oposición binaria entre la salud y la enfermedad, para emplazarlas en un espectro continuo en el que lo saludable puede mejorar y la salud puede coexistir con la patología. Esta forma de saber promueve la salud mediante el cálculo de factores de riesgo y la divulgación de estilos de vida saludables, garantizando tanto la prevención de enfermedades como el mejoramiento de la calidad de vida del individuo y de la población.

En segundo lugar, los avances tecnológicos producidos tanto en el ámbito de medicina como en la biotecnología instalan la idea de que la salud es mejorable. Como señala Rose (2007b), la medicina ya no se ocupa solo de curar o de prevenir enfermedades sino de optimizar y maximizar los procesos vitales. En disciplinas como la cirugía estética o la farmacología psiquiátrica, el cuerpo se libera de su determinación biológica para dar paso a la configuración del cuerpo operable, pro-

³ Como el fitness, la cirugía estética y las terapias alternativas.

gramable, y -para usar la expresión de Deleuze (1991)- modulable del paradigma genético e informacional predominante en nuestra época. El paso de un cuerpo máquina a otro informacional hace posible la materialización de la fantasía de que todos podemos tener, si tenemos cómo costearlo, un cuerpo más sano, más bello, más fuerte, más delgado con la ayuda de estos dispositivos médicos y terapéuticos.

EL DISCURSO DEL BIENESTAR INTEGRAL EN LA PRÁCTICA DE LA CIRUGÍA ESTÉTICA

Tomando como referencia el marco conceptual presentado, en este apartado analizamos los efectos que el concepto ampliado y holístico de salud ha tenido en el contexto de una práctica médica que articula de forma paradigmática la gestión y transformación del cuerpo según parámetros de belleza y calidad de vida altamente normativos. La cirugía estética, en efecto, a partir de la consagración del discurso del bienestar subjetivo integral, habría comenzado a operar conforme a la lógica del control.

Los cirujanos plásticos siempre ocuparon una posición especial en el campo de la medicina. Esta circunstancia los ha vuelto particularmente reflexivos respecto de los parámetros normativos de su práctica. La emergencia un nuevo concepto de salud, en consecuencia, ha tenido profundos efectos sobre la autocomprensión y el modo de funcionamiento de esta especialidad médica.

La cirugía estética designa a una práctica médica particular: su realización implica intervenir quirúrgicamente sobre un cuerpo funcionalmente sano. Refiere a procedimientos realizados por profesionales médicos, cuyo propósito declarado, con todo, no es otro que el *embellecimiento* del paciente; por definición son, por tanto, procedimientos de carácter *electivo*.

Como en ninguna otra especialidad médica, el carácter electivo de las intervenciones estéticas puso de relieve, al seno de la práctica, el problema de lo normal y lo patológico. Si esta cuestión adquiere, tal como lo ha señalado Georges Canguilhem (1978: 92), el valor de una “polaridad vital autoevidente” en las otras ramas de la medicina, en la cirugía estética, en cambio, desde un principio se la ha reconocido inevitablemente mediada por dimensiones sociales, culturales y psicológicas.

En sus orígenes como práctica médica moderna, durante la segun-

da mitad del siglo XIX, la cirugía estética se enfrentó a las acusaciones de pervertir y banalizar el ejercicio de la medicina, desviándolo hacia fines ajenos a su genuino propósito terapéutico. La calificación despectiva de “operaciones de belleza” recayó sobre sus intervenciones, cuya realización se juzgaba motivada, no ya por razones médicas válidas, sino exclusivamente por la vanidad del paciente y la codicia del cirujano.

Conscientes de esta situación, los primeros cirujanos plásticos intentaron legitimar su especialidad ante sus colegas. A estos efectos, trazaron una taxativa distinción valorativa entre dos clases de procedimientos, los genuinamente *reconstructivos* y los meramente *estéticos*. Tal como los caracterizó el prestigioso cirujano neozelandés Harold Delf Gillies (1882-1960), los primeros respondían a “un intento de regresar a lo normal”, mientras que los segundos eran “un intento de sobrepasar lo normal” (citado en Gilman, 1998: 3).

Desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, sólo la cirugía reconstructiva, en la medida en que obedecía al genuino propósito médico de la *curación*, fue considerada una práctica médica válida. Era la especialidad quirúrgica que había surgido en los campos de batalla, a partir del esfuerzo por tratar las desfiguraciones faciales de los soldados, procurándoles una reinserción a la vida social plena. La cirugía estética, por el contrario, ya anunciaba su afinidad con el objetivo médica no imperativo de la *optimización*: su objetivo no es “regresar” el organismo a su estado normal, sino permitirle “sobrepasarlo”. Por cuanto excedía las funciones legítimamente establecidas para una práctica médica, la cirugía estética todavía debería esperar a la emergencia de otro contexto histórico para su validación.

Este contexto empezó a gestarse desde la segunda postguerra, a partir de la confluencia de dos factores históricos diversos. Por un lado, la adopción de un concepto ampliado de salud por parte de la Constitución de la OMS expandió el propósito legítimo de una práctica médica; ésta ya no se limitaba al tratamiento de la enfermedad, sino que abarcaba además el mejoramiento del bienestar integral del paciente. Por el otro, la consagración cultural de un nuevo ideal de estética corporal femenina, caracterizado por la exaltación de los pechos prominentes, alentaría una demanda creciente por un procedimiento de aumento mamario estética y médica satisfactorio.

Durante la primera mitad del siglo XX, los cirujanos plásticos se ha-

bían ocupado específicamente de dos “malformaciones” de los pechos femeninos: las denominadas “hipermastia” y “gigantomastia”. Esto significaba que sólo los pechos demasiado grandes eran considerados una condición que justificara una intervención quirúrgica, por cuanto generaban diversos problemas físicos. Pero desde la década del ’50 se empezó a incluir a la “hipomastia” en esta clase. La particularidad del problema de los pechos pequeños era que causaba “sufrimiento psicológico” antes que físico (Haiken, 1997: 236).

Este problema femenino emergente generó, en principio, una industria millonaria de “*falsies*” (corpiños rellenos). Los cirujanos plásticos, entretanto, procuraron concebir una solución más satisfactoria. Después de innumerables pruebas con técnicas fallidas,⁴ un procedimiento semejante surgió a principios de la década del ’60, con la invención del implante mamario de gel de silicona.

A partir de esta innovación técnica, el aumento mamario se convirtió en el procedimiento emblemático de la especialidad, lo que modificaría sustancialmente la racionalidad de la práctica. En términos generales, la labor del cirujano plástico dejó de estar dominada por el propósito de *curar* a sus pacientes, asumiendo en cambio el objetivo de *optimizar* las cualidades que definen convencionalmente a un cuerpo como femenino.

Ahora bien, el cometido de la optimización de la apariencia corporal femenina se reconoció subordinado a la consecución del bienestar subjetivo integral de la paciente. La adopción de un concepto ampliado de salud “biopsicosocial” resultó pues central en la redefinición del funcionamiento de la cirugía estética en tanto dispositivo de normalización (Córdoba, 2017). Desde sus orígenes como práctica médica moderna, esta especialidad había funcionado conforme a una racionalidad terapéutica de carácter homogeneizador. Tal como lo ha formulado el historiador Sander Gilman (1998), el mandato que desde el comienzo movilizó la labor de los cirujanos plásticos ha sido “embellecer el cuerpo para curar el alma”.

⁴ Estas técnicas incluyeron el intento de aumentar el volumen de los pechos a través de la inyección de sustancias como grasa o silicona, o del implante de esponjas de materiales orgánicos y sintéticos. En no pocas ocasiones, las consecuencias para la salud de las pacientes fueron lamentables: las sustancias inyectadas tendían a migrar, formando nódulos en distintas partes del cuerpo, mientras que el tejido mamario frecuentemente “encapsulaba” a las esponjas, endureciendo los pechos.

Esto se lograba a través de la supresión quirúrgica de la diferencia corporal estigmatizadora, a fin de facilitar la integración social del paciente, procurándole así las condiciones de existencia necesarias para garantizar su salud mental. La intervención quirúrgica era entendida como “un medio para enmascarar el cuerpo, para hacerlo (in)visible” (Gilman, 1998: 22). Sumiéndolo en la homogeneidad física, el cuerpo del paciente dejaba de llamar la atención por su diferencia, pasaba inadvertido y el sujeto era capaz de desenvolverse normalmente en su comunidad.

Esta situación se transforma radicalmente una vez que la racionabilidad terapéutica de la práctica es desplazada por el propósito de la optimización de las cualidades y capacidades personales, en función de un aumento asintótico del bienestar personal integral. Bajo el imperio de un concepto ampliado de salud “biopsicosocial”, en efecto, la cirugía estética comenzaría a reivindicar sus credenciales como una tecnología de autotransformación y autoafirmación de sí.

La labor del cirujano plástico ya no consistirá tanto en *suprimir* la diferencia corporal del paciente -adecuando su apariencia a una norma general homogénea-, sino más bien en *interpretarla*, efectuando en consecuencia las modificaciones necesarias para permitirle una expresión más fiel de la propia identidad “interior”. Así pues, en la medida en que todas las intervenciones del cirujano plástico se consideran apropiadas para permitir la expresión de la identidad “auténtica” (Heyes, 2007), la distinción valorativa entre procedimientos estéticos motivados por la vanidad y procedimientos reconstructivos motivados por una genuina necesidad médica, en la práctica, pierde su sentido.

El dispositivo de la cirugía estética inscribió su funcionamiento en un régimen de subjetivación de carácter personalizador. Los dos procedimientos emblemáticos de la especialidad ilustran claramente esta transformación histórica. Hasta la década del ’70, por cierto, la rinoplastia y el aumento mamario fueron prácticas que respondieron a una lógica homogeneizadora, reproduciendo regularmente un mismo patrón de nariz y de tamaño y forma de los pechos en todxs lxs pacientes (Macgregor, 1974). Esto comienza a cambiar a partir de los años ’80, hasta llegar a nuestros días, en que la excelencia del cirujano plástico se juzgará en virtud de su habilidad para determinar “lo que mejor le queda” a cada paciente con arreglo a sus particulares rasgos corporales y de personalidad (Pasik, 2010).

La transformación histórica de la cirugía estética desde un dispositivo de normalización con efectos homogeneizadores, hasta su actual funcionamiento como un dispositivo de personalización cuyos efectos apuntan a la autoafirmación subjetiva, se inscribe a su vez en un cambio más general en el campo de la medicina. La emergencia del ideal del bienestar integral (*wellness*)⁵ consagra un modelo comercializado de prestación de servicios de salud, cuyo corolario es la legitimación cultural del consumismo médico. En este marco, la práctica de la cirugía estética se erige como la forma paradigmática de lo que se ha denominado “medicina del estilo de vida” (*lifestyle medicine*)⁶ (Pitts-Taylor, 2007).

El discurso del bienestar, en fin, proyecta una visión holista de salud entendida como un estado integral que contempla tanto la mente, el cuerpo como el espíritu. Esta es la promesa de la “medicina del estilo de vida” en general, y de la cirugía estética en su actual modo de funcionamiento en particular. Ahora bien, bajo la beatitud de esta imagen del bienestar subjetivo integral que consagra el ideal de la nueva era, lo que subyace es el sordo malestar de una subjetividad que es coaccionada a la optimización incessante de sus capacidades y cualidades para mantenerse competitiva en los distintos mercados de la era neoliberal.

CONSIDERACIONES FINALES

Este capítulo se ha montado sobre la tesis de que la ampliación del concepto salud en términos de bienestar integral y subjetivo es efecto e índice de un desplazamiento sociohistórico en el modo como nos relacionamos con el significante salud y por ende con nuestros cuerpos y nosotrxs mismxs (Deleuze, 1991).

Para fundamentarla, recurrimos a un entramado conceptual que articula los conceptos deleuzianos de sociedad de control, molde y

⁵ El sentido anglosajón de este concepto lo aclaramos en el apartado de las conclusiones.

⁶ La “medicina del estilo de vida” es una rama de la medicina que ha surgido en los EE.UU. en el siglo XXI. Involucra el despliegue de distintos abordajes terapéuticos con el propósito de prevenir, tratar y, en ocasiones, revertir los desórdenes crónicos causados por el estilo de vida de lxs pacientes. Sus ámbitos de competencia incluyen la nutrición, la actividad física, el consumo de tabaco y alcohol, la gestión del stress, el sueño y las relaciones sociales y afectivas (www.lifestylemedicine.org). En la medida en que su objetivo no es el tratamiento de estados patológicos críticos, sino la optimización de la calidad de vida, su lógica inevitablemente obedece a un modelo comercializado y privado de prestación de servicios médicos.

modulación y la teoría roseana sobre la empresarización de la vida. Asimismo, presentamos las condiciones de posibilidad para la emergencia de una salud pensada en términos proactivos. Ésta se ancla principalmente en mutaciones acaecidas en el ejercicio de la práctica médica así como en la redefinición de las potencialidades de la materialidad corporal a partir de los avances tecnológicos producidos en las esferas de la biotecnología y biomedicina.

La ampliación del concepto salud extendió el dominio de la medicina hacia las esferas del cuidado personal y de la apariencia física. Ello legitimó a la cirugía estética, previamente desprestigiada por cuanto no se atenía a la función principal que el escenario moderno asignaba a la práctica médica, vale decir, la curación de la enfermedad. En consecuencia, la salud concebida en término biopsicosociales inaugura un espectro optimizador para esta práctica médica, consagrándola como una tecnología de autotransformación corporal y de autoafirmación subjetiva. Ello tiene un efecto directo sobre la labor del cirujano, quien pasa de ser un técnico que interviene en la apariencia física de sus pacientes con arreglo a una norma corporal homogénea, a ejercer como intérprete de la identidad “auténtica” del paciente en función de conformar su apariencia a dicho ideal singular.

Esta ampliación del concepto de salud obedece al nuevo paradigma promulgado por la Organización Mundial de la Salud. Nos interesa destacar el carácter ambivalente de ese concepto, en cuyo seno convergen, como hemos mostrado a lo largo de nuestra argumentación, lógicas contrapuestas y complementarias. Por un lado, advertimos un dominio reactivo, el cual se ocupa de un conjunto de acciones directamente relacionadas con la curación y prevención de enfermedades. Por el otro, señalamos como innovación en la definición de la OMS la prolongación y ampliación del dominio biomédico de la salud hacia el horizonte positivo de la optimización corporal y mental del sujeto sano.

El espectro de propiedades y acciones que competen a esta dimensión proactiva del bienestar integral se encuentra representada a través del significante *wellness*. El *wellness* refiere, más que a un estado orgánico del cuerpo, a un estado del ser. Es tanto un sentir como una apreciación subjetiva (Sointu, 2012; Papalini, 2014). En este sentido, podemos afirmar que el molde disciplinario de la salud biomédica se ha plegado a la consistencia fluida e influenciable del *wellness* y de una salud holísticamente concebida.

Sointu (2005) advierte que la pregnancia de este término en la cultura popular, más que vincularse con la producción de un estado de salud fisiológico amparado por el saber de la medicina, es efecto del modo como este discurso reproduce determinadas normas sociales que han adquirido dominancia en las últimas décadas. En un mundo donde la vida es progresivamente entendida a través de la metáfora de la conexión y del agenciamiento individual, la oferta de un estado holístico y modulable que opera a través de la interconexión de esferas, donde el cuerpo y la mente se entrelazan de forma armoniosa y equilibrada, atribuye a una población específica, particularmente de clase media, un conjunto de recursos para navegar las agitadas aguas de un capitalismo que se presenta cada vez más adverso e incierto para los capitaneos de sí.

Lxs ciudadanxs del presente, liberadxs de las dependencias y protecciones propias de un Estado Benefactor, y arrojadxs a los caprichos del mercado, debemos afrontar los avatares de nuestra existencia y achaques de nuestros cuerpos en soledad, responsablemente. Por ello es tan importante cuidar, mantener, optimizar los propios recursos corporales así como programar y reprogramar el propio futuro vital. A diferencia de las prácticas de salud en las sociedades disciplinarias, que se sustentaban en un ideal común relativamente homogéneo, lo que distingue las dinámicas de intervención corporal actuales es su individualización, singularidad y diferenciación obligatoria (Costa y Rodríguez, 2010: 167). Rose (2007b), describe esta mutación histórica como un pasaje de una medicina de la normalización hacia una de la *personalización*.

Antes se recurrió a las intervenciones médicas para curar patologías, rectificar lo que era considerado por generalidad una desviación del funcionamiento deseable, o bien propiciar estrategias políticas que posibiliten cambios en las formas de vida de la población. Ahora lxs destinatarixs de esas intervenciones son consumidorxs que toman la decisión de acceder a ellas sobre la base de deseos que pueden parecer triviales, narcisistas, hasta irracionales, no definidos por una necesidad médica real, sino por el mercado y la cultura de consumo.

Ahora bien, contrariamente a lo que auguran las imágenes que exhiben las publicidades de productos que ofrecen promesas de bienestar y felicidad, este modo de entender la salud antes que empoderar al individuo y la población, nos inunda de informaciones improcesables,

de esfuerzos incesantes, nos agobia con responsabilidades imposibles y expectativas irrealizables, y nos sumerge en estados de ansiedad incontrolables. Tal vez reconociendo la imposibilidad de las exigencias y promesas a los que nos someten las imágenes y los discursos de la *salud perfecta* (Sfez, 2008), nos sea dado imaginar otro modo de relación con nosotrxs mismxs y nuestros cuerpos, capaz de hacer de nuestras enfermedades y experiencias de malestar pura potencia colectiva y resquebrajar los muros de un pensamiento que nos produce desde la falta y la debilidad.

Bibliografía

- Amstrong, D. (1995) “The rise of surveillance medicine”, *Sociology of Health and Illness*, pp. 393-404.
- Canguilhem, G. (1978) *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Córdoba, M. (2017) “Transformaciones históricas de la cirugía estética como dispositivo de normalización”, *Athenea Digital*, Vol. 17, No. 1, pp. 57-78.
- Corbin, C. B. y Pangrazi, R. P. (2001) “Toward a uniform definition of wellness: A commentary”, *President’s Council on Physical Fitness and Sports Research Digest*, vol.15, No. 3, pp. 1-8.
- Costa, F. y Rodríguez, P. (2010) “La vida como información, el cuerpo como señal de ajuste: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal”, en Lemm, V. (ed.) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 151-173.
- Deleuze, G. (1991) “Posdata sobre las sociedades de control”, en Ferrer, C. (ed.) *El lenguaje libertario II. Filosofía de la protesta humana*, Montevideo: Editoriales Nordan - Comunidad Caparrós, pp. 15-23.
- Constitución de la Organización Mundial de la Salud (2005). Disponible en: http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf
- Foucault, M. (2005) *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Gilman, S. L. (1998) *Creating Beauty to Cure the Soul. Race and Psychology in the Shaping of Aesthetic Surgery*, Durham: Duke University Press.
- _____(2001) *Making the Body Beautiful. A Cultural History of*

- Aesthetic Surgery*, Princeton: Princeton University Press.
- Haiken, E. (1997) *Venus Envy. A History of Cosmetic Surgery*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Heyes, C. (2007) *Self-Transformations. Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, New York: Oxford University Press.
- Landa, M. I. (2014) “De cuerpos moldeables a vida modulables: la invención del estado saludable como bienestar”, en *Coloquio International sobre Gubernamentalidad y Biopolítica*, Salta. (inédito)
- Macgregor, F. C. (1974): *Transformation and Identity. The Face and Plastic Surgery*, Nueva York: Quadrangle/The New York Times Book Company.
- Papalini, V. (2007) “La domesticación de los cuerpos”, *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, Año 4, No. 1, enero-abril, pp. 39-53.
- _____ (2014) “Culturas terapeúticas: de la uniformidad a la diversidad”, *methaodos. revista de ciencias sociales*, Vol. 2, No. 2, pp. 212-226.
- Pasik, D. (2010) *Hacerse. El viaje de una mujer en busca de la cirugía perfecta*, Buenos Aires: Grijalbo.
- Pitts-Taylor, V. (2007) *Surgery Junkies. Wellness and Pathology in Cosmetic Culture*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rose, N. (1992) “Governing the Enterprising Self”, en Heelas, P. y Morris, P. (eds.) *The Values of the Enterprise Culture: The Moral Debate*, London: Routledge, pp.141-164.
- _____ (2001) “The Politics of life itself”, *Theory, Culture & Society*, Vol.18, N° 6, pp.1-30.
- _____ (2007a) *The politics of itself: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2007b) “Beyond Medicine”, *Lancet*, Vol. 369, pp. 700-701.
- Sfez, L. (2008) *La salud perfecta. Crítica de una nueva utopía*, Prometeo: Buenos Aires.
- Smith Maguire, J. (2008) *Fit for consumption. Sociology and the business of fitness*, Nueva York: Routledge.
- Veblen, T. (2006) *Conspicuous consumption*, Nueva York: Penguin Books-Great Ideas.
- Sointu, E. (2005) “The rise of an ideal: tracing changing discourses of wellbeing”, *Sociological Review*, Vol. 52, No. 2, pp. 255-274.

- _____. (2012) *Theorizing Complementary an Alternative Medicines. Wellbeing, Self, Gender, Class*, London: Palgrave Macmillan.
- Ziguras, C. (2005) *Self-care, personal autonomy and the shaping of health consciousness*, Canada: Routledge.

Carrerxs: la confesión de un cuerpo. Biografía crítica del orden neoliberal

141

Alejandra Ciuffolini (Colectivo de Investigación
“El llano en llamas”, UNC, Argentina)
Fidel Azarian (Colectivo de Investigación
“El llano en llamas”, UNC-CONICET, Argentina)

*No. El mundo no susurraba.
¡¡El mundo gri-ta-ba por la boca
desdentada de ese hombre!!*
Clarice Lispector

INTRODUCCIÓN

Lxs recuperadorxs de residuos urbanos se volvieron visibles en Argentina tras la crisis de 2001, cuando lxs cartonerxs se constituyeron en el testimonio del hambre, la pobreza, el desempleo y la precarización laboral que asolaban al país. En ese escenario de crisis económica y social, corolario de más de una década de reformas y programas de corte neoliberal,¹ el trabajo en la calle se planteó para muchxs como una alternativa a la falta de empleo, a su inestabilidad, o un complemento de los insuficientes ingresos percibidos (Vergara, 2011). Esto no significa que la recuperación de residuos sea una novedosa estrategia de supervivencia

1 Nos referimos a políticas macroeconómicas como las reformas administrativas, las leyes de flexibilización laboral, las privatizaciones, la desregulación de algunas industrias, entre otras, que indujeron una mayor mercantilización de las relaciones sociales. En términos de Gago (2014), en este pasaje aludimos al “neoliberalismo desde arriba” como fase del capitalismo que se inició en las últimas décadas del siglo xx, con distintas intensidades y variaciones según los contextos, e implicó una reestructuración fundamental de la relación Estado-sociedad. En Argentina, la crisis del año 2001 hizo manifiesta la imposibilidad de continuar con políticas de exclusión implementadas durante la década del noventa, que significaron una reconfiguración dramática de la relación Estado-sociedad. Ciento es que tales transformaciones son la condensación de un proceso de larga data que -con marchas y contramarchas- comienza con la dictadura militar del año 1976 y en líneas generales implicó el disciplinamiento violento de la participación política y social, la transferencia de recursos públicos al sector privado empresarial -consolidación del *establishment* industrial nacional- y el fortalecimiento del sector financiero con alta dependencia del mercado internacional. Es a través de estos canales que se operó la introducción de la racionalidad empresarial al interior del Estado y la colonización por parte del sector privado de áreas otrora ajenas a su incumbencia.

que lxs pobres en Argentina hayan aprendido a comienzos de siglo; de hecho, hay investigaciones históricas que demuestran que la actividad de recuperar residuos tiene sus antecedentes en prácticas coloniales (Schamber, 2011) y también trabajos que dan cuenta de la existencia de hasta cuatro generaciones de familias de carrerxs² en algunos barrios populares de la ciudad de Córdoba (Bermúdez, 2011).

En este artículo reconstruimos el devenir de lxs trabajadorxs carrerxs en el orden neoliberal. Nuestro análisis se dispone sobre el relato autobiográfico de un miembro de la Cooperativa de carreros “La Esperanza”, a quien llamaremos “Chacho”, hombre de cincuenta años. La Cooperativa nació a finales de 2010 y es actualmente la asociación de carrerxs más numerosa y con mayor peso político de la ciudad: nuclea alrededor de mil carrerxs de distintos barrios cordobeses.

Las cooperativas de carrerxs se fueron constituyendo en el marco del avance de las empresas privadas en el circuito de recolección y tratamiento de los residuos sólidos urbanos y de la implementación de programas públicos que desplazan a lxs carrerxs de los sectores más ventajosos, relegando su actividad a las periferias (Azarian, 2015). En este contexto, “La Esperanza” emerge como un espacio de lucha por el trabajo y el debido reconocimiento de derechos que se vinculan con él.

El presente artículo se organiza a partir del testimonio de vida de “Chacho”.³ Su historia contada en primera persona se presenta aquí

² El trabajo con residuos en la calle reconoce variadas manifestaciones: cartoneros, carrerxs, cirujas, entre otros. La principal diferencia radica en la modalidad de trabajo: el del “cartonero” es un trabajo selectivo, el único material que recoge es el cartón y por eso mismo suelen tener circuitos de recolección predeterminados. El “ciruja” recolecta todo tipo de materiales, pero realiza su trabajo a pie, por lo general, en basurales a cielo abierto. El trabajo del “carrero” es más complejo, supone una interacción entre el caballo y el ser humano para realizar la carga de materiales. Lxs carrerxs recolectan cartón pero también otros materiales, como escombros y podas.

³ Nos propusimos trabajar con instrumentos metodológicos que pudieran registrar el discurso del entrevistado y abordarlo sin violentar su propia estructura de enunciación. En este sentido la entrevista se exhibe como la técnica idónea para la construcción de los datos. El registro de las entrevistas se efectuó en soporte digital; dicho procedimiento siguió pautas convencionales de transcripción con el objetivo de trasladar al texto del modo más fiel posible la voz del entrevistado. Se siguen las recomendaciones advertidas por Oxman (1998) y se elaboran los siguientes códigos: “EO”, entrevistado; “ER”, entrevistador; “(-)”, interrupciones en la enunciación; “...”, significa un silencio breve; las palabras en mayúscula representan tonos elevados, y otras aclaraciones de la entrevista se efectúan entre paréntesis.

como un discurso con entidad propia (cabe aclarar que -por razones de extensión- sólo se ofrecen extractos de la entrevista). Sobre este relato se desarrolla nuestra crítica a la razón neoliberal de gobierno. Por lo tanto, el texto se estructura en el juego abierto entre ambos discursos, dejando expresamente visible el hiato entre ellos.

Otro punto a aclarar respecto a la biografía es que su condición de narrativa expone una reconstrucción del tiempo a partir de fragmentos: es una operación del presente que no se pretende como una cronología exhaustiva, sino que desafía el orden lineal de una vida, esa ilusión teleológica. La biografía es siempre testimonio de un instante irrepetible, y es por lo tanto posible de ser dispuesta de una manera diferente en otro contexto y tiempo.

Ahora bien, ¿por qué tomar el relato de una vida para explorar el momento presente? Primero, porque lo que se pretende es un cambio de registro en el análisis del orden neoliberal. Explorar su dinámica a partir de la singularidad de una vida permite dar cuenta de las modulaciones que las racionalidades políticas producen en las subjetividades, incluyendo el registro más sensible de las experiencias de lucha.

Segundo, si bien las entrevistas tienen un tono etnográfico y han sido transcriptas textualmente para su análisis, nuestra mirada no busca describir las minuciosidades de la historia de vida, sino hacer del testimonio el soporte imprescindible para pensar y abstraer lo que aparece como movimiento histórico que marca los cuerpos y las subjetividades. En ese sentido, entendemos que el neoliberalismo como racionalidad de gobierno -más que un fenómeno del presente- es un largo proyecto en fuga.

Tercero, cuando el análisis se focaliza en lo singular de una vida puede visibilizarse el solapamiento, la intersección y el conflicto entre la nueva razón de gobierno y otras racionalidades políticas que la preceden y la tensionan. Es por eso que un cuerpo y una vida en resistencia constituyen una instancia de crítica radical a los dispositivos neoliberales de gobierno emergentes en la actualidad.

El presente trabajo se estructura en tres apartados. En primer lugar presentamos nuestra perspectiva de estudio del neoliberalismo, explicitando supuestos teóricos y situando el análisis en la realidad histórica local. En un segundo apartado, exponemos las principales transformaciones que el neoliberalismo produjo en la gestión de la pobreza, el trabajo y la criminalidad. En el tercero, analizamos las resis-

tencias que se oponen a esas formas de gobierno neoliberales a partir de la singularidad de la experiencia del trabajo en el carro. Por último, reflexionamos sobre el aporte que pretendemos hacer desde este espacio de pensamiento a los debates actuales en torno al neoliberalismo.

EL NEOLIBERALISMO COMO FORMA DE VIDA Y DE GOBIERNO

El neoliberalismo remite a un conjunto de saberes, técnicas y prácticas de poder que convergen en un programa de gobierno, cuyo objetivo estratégico apunta a la decodificación en clave económica de cuento comportamiento social exista (Foucault, 2007). En *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, De Lagasnerie (2015) propone una grilla de análisis del neoliberalismo que nos permita asirlo en su singularidad, en su profunda vocación de transformación social. En ese sentido afirma que el neoliberalismo no es una realidad económica y social dotada de materialidad y objetividad, sino más bien una utopía, un horizonte de aspiración, un proyecto de vida, una racionalidad en fuga, en permanente renovación.⁴ La densa complejidad de procesos que lo constituyen, su despliegue desigual en distintos sectores de la sociedad, su frecuente confusión o solapamiento con otras racionalidades políticas, son todos elementos que hacen a una lectura opaca de la transformación radical que se está produciendo bajo este diagrama de poder.

La implantación de la racionalidad neoliberal como sustrato del orden social se produjo en nuestro país a partir de lo que para la teoría liberal implica dos contrasentidos: la “libertad autoritaria” y el “neoliberalismo-constructivista”. Ambos marcan el específico derrotero del despliegue neoliberal, en tanto la libertad que enuncia el primer par es estrictamente la libertad de mercado, que tiene primacía sobre la libertad política; y el segundo binomio propone la transformación de la estructura social a partir de un diseño de intervención de arriba

4 De Lagasnerie (2015) se pregunta por las posibilidades de emergencia de una teoría crítica radical y de una práctica política emancipadora en tiempos neoliberales. Su punto de partida son los cursos que dictó Michel Foucault en el Collège de France a fines del 1978 y principios del 1979, publicados como “Nacimiento de la biopolítica”, donde define al neoliberalismo como una forma de gobierno de la vida, “como una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especie de foco utópico siempre reactivado. Es también un método de pensamiento, una grilla de análisis económico y sociológico” (2007: 254). Esta línea de investigación sobre neoliberalismo es la que nos proponemos continuar en el presente artículo.

hacia abajo.⁵ Tal empresa *sui generis* -la de construir una estructura social concebida racionalmente- sólo pudo efectivizarse a partir de un disciplinamiento social criminal, que implicó un profundo proceso de descolectivización y afectó tanto a organizaciones sociales de base como a partidos políticos y sindicatos.

En Argentina, la racionalidad neoliberal se configura como un ideario articulado de modos muy diferentes a lo largo de casi cincuenta años. Se fue gestando con el enlace neoliberal-conservador que dio el Golpe de Estado de 1976 para garantizar el ejercicio de la libertad económica. Desde aquel entonces, esta racionalidad ha tenido modulaciones, puntos de inflexión, desplazamientos, pero se ha mantenido como el sustrato racionalizador del orden social. Su despliegue tuvo continuidad en el período democrático -con mayor o menor intensidad según los gobiernos-,⁶ en un devenir conflictivo que se expresó en crisis político-económicas profundas y en el desmantelamiento de la solidaridad social. Enfocado dicho proceso desde la biografía de nuestro entrevistado, se transparentan dinámicas sociales que permanecieron en un segundo plano para lxs científicas políticas críticxs hasta entrados los años noventa.⁷

5 En una entrevista realizada en 1981, dice Von Hayek: “Popper y yo estamos de acuerdo en casi todos los respectos. El problema es que no somos neoliberales. Quienes así se definen no son liberales, son socialistas. Somos liberales que tratamos de renovar, pero nos adherimos a la vieja tradición, que se puede mejorar, pero que no puede cambiarse en lo fundamental. Lo contrario es caer en el constructivismo racionalista, en la idea de que se puede construir una estructura social concebida intelectualmente por los hombres, e impuesta de acuerdo a un plan, sin tener en consideración los procesos culturales evolutivos” (Cawdell y Montes, 2015: 121-122).

6 El orden neoliberal se configuró de tal manera con la dictadura militar que fue la base sobre la cual se asentaron los gobiernos democráticos que la sucedieron. En ese marco pueden comprenderse las crisis económicas que se produjeron durante el gobierno de Alfonsín y anticiparon el final de su mandato, la restructuración dramática del Estado y el mundo del trabajo con el menemato, el trágico final del gobierno de la Alianza con el estallido social de 2001, los límites de los gobiernos kirchneristas en su capacidad de reformar el Estado y fijar las reglas del juego económico, etc. Desde la vuelta de la democracia, el sector económico que más se ha ampliado y consolidado ha sido el capital financiero y extractivista, hasta el punto de haberse fusionado con el poder político en la actual gestión de Macri.

7 Desde los años setenta, las líneas de investigación privilegiadas por la ciencia política argentina tuvieron como objetos de estudio a los gobiernos autoritarios, las formas represivas y la criminalidad estatal, las demandas de las organizaciones de derechos humanos, el régimen democrático y su consolidación, el sistema electoral, la teoría de los partidos políticos, las crisis económicas y las políticas que se implementaron para superarlas, entre otras (Boulcorf, 2012).

EO: Porque el poder está acompañado de la fuerza y la fuerza criminal, asesina, es la que domina y somete.

EO: Me parece que hoy los obstáculos para que no crezcan las cooperativas, las masas organizadas, con ganas de laburar, son los empresarios que reducen todo a que de un espacio coma uno solo, de un gran espacio. Porque una empresa, de una empresa tendría que comer muy bien toda la empresa.

EO: Y antes, antes se tocaba el tema de que con carro había que trabajar, sí, pero que en la brevedad, en el 2008, había que buscar otro medio de trabajo. Y bueno, nosotros hicimos hincapié en el reciclado y nunca se nos escuchó con 20 proyectos que presentamos a la municipalidad, a la provincia... Esto de los servidores urbanos nosotros lo tiramos como una propuesta alternativa para ir sobrellevando un ingreso más porque el carro era (-), empezó a ser perseguido por las animalistas.⁸

EO: Las disputas de un interés, es porque hoy, hoy la plata es la que está sobre todas las cosas”.

El proyecto neoliberal consiste en incorporar todo sector social a un entramado mercantil. El objetivo estratégico ha sido introducir el principio de mercado como regulador de la sociedad, operación que se traduce en la proliferación de mecanismos de normalización y disciplinamiento de la sociedad basados en la competencia (Foucault, 2007). El deber del Estado no se define como en la teoría liberal clásica en términos de una abstención, una no intervención en el proceso económico, sino más bien como una acción permanente en beneficio del proceso económico. Ya no se trata de “gobernar en el mercado”

8 En un contexto de criminalización de la pobreza, lxs carrerxs tienen un problema adicional: en los últimos años, surgieron organizaciones que luchan por eliminar la tracción a sangre animal. En Córdoba, la principal organización protectora de animales es la Fundación Sin Estripos, que promueve el secuestro judicial de los caballos y la criminalización de los carreros (Azarian y Piumetto, 2016). En el discurso de nuestro entrevistado, dichas organizaciones son llamadas “animalistas” en un sentido despectivo, ya que los carreros cuestionan el reduccionismo desde el cual enfocan la problemática animal: con un sesgo clasista y racista, ya que denuncian el maltrato que hacen lxs pobres de los caballos pero nada dicen de la mercantilización y explotación animal que supone el capitalismo, que produce, a todas luces, una cultura especista.

sino de “gobernar para el mercado”. La tarea del gobierno es organizar la sociedad según los mecanismos de mercado, esto es, someterla a la dinámica competitiva de las empresas; “se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad” (Foucault, 2007: 186).

La lógica de la empresa se ramifica hacia todas las esferas de la vida social y coloniza a la vez que produce la subjetividad del “libre” trabajadorx y consumidorx. El *homo economicus* neoliberal acepta las reglas del juego y actúa de acuerdo con ellas, por esta misma razón puede autogobernarse y ser gobernado por otrxs. Dado que responde a las variaciones del medioambiente, es posible gobernarlx mediante el control de ese medio, de sus peligros, de sus accidentes y sus promesas (Foucault, 2007). En ese sentido, podemos decir que en el orden neoliberal nos enfrentamos a una política pura y estrictamente “medioambiental”.

DESPLAZAMIENTOS EN LA GESTIÓN NEOLIBERAL

DE LA POBREZA, EL TRABAJO Y LA CRIMINALIDAD

La idea de que los mecanismos competitivos del mercado deben extenderse a toda la sociedad para cumplir su rol regulador lo más ampliamente posible implica una profunda revolución en las dinámicas de la solidaridad social. A raíz de esta transformación, emergen una serie de discursos que redefinen la representación de lxs sujetxs excluidxs y sus vínculos en el espacio social.

EO: Era normal, había una comunión entre los vecinos y los carreros, que los estaban esperando. Y cuando muchas veces llegábamos media hora temprano, nos preparaban un balde-cito de agua, un poco de agua fría para empezar a hacer una changa. Había una comunión entre el vecino y el carrero. (...) Pero de golpe apareció todo ese discurso donde la gente empezó a mirar más el caballo que a la persona. Y bueno, yo eso trato siempre de que las personas esas que nos conocieron a nosotros en una calidad de trabajadores no se olviden que hemos sido trabajadores porque seguimos siendo trabajadores y no hemos migrado porque no hemos podido de este rubro que es el carrero, pero también se nos ha pegado porque es lo único que tenemos como para subsistir sin delinuir.

Si bien podríamos decir que la racionalidad neoliberal promueve la diversidad y tolera las prácticas minoritarias, esa lógica no tiene un alcance general, su límite lo constituyen las clases populares. Respecto de ellas, un novedoso conjunto de discursos se articulan en un dispositivo que conjuga instrumentos disciplinarios y tecnologías de control y se ejerce sobre la vida de lxs pobres, su trabajo, su cultura, sus posibilidades de acción y circulación en la ciudad.

EO: Porque hay un interés común, de las asociaciones protecciónistas de animales, están disfrazadas de protecciónistas y lo único que tienen es bronca a los pobres porque no saben enfrentar, convivir, ni estar cerca, ni nada así que (-).

EO: Si le preguntaría a una animalista “¿usted me puede decir por qué hay tantos pobres en la Argentina?”, me va a decir “porque son vagos y no quieren trabajar” (...). Capaz que pase un camello por el ojo de una aguja y no un trabajador tenga un trabajo digno. Yo ya metaforicé la biblia.

EO: (...) el rico no se va a dignar nunca a convivir con el pobre. Y el pobre sí se digna, sí se anima a vivir con el rico. Hoy es esta realidad. Nosotros buscando meternos más adentro de la bolsa de basura. En vez de ir a buscar a la casa de ellos lo que ellos tienen. Y bueno, eso es lo que muestran en nombre del pobre, muchos pobres prefieren morirse de hambre y no ir a despojar al rico que tienen lo que le corresponde a ellos quizá.

En el orden neoliberal, las desigualdades sociales no son un problema en sí mismo. Para esta racionalidad, la igualdad no sólo es imposible, sino también indeseable, ya que cada cual ocupará el lugar que se supo ganar. La especificidad de la sociedad neoliberal es su heterogeneidad y, por lo tanto, de lo que se trata es de administrar y optimizar las diferencias. Atrás queda esa gestión social de la pobreza por parte del Estado de Bienestar que -reconociendo la desigualdad social- se proponía elaborar mecanismos e instituciones destinadas a igualar a los ciudadanos. En otro sentido, el gobierno neoliberal gestiona diferencialmente las desigualdades y así redefine los sentidos de campos tan sensibles como la pobreza, el trabajo y el delito.

eo: Bueno, ellas [las protecciónistas de animales] se encargaron de mostrar en la sociedad, de infundir en la sociedad que éramos delincuentes porque andábamos en carro. Y no, la sociedad no compró eso nunca, solamente se apena de que si hay un caballo que muera en la calle, qué se yo. Como también muere baleado un chico que está tomando una coca, como también mueren en los hospitales personas por falta de recursos y hay que eutanasearlo porque es más fácil, más barato para el Estado por ser carente de recursos. Y esas discusiones las empezamos a instalar porque nosotros percibíamos y sabemos percatarnos también de cosas (-), que no tenemos derechos solamente por ser pobres (...). Nosotros hacemos una movilización, un reclamo por trabajo; transfiguran que somos unos vagos. Si vamos a pedir un bolsón de mercadería, eso está bueno porque nos dicen compañeros, nos dicen co-religionarios. Entonces no sabemos de esas discusiones, no las aceptamos de ir al clientelismo, ninguna cosa. Creemos y reconocemos y valoramos que somos trabajadores. Y cuando uno es trabajador no baja los brazos.

La racionalidad neoliberal opera una significativa transformación sobre el mundo del trabajo, sobre su centralidad como estructurador de la vida individual y colectiva. Con la destrucción y la reestructuración neoliberal de los sistemas de protección social y la proliferación de relaciones laborales temporales y cada vez más precarias, se degradan también las posibilidades de organización de la vida con arreglo a las categorías laborales (Lorey, 2016). Pero este movimiento general se particulariza respecto de determinadas labores, que se desplazan del campo del trabajo para entrar en el registro de lo delictual, de lo éticamente reprobable, de lo ominoso, etc.

A su vez, se produce un cambio en las representaciones sociales sobre lo criminal y por lo tanto en la significación de lo que es un crimen en relación con la ley. El crimen se convierte en algo más que una conducta ilegal. Las técnicas de control social neoliberales no necesariamente se sustentan en una ley, ya que las infracciones no siempre asumen la forma de un tipo delictivo como la entiende el derecho penal común. De hecho, en estos últimos años, han sido los Códigos de Faltas los dispositivos de criminalización de todas aquellas conductas

que amenazan al orden neoliberal. Actualmente, es la contravención la figura a través de la cual se ejerce la violencia institucional, lo que ha dado lugar a un ejercicio ilimitado del poder de policía.

EO: Los jóvenes anhelan, anhelan pero ven todo lejos porque lo único que tienen es opresión para trasladarse. Hay chicos que han dejado los estudios porque han sido llevados presos como delincuentes cuando tienen su carpeta. Hay chicos que han estado esperando un patrón en la vereda y lo han llevado detenido, imputado, de la misma casa por merodeador. Así que, pierden los valores y han sido, no expulsados, HAN EMIGRADO por falta de recursos para seguir sosteniéndose en los estudios...

Así, se configura un Estado Policial, que asume casi exclusivamente la función de mantener a raya a los sectores potencialmente peligrosos, es decir, lxs pobres en general, y a quienes pueden todavía organizarse y resistir en lo concreto y en lo cotidiano (Ciuffolini, 2017). El espacio en general -y la ciudad en particular- es lo que se regula y se gestiona en el orden neoliberal. Al respecto, Foucault afirmaba que el objetivo de los mecanismos de seguridad urbanos era “organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda” (2006: 38).

Esta forma de control social asegura la nueva dinámica de la reproducción del capital, que parte de la crisis como una condición estructural -ya no se trata sólo de una coyuntura que abre el paso a un nuevo modo de acumulación- y habilita la apropiación de lo público y lo común, volviéndose indistinta la mera vida de la vida productiva. Asistimos a un capitalismo cada vez más extractivo, siendo la circulación en el espacio público, la naturaleza y los cuerpos las vías renovadas de sustracción de valor y, en consecuencia, las superficies a diagramar por la razón neoliberal.

RESISTIR, TRABAJAR Y VIVIR EN EL CARRO

Frente a la criminalización y la exclusión, lxs carrerxs oponen un contra-discurso que organiza una cantera de argumentos provenientes de la historia y la tradición, que remiten a instituciones hegemónicas bajo el

Estado de bienestar, hoy puestas en crisis por el modo de producción posfordista. El anclaje del discurso de la resistencia es una cultura popular propia de nuestro país, configurada históricamente por la familia, la iglesia y el peronismo. Lo que allí se enuncia como deseable se esgrime a partir de la figura antimaterialista y antiutilitarista de la persona, que enlaza una retórica claramente cercana al personalismo cristiano inscripto en el paradigma del derecho moderno. Así, la lucha social se configura en una intersección entre lenguajes económicos, morales, jurídicos, biológicos y psicológicos. En esta gramática, la política y la ética abrevan en un discurso en el cual las palabras afectan a las prácticas en el proceso de constitución de lo colectivo.

EO: Es sentirse vivo y una persona, eso es trabajo. Porque si no, lo contrario, siempre digo yo, ya adopté una frase: “si no tenemos trabajo nos declaramos enfermos nosotros”. Y eso es trabajo, es la dignificación de un ser humano, me parece, por el sistema de cómo tiene que convivir uno. Si uno no trabaja, es mendigo, es humillado, es avasallado, despojado. En cambio teniendo trabajo uno me parece que es salud, también.

EO: Se enferma porque se acostumbra a vivir de lo dado.... Y que no tiene convicción, ni se convicciona de nada, ni tiene un panorama claro de qué va a ser como persona y de cómo va a criar los hijos, ¿se entiende? Porque muchas veces (-), usted trabajando tiene derechos, no trabajando es como que el Estado le quita eso, “te doy pero vos no tenes derecho”. Hoy en la realidad de las cosas, uno mira a Buenos Aires, mira las provincias del Chaco, Santiago, como son sometidas para sufragar, ¿se da cuenta? El trabajador va si quiere, si no quiere, reclama lo que es justo. En cambio el planista, que digo yo, lo acostumbraron a darle y genera enfermedad, enfermedad psicológica, enfermedad emocional del cuerpo también, porque no estira los huesos nunca para agarrar una pala.

Si en el neoliberalismo se pretende subordinar la racionalidad política (y todos los demás dominios de la sociedad) a la económica, el rol del Estado consiste en afianzar los mecanismos de mercado como reguladores generales de la sociedad. Eso implica una introducción degradada de la lógica empresarial en los segmentos poblacionales

excluidos, a partir de un conjunto de dispositivos -políticas como la Asignación Universal por Hijo, el Programa Ahora 12, Tarjeta Argenta, Programa Jóvenes con más y mejor trabajo- que operan a partir de estándares mínimos de inclusión e interpelan a los individuos desde su lugar de consumidores, dejando atrás la retórica ciudadana y el paradigma político como lugar central de las relaciones Estado-sociedad. En el discurso de nuestro entrevistado, la figura del “planista” descripta como un cuerpo doblegado y débil, remite exactamente a esa dificultad para la constitución de sujetos colectivos que se experimenta a partir de dichas políticas de inclusión.

Así, podemos observar cómo la razón neoliberal produce nuevas formas de individualización, cada vez menos organizables bajo las instituciones tradicionales de la participación política -como los partidos o los sindicatos (Lorey, 2016). Para la racionalidad neoliberal, la fortuna y el éxito son consecuencias de los agenciamientos individuales, del aprovechamiento de las oportunidades y la minimización de los riesgos y, como contracara, también es individual la responsabilidad ante posibles fracasos (Laval y Dardot, 2013). Esta disposición atomizante de la racionalidad neoliberal sólo puede ser conjurada a través de la organización para la batalla política.

En las luchas del presente, las resistencias a estas tendencias fragmentadoras del neoliberalismo no se explican por la inscripción de los sujetos en un mismo programa ideológico/valorativo, sino más bien pueden ser leídas como un gesto urgente de estos últimos frente a procesos de precarización de la vida cada vez más avanzados. En este contexto, las luchas más que un fenómeno son un acontecimiento: las fuerzas que ellas movilizan no obedecen ni a una destinación ni a una mecánica, en tanto exponen una experiencia de singularización de la vida que no se presta a ser extrapolada y mucho menos delegada (Ciuffolini, 2005).

EO: Cinco y cuatro muertos, nueve eran. O sea que quedamos cinco nosotros, y cuatro muertos. Así que (-). Y eso siempre sabe ser una tristeza para mí porque nos sigue pasando eso, siempre se muere un integrante de la familia (...). Yo jugaba con los dos hermanitos míos y de golpe se enfermó uno de los convulsa, después otro de la pata de cabra y de golpe terminó, bueno (-).

EO: Y, soy nacido con los caballos.

ER2: Cuando tu papá laburaba en el carro, ¿vos ibas con él?

EO: Con mi abuela, con la madre de mi papá. Ella me adoraba a mí. Fue hermoso porque, no, mi papá tenía carro pero laburaba tres meses y vivía preso. No, fue tremendo. Y mi abuela, no, mi abuela, la madre de él (-).

ER1: Y, a ver, espera, cómo fueron pasando los años, pero ustedes... ¿los abuelos vivían ya acá en La Lonja? ¿Cuándo vinieron a La Lonja?

EO: Hace 70 años. De Soto, de Soto eran y se vinieron (-).

ER1: Ah, eran de Villa de Soto. ¿Y quién se vino?

EO: Mis abuelos y mi papá y mi mamá.

El trabajo en el carro es una cultura, que se transmite de una generación a otra. Históricamente, se origina con la migración campo-ciudad y se produce en la intersección entre la vida urbana y las prácticas del mundo rural. No es solamente una forma alternativa de vivir el trabajo sino también es una hibridación en la que se reconfiguran los sentidos y las relaciones entre hombre y naturaleza, entre ser humano y animal.

EO: Yo le diría directamente a la gente que está en la oficina que es hermoso trabajar al aire libre. Pero ¿cuál es el problema? Que el que trabaja al aire libre gana poco y el que se sacrifica adentro, porque se sacrifica adentro de una oficina, capaz que le pagan bien pero lo tienen men (-), respira menos aire. Y nosotros estamos llenos de aire puro y (-), y que somos felices también del trabajo que hacemos.

EO: Yo digo que es una cultura y que es una costumbre bastante buena, porque uno vive de lo que la gente tira. Y ahí está la diferencia de que uno vive de lo que la gente se descuida. Ahí se separa, por eso esa sabe ser la discusión mía “no somos delincuentes, somos laburantes”.

EO: Mire, tantos carros y tantos caballos por mi vida que (...) Le compré un caballo a un hombre que a la noche lo extrañaba y en vez de comprármelo de nuevo o que se lo devuelva, me lo robó. Se lo iba llevando a la casa y lo agarré justo en el camino: “¿Por qué me haces esto? Me lo vas robando al caballo”. “No”, me dice, “lo extrañaba”. “Bueno, dame el otro caballo y listo”.

El carro es el legado de padres a hijos, es más que una herencia y un trabajo para sobrevivir: es la trasmisión de una cultura que incluye una comunidad de seres vivos. Es en sí mismo un modo de resistencia frente al contrato y el intercambio interindividual, a partir de valorar otros tipos de relaciones humanas y no humanas, afectos interespecies y modos alternativos de vivir juntxs.

EO: Un carro para cada hijo y cada hijo se mantenía solo y ayudaban, lo que traían lo daban. Entonces el trabajo era el trabajo pero lo que ellos traían de más, “si acá va a sobrar hay que compartirlo porque si lo guardan en una bolsa se echa a perder”, esa fue una consigna muy linda. Dice: “yo prefiero que todos los vecinos tengan la comida y no que yo tenga mucho y el olor a podrido”.

EO: El pan que estamos comiendo hoy es traído de la panadería dado por (-). Lo trae mi hijo para el comedor. Y es dado, es solidaridad eso, es dado. Y bueno es costumbre de muchas generaciones, entonces nosotros teníamos el carro con carne, que no la iba a vender el carnicero, entonces qué hacíamos, “preparale para la viejita, para don Pedro, don esto, dale para la señora que tiene los hijos y no tiene el marido, dale para los viejitos que son, tomá, dale vino que no tienen qué comer”, entonces eso siempre lo (-), el carrero es muy solidario en ese aspecto.

Como efecto de la competencia misma, la forma de capitalismo que promueve el neoliberalismo resulta esencialmente desactivadora de la dimensión colectiva de lo social. Como contracara, el trabajo en el carro -con la exposición a la precariedad y a la violencia que supone- deviene en una instancia y una potencia que reactiva la dimensión colectiva y territorial de la lucha política, permitiendo reconstruir las condiciones afectivas y emocionales de la solidaridad. De allí que, como dice Negri (2007), la emancipación es práctica política efectiva de resistencia y creación cooperativa.

REFLEXIONES FINALES PARA NO CONCLUIR

El propósito de este texto es hacer un aporte a los debates sobre neoliberalismo que han proliferado en los últimos tiempos. En *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault plantea la necesidad de correrse de los luga-

res comunes desde los cuales la izquierda tradicional ha cuestionado las ideologías dominantes, confundiendo neoliberalismo, liberalismo clásico, capitalismo, etc. en un relato unificado que “no permite hacer nada en absoluto con él, como no sea prorrogar una y otra vez el mismo tipo de crítica desde hace doscientos años, cien años, diez años” (Foucault, 2007: 156). El abordaje del neoliberalismo que propone Foucault se presenta como un modo específico de indagar lo social y como un marco de interpretación para examinar una forma de gobierno basada en un estilo indirecto de control social: la conducción de las conductas a través de la gestión del espacio.

En el contexto actual, una crítica de esta racionalidad tan poderosa se ha vuelto urgente, pero para ser efectivo el cuestionamiento al orden neoliberal no puede ser formulado en un registro moral ni tampoco en los términos de un lenguaje político perimido, que se propone restaurar un estado de cosas anterior. Más bien lo que se impone como necesario es una crítica que responda a las realidades históricas, situadas, emergentes, novedosas, específicas de nuestras sociedades. Este carácter local de la crítica bajo ningún punto de vista significa empirismo ingenuo, eclecticismo, pragmatismo, ni magrura filosófica. En todo caso, siguiendo a Foucault (2000), nuestra apuesta es por una producción teórica autónoma que no busca validación en ningún purismo teórico-ideológico.

Desde este posicionamiento epistémico, hemos decidido recuperar la historia de vida de un dirigente social local -narrada en primera persona- para formular -junto a él- una crítica política a la racionalidad neoliberal y sus configuraciones de poder específicas en Córdoba, Argentina. Si bien este relato puede ser leído como un cuestionamiento particular, disperso, fragmentario o discontinuo, creemos que su potencia radica en su capacidad de actualizar contenidos históricos marginados, descalificados, desechados por la razón neoliberal y por sus críticos hegemónicos. Estos contenidos históricos sepultados retornan bajo la forma de saberes jerárquicamente inferiores, que se encuentran por debajo de la científicidad exigida, pero que se ponen en juego en las luchas sociales reales, haciendo posible la crítica. La apuesta teórica consiste entonces en recuperar esos lenguajes políticos para elaborar un pensamiento que pueda comprender las diversas luchas que emergen en el espacio social, acompañar su irrupción y contribuir a su fortalecimiento.

Bibliografía

Azarian, F. (2015) “Entre lo desecharo y lo desechable. Resistencias de los carreros de la Cooperativa La Esperanza a la gestión neoliberal de la basura en Córdoba”, *Actas de las XI Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/altaponencia/?acciones2=ver&id_mesa=113&id_ponencia=1488

Azarian, F. y Piumetto, A. (2016) “El campo jurídico como espacio de lucha. Carreros de la Cooperativa La Esperanza versus protecciónistas de la Fundación Sin Esterbos”, Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional y V Congreso Internacional sobre Democracia: “La democracia por venir. Elecciones, nuevos sujetos políticos, desigualdades, globalización”, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/331410983/11-Sociedad-Civil-Dem-Participativa-y-Nuevos-Actores-Políticos>

Bermúdez, N. (2011) “Tenemos que demostrarle a la municipalidad que existimos. Los conflictos y las prácticas políticas de los carreros de Villa Sangre y Sol (Córdoba)”. En Schamber, p. j.; Suárez, f. m. (comps.), *Recicloscopio III. Miradas sobre recuperadores urbanos, formas organizativas y circuitos de valorización de residuos en América Latina*, Buenos Aires: CICCUS.

Bulcourf, P. (2012) “El desarrollo de la Ciencia Política en Argentina”, *Política*, Vol. 50, No. 1, pp. 59-92. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/645/64523929003/>

Caldwell, B. y Montes, L. (2015) “Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile”, *Estudios Públicos*, Vol. 137, pp. 87-132. Disponible en: https://cepchile.cl/cep/site/artic/20160304/asocfile/20160304101209/rev137_BCaldwell-LMontes.pdf

Ciuffolini, M. A. (2005) “Conflicto en los discursos de las ciencias: herejía o alienación. Reflexiones a propósito de las luchas sociales”, Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Ciencia Política. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales Universidad Católica de Córdoba. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/oBxVV5L5KpGhgZTE5ODMoZmQtMjEoOCooZjFmLThlZTgtYT-liYTczNmFkMDQo/view?ddrp=1&hl=es#>

_____ (2017) “La Dinámica del Neoliberalismo y sus desplazamientos. Para una crítica inmanente en orden a su superación”,

Studia Politicae, No 40, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba, Primavera- Verano. Disponible en: <http://bibdigital.uccor.edu.ar/ojs/index.php/Prueba2/article/view/1260/1204>

De Lagasnerie, G. (2015) *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2000) *Defender la sociedad*, Buenos Aires.: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006) *Seguridad, Territorio, Población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

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

Laval, C. y Dardot, P. (2013) *La Nueva Razón del Mundo*, Barcelona: Editorial Gedisa.

Lorey, I. (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid: Editorial Traficantes de sueños.

Negri, A. (2007) “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós, pp. 93-139.

Oxman, C. (1998) *La entrevista de investigación en ciencias sociales*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Schamber, P. (2011) “Una aproximación histórica y estructural sobre el Fenómeno cartonero en buenos aires. Continuidad y nuevas oportunidades entre la gestión de los residuos y la industria del reciclaje”. Disponible en: http://www.mininterior.gov.ar/asuntos_politicos_y_aelectorales/incap/clases/Paper_Schamber-1.pdf

Vergara, G. (2011) “Capitalismo, cuerpos y energías en contextos de expulsión. Experiencias de trabajo en las mujeres recuperadoras de residuos de Córdoba y San Francisco”. Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/492/533>

**ESPACIOS EN DISPUTA,
SUJETOS RESISTENTES**

Políticas del territorio y la monstruosidad. Una lectura de *El campito*

161

César Correa (UNC)

Juan Ávila (UNC)

INTRODUCCIÓN

En el año 2009, Juan Diego Incardona¹ publicó la novela *El campito* en la que narra la batalla entre lxs habitantes de unos barrios secretos del conurbano y la oligarquía antiperonista que intenta exterminarlxs. La historia es contada por Carlitos, un linyera que vive en uno de esos barrios secretos, a lxs habitantes de Villa Celina. Carlitos relata su propio recorrido de vida valiéndose de la propia historia argentina en los espacios de estos barrios secretos. Estos personajes barriales son víctimas de deformaciones por la contaminación, por ello la existencia de un barrio de enanxs, de especies animales extraordinarias, de campos galvanoplásticos y ríos de fuego, entre otra gran multiplicidad seres fantásticos. En este sentido, el sujeto peronista en la novela se va configurando como una monstruosidad en diálogo permanente con tradiciones antipopulares y oligárquicas.

El campito nos invita a pensar en el territorio a partir del mismo título, extendiéndose desde los límites de Villa Celina hasta lugares desconocidos que se revelan a medida que avanza el relato. Aquel espacio aparentemente vacío se va transformando en un territorio lleno de vidas singulares, de comunidades fundadas en base a una cultura propia, a tratamientos particulares del tiempo y a una política del territorio como principio urbanístico a partir del cual se estructura la forma de los barrios bustos secretos.

El punto de partida de este trabajo, consiste en exhibir y describir cómo los sujetos se constituyen en relación al espacio que habitan, construyendo así lo que hemos denominado como el *monstruo peronista*.

¹ Juan Diego Incardona nació en Buenos Aires en 1971. Dirigió la revista *El intérprete*. Publicó *Objetos maravillosos* (2007), *Villa Celina* (2008), *El campito* (2009), *Rock barrial* (2010), *Amor bajo cero* (2013), *Melancolía I* (2015), *Las estrellas federales* (2016) y cuentos en distintas antologías, diarios y revistas. Actualmente, dicta talleres literarios, coordina un ciclo de cine en el ECUNHI y realiza actividades en escuelas y bibliotecas populares en representación de la CONABIP.

nista,² con sus características singulares y sus diferencias respecto al orden urbano hegemónico que lo excluye.

Para tal fin, interpretaremos a los espacios que habitan como territorios de ruptura, quiebre o límite de un cierto ordenamiento establecido. Este pensamiento nos habilitará una óptica de lectura alternativa a la diferenciación dicotómica que opone centro-periferia o interno-externo, complementándola y enriqueciéndola. A raíz de estos planteos, daremos cuenta de la disputa político-discursiva por la figuración de los sujetos y los discursos que habilitan su disposición, ubicación y localización en un espacio determinado al que consideraremos como una heterotopía.

POLÍTICAS DEL TERRITORIO

La monstruosidad en tanto potencia irreductible e inclasificable nos permite esclarecer una mirada sobre la producción de humanidad a partir de su figura “opuesta” (animal, monstruo) que nunca alcanza un carácter ontológico. Así, aquellas subjetividades que se encuentren por fuera de estas producciones tendrán una identidad anómala, como los enanxs del Barrio Mercante o las Censistas, Carlitos (el ciruja) o cualquier otro personaje que conforma las comunidades del campito.

Tal como describe Foucault (2000), el monstruo define las coordenadas de lo prohibido y lo impensable que se condensa en la figuración de un cuerpo irreconocible pero que debe ser reconocido. A partir de esto, queremos decir que, yendo un paso más allá de la lectura foucaultiana que estudia la monstruosidad en relación a la disciplina, la lectura del monstruo implica una actividad crítica capaz de poner en evidencia la doble valencia que se pone en juego en la producción biopolítica de la monstruosidad. Por un lado, habría una biopolítica negativa cuyo funcionamiento está dirigido a habilitar un poder de muerte sobre los vivientes (lo que para Foucault sería el biopoder) en defensa de un orden social normalizado y normativizado, es decir, el Estado. El producto de esta biopolítica es a la vez lo humano

² El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia de la novela de Incardona titulada *El Monstruo Peronista. Una lectura de El campito* (2017) que tuvo como resultado el Trabajo Final de Licenciatura en Letras Modernas. Para tal fin, procuramos estudiar de qué manera la potencia desordenadora y transformadora del fantástico habilitó en la obra la posibilidad de construir otra gramática de la historia y lo social basada en las prácticas y saberes del sujeto popular.

y lo monstruoso (recortes sobre el *continuum* de lo viviente) y es el resultado de la ejecución de una maquinaria tanto antropológica como teratológica. En suma, una biopolítica cuyo poder es de muerte: una tanatopolítica. Por otro, habría una biopolítica afirmativa donde se presenta la producción de la monstruosidad, en tanto que es el medio de producción de singularidades: “esa variedad de monstruos atestigua que todos somos singulares, y que nuestras diferencias no pueden reducirse a un cuerpo social unitario” (Hardt y Negri, 2004: 229). Es decir, que en contra su figura opuesta, lo humano, el monstruo habilita la constitución y reconocimiento de la vida en todas sus formas.

Habiendo mencionado lo anterior, nos centraremos en la descripción de los espacios y sus figuraciones. En términos generales, el espacio se suele referir al medio físico que el sujeto habita, se hace difícil extender el concepto a los fines de estudiar la relación entre el sujeto, su lugar de hábitat, su comunidad y los objetos, las políticas y los dispositivos que regulan esa relación. Por tal motivo, usaremos el concepto de espacio cuando hagamos referencia al lugar físico de la experiencia subjetiva, ya sea un basural, un descampado o un barrio de enanxs; y usaremos territorio para referirnos a la relación existente entre el sujeto, el espacio, la comunidad, los objetos, las políticas y los dispositivos que median esta relación.

Foucault (2011) sostiene que territorio es una noción geográfica y, al mismo tiempo, una noción jurídico-política, en tanto que designa lo que es controlado por un determinado tipo de poder. No obstante, no se trata de gobernar un espacio. En ese caso, el espacio sería reificado para ser transformado en un capital e integrado al gobierno de la relación de los sujetos y las cosas. Por otra parte, entender el territorio como una manera de relacionamiento nos da la oportunidad de pensar otros modos de gestión de los espacios, los sujetos, las cosas, y los tiempos; y nos permite observar la multiplicidad de formas de vida que se configuran en la novela a partir de relaciones territoriales e intersubjetivas.

Verónica Gago en *La razón neoliberal* (2014) pone el foco en una “política del lugar” (que nosotros leeremos como una “política del territorio” en tanto que su idea de lugar se asimila a lo que hemos planteado anteriormente como territorio) como forma de transformación y organización que funciona como un aporte fundamental a nuestra concepción de territorio.

La construcción del lugar como materialidad afectivo-colectiva implica el espacio concreto desde donde se producen enunciados, formas organizativas, y momentos de comunidad. Allí se involucra con múltiples trayectorias de movimiento, de discontinuidad y de recorridos que hacen de la dinámica temporal (temporalizante) un eje fundamental de tal constitución territorial. En esta secuencia, una política del lugar produce combinaciones que no responden a mapas anteriores ni, por tanto, a escalas preestablecidas (Gago, 2014: 253).

Si ponemos el foco en una política del lugar (que nosotros leemos como una política del territorio) entendiéndola como forma de transformación y organización, se complementa a nuestra concepción de territorio en el hecho de construir el lugar como materialidad afectivo-colectiva en el espacio concreto donde se producen los enunciados de la comunidad. Gago considera que allí se involucra con múltiples trayectorias de movimiento, de discontinuidad y de recorridos que hacen de la dinámica temporal (temporalizante) un eje fundamental de tal constitución territorial.

Pensar una política del territorio nos ubica, entonces, ante un poder cuyo objetivo es la gestión del espacio y la vida. El Estado organiza el espacio gestionando políticas de circulación de las cosas y los cuerpos y determinando localizaciones, movimientos, regímenes de visibilidad e inteligibilidad que definen las formas de relacionamiento. Sin embargo, existe la posibilidad de resistir a ese poder, de oponerse, de hacerle frente, de transformarlo, desarticulando las relaciones entre los sujetos, los espacios, las cosas y los tiempos, gestionando otras formas de vida.

En ese sentido resulta interesante retomar un aporte de Deleuze y Guattari que plantean dos formas de pensar el territorio a través del espacio liso y el espacio estriado (si bien estos autores utilizan el concepto de espacio, nosotros hablaremos de territorio liso y estriado, para mantener la diferenciación entre espacio y territorio anteriormente planteada). Ambos están compuestos por puntos, líneas y superficies. En el espacio estriado, las líneas y los trayectos tienen tendencia a estar subordinados a los puntos: se va de un punto a otro. En el liso, ocurre lo contrario: los puntos están subordinados al trayecto.

“Tanto en el espacio liso como en el estriado existen paradas y trayectos, pero en el espacio liso el trayecto provoca la parada” (Deleuze y Guattari, 2004: 487- 488).

En el espacio liso, la línea funciona como una dirección no determinada de forma métrica, por eso este espacio permite cambios de dirección, porque está constituido de acuerdo a operaciones contextuales. Estos cambios de dirección pueden ser debidos a la propia naturaleza del trayecto o porque la meta se modifica. Esta ausencia del cálculo, de la medida, es lo que le permite al espacio liso la emergencia del acontecimiento, efectos e intensidades. En cambio, el espacio estriado presenta la forma orgánica a la materia, le impone límites, extensiones y distancias.

Por lo tanto, los espacios no están definidos únicamente por la relación entre líneas, puntos y superficies, sino por la manera de recorrerlos. Será el trayecto lo que permita una configuración de lo real en tanto que es a partir de él que se va generando. Como sostienen Deleuze y Guattari (2004), es posible recorrer estriadamente un espacio liso como el desierto o el mar, así como también es posible recorrer lisamente un espacio estriado como la ciudad. En ambos casos, al modificar el recorrido y las relaciones, se puede transformar la configuración de la realidad.

En *El campito*, el ejemplo más claro de la modificación del recorrido y las relaciones sobre el espacio, la encontramos en el personaje Carlitos. El ciruja se desplaza por el territorio sin ningún tipo de relación de cálculo o medida y hace caso omiso a cualquier posibilidad de estriado del territorio porque lo recorre guiado por afectos, sensaciones, emociones; a veces el amor, otras la valentía, otras la simple curiosidad. Carlitos se libera del estriaje que representa una vivienda porque no tiene un punto fijo, es siempre móvil e impredecible. Tampoco se deja atrapar por el estriaje del trabajo, por el régimen del salario, del horario, de la economía capitalista. “El oficio del señor Carlitos es el oficio por excelencia, porque trabajo y vida se funden en una sola cosa” (Incardona, 2013: 92).

Carlitos carga con toda esta potencia que le permite transformar los espacios, incluso dentro del territorio estriado de la ciudad. Es el que alisa los estriajes de Villa Celina, el que vagabundea sus calles, el que junta multitudes, el que cambia la Historia, sus tiempos, sus personajes, sus lugares, el que multiplica las voces del relato.

Ahora bien, si hacemos foco en la relación entre territorio, sujeto, Estado y nación enmarcado en la gubernamentalidad neoliberal³ en la Argentina, en tanto que este es el contexto en el que se inscribe la narración de Carlitos pero también la producción de la novela de Incardona, podemos echar luz sobre la configuración de un imaginario ficcional del conurbano bonaerense en un contexto donde la lógica mercantil se instituye más allá de la racionalidad económica.

Creemos que el territorio se constituye al interior de una relación con una política de los espacios, es decir, en gramáticas de la organización cartográfica que disponen a la población y su localización en un espacio instaurado como nación.⁴ No obstante, es posible advertir otra racionalidad (desde la cual se constituye la novela) que articula una apertura hacia territorios alternativos de autorganización y auto-gestión social y política; donde además se hace factible la configuración de una multiplicidad de formas de vida y culturas diferentes a la lógica neoliberal, leídos desde nuestra perspectiva como territorios de resistencia.

Las heterotopías (Foucault, 1967) como espacios otros que impugnan a todos los otros espacios, impugnan las formas de relacionamiento creadas por las instituciones sociales en las que se funda el Estado. Éstas tienen la función de crear un espacio de ilusión que denuncia como todavía más ilusorio todo lo real, aquellos emplazamientos en el interior de los cuales la vida humana está compartimentada.

Pensar el campito como una heterotopía habilita, entonces, una doble lectura correspondiente al propósito de este trabajo. En primer

³ Entendemos la gubernamentalidad neoliberal como un conjunto de tácticas, instituciones, saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad económico-política que permite la supervivencia del Estado. Se trata del gobierno de los hombres y las cosas, y de la relación entre ambos. Esta nueva forma de gobernar que emerge aproximadamente en los siglos xv y xvi en Europa, implica una serie de tecnologías, procedimientos, cálculos y afectos que intentan producir un gobierno de uno mismo y de los otros, pero también sobre el cuerpo y las maneras de conducirse. Es, además, una ética de sí, una auto-empresarialidad en tanto que “remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro” (Foucault, 2011: 149). Se trata de una macropolítica como gobierno de todos, pero también de una micropolítica que ejerce la producción de sujetividades en la vida privada. El objeto de esta nueva forma de gobierno es ampliar la racionalidad mercantil más allá del dominio de la economía a todos los ámbitos de la vida social.

⁴ Entendida aquí como un proyecto ideológico, político, estético y moral de organización de un territorio.

lugar, entender el campito como un elemento de impugnación que desestabiliza y deja en evidencia el proyecto nacional en su totalidad, en la medida que la nación deja afuera de su recorte espacial y biológico todas aquellas formas de vida y territorios que se presentan como lo otro de lo nacional. En segundo lugar, el campito en tanto heterotopía abre el abanico de ejercicios hacia una apuesta política que piensa otros tipos de prácticas económicas, culturales, sociales y políticas. Ya sea en la producción de un tipo de historia diferente o bien en la distribución y organización de territorios como campo de cultivo para otros modos de relaciones sociales.

La novela, entonces, se propone construir un territorio ficcional que juega con las cartografías del conurbano, que desdibuja los márgenes de la ciudad, los barrios, los basurales, el entrampado vial, pero, al mismo tiempo, toda esta operación tiene una función espejo, es decir que desde estos territorios se refleja y se hace evidente toda la ficción sobre la cual se asienta la ciudad real, los proyectos urbanísticos, los espacios disponibles y presuntamente vacíos y desiertos.

Los barrios bustos secretos, al igual que Ciudad Evita, fueron construidos por la CGT a pedido de Eva Duarte para alojar en la clandestinidad a lxs refugiadxs del peronismo. Muchos de ellos reciben el nombre de barrios mensuales, por organizar independientemente su calendario. De manera que mientras se festeja el 25 de Mayo en un barrio, puede que en otro se conmemore el 17 de Octubre.

A diferencia de los barrios del conurbano que rodean al campito, como pueden ser Villa Celina, Lomas de Zamora, Tapiales, Ingeniero Budge y otros que pertenecen al partido de La Matanza, los barrios bustos secretos no figuran en la Dirección Provincial de Catastro. Esta particularidad cartográfica puede ser leída como una operación literaria que permite recortar lo ficcional desde los límites mismos de lo real, es decir, justo allí donde la ciudad real termina, empieza a configurarse un espacio ficcional cuyo estatuto pone en duda los propios límites y el valor de realidad que se le asigna a su reverso. En este sentido, vislumbramos un juego dicotómico y paradójico real-ficcional que posibilita reflexionar sobre la configuración territorial en la novela, la cual obedece, como dijimos, a una lógica heterotópica. La relación entre los sujetos y el territorio determina la posibilidad de establecer nuevas formas de comunidad.

La aparición de este territorio multiforme en el conurbano tiene

una relación directa con la contaminación, los paisajes y la segregación del monstruo peronista. Los territorios lisos del campito están regados de basurales petrificados y estancados, carboneras, ríos de fuego, lluvia ácida y explanadas derruidas que a partir del relato de Carlitos van adquiriendo significación en la experiencia territorial. La contaminación juega un papel primordial en la construcción del espacio, el territorio y los sujetos. Para el enano del barrio Mercante, cuya estatura de debe justamente a la relación con los basurales próximos al barrio, la gente de la Capital no tiene defensas (es decir, anticuerpos) por lo que no podrían comer algas o animales contaminados en el riachuelo.

Asimismo, la vegetación y los paisajes cambian constantemente debido al efecto invernadero generado por la contaminación. La aparición de especies animales híbridas y extraordinarias colaboran a pensar los espacios del conurbano como un territorio excepcional: jaurías de perros dos narices, teros espadas, sapos bueyes y culebras culebrillas con agujones en la cabeza.

Analizamos a los sujetos y los territorios no como simples residuos de la producción biopolítica neoliberal sino como resistentes, es por ello que no entendemos al conurbano como una isla urbana (Ludmer, 2006), ya que no consideramos que los habitantes del campito hayan perdido la sociedad y la nación, sino que, por el contrario, como sujetos de la resistencia, producen una potencia de variación tanto de lo social como de lo nacional. Así, su resistencia se lleva a cabo desde el interior y no desde “afuera” de estos ámbitos.

***MONSTRUM MONSTRARE*⁵**

A sus ojos, Villa Celina debía ser otro busto del peronismo hecho de ladrillos y cemento, que apenas podía distinguirse. A campo traviesa, detrás de ellos Villa Celina debía ser solo una loma sobre la Autopista Riccheri, o un accidente del terreno justo antes de la Capital, o simplemente una obra a medio construir, al borde de la Avenida General Paz (Incardona, 2013: 166).

⁵ La palabra “monstruo” proviene del latín *monstrum* que designa un prodigo que al mismo tiempo funciona como un aviso, que muestra una señal. El verbo *monstrar*, que deriva de *monstrum*, significa mostrar o demostrar.

Así finaliza la novela, con la vuelta de Carlitos a los barrios secretos del campito. Pero al leer este cierre se abre una pregunta ineludible a la hora de pensar los espacios y el territorio. En ese lento regreso de Carlitos, el narrador se pregunta por su propio lugar, por el territorio desde el cual enuncia, desde el cual construye su relato. Si Villa Celina fuese un barrio más del campito, un barrio busto secreto, podríamos anudar otra serie de preguntas que nos ayudarían a comprender las políticas territoriales que estrían la ciudad. En el límite de la capital, sobre la Avenida General Paz.

La ciudad como modelo del Estado puede ser leída como un proyecto geo-bio-político en tanto que no sólo realiza una cesura sobre el *continuum* biológico produciendo formas de vida sino también sobre el territorio, entendiendo a este último como una construcción inacabada, interminable, constante. Desde esta perspectiva, la capital bonaerense se presenta como una centralidad desde la cual se van tejiendo en el entramado urbano una serie de barrios que, por su carácter periférico, conforman lo que se llama el conurbano. Villa Celina y el campito forman parte de esa estructura limítrofe a partir de la cual la ciudad debería comenzar a desaparecer, donde debería estar su límite externo: el campo, el desierto, la soledad, el vacío.⁶

Si la vida es politizada en el momento en que entra en relación con un territorio, por medio de una geobiopolítica que impone formas, límites, recortes, fronteras, delimita espacios, es decir, que imprime condiciones que hacen posible determinadas vidas, que habilitan su producción, crecimiento, circulación y reproducción. Entonces, el territorio deja de ser un accesorio para la vida, y se transforma en condición de su existencia, territorio y vida forman un todo inseparable en el que “el espacio deviene vital y la vida, espacial, de un modo no extensivo sino, por el contrario, intensivo” (Cavalletti, 2010: 243).

Ya no es la capital el territorio donde la vida se asienta, sino que ahora es el conurbano, este último, como singularidad, intenta impo-

⁶ El campito, en este sentido, nos remite a una operación antigua pero no por eso menos efectiva que podemos reconocer en los inicios de la nación, en la cual se construyen espacios disponibles a través de la producción de “espacios vacíos”. El ejemplo más revelador es el “desierto pampeano”, producido sobre la invisibilización y aniquilamiento de las comunidades aborígenes “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes” (Sarmiento, 2006: 55-56).

ner ciertas condiciones a partir de las cuales la vida debería manifestarse, pero, al mismo tiempo, como parte de un armazón del cual no está excluido, el conurbano pertenece al proyecto geopolítico de la ciudad. Esta operación puede pensarse en términos de control. Si pensamos esta operación en términos de control, como lo hace De Giorgi (2006), se construyen límites tanto simbólicos como materiales que generan exclusión-inclusión. Son esas mismas fronteras que parecen imprimir un límite a lo real detrás de las cuales todo comienza a ficcionalizarse: el espacio, el tiempo, los sujetos, el conurbano, a medida que la perspectiva se aleja más de la capital, se vuelve materia de disputa entre lo real y la ficción. Esta idea resulta interesante llevada a la novela.

La novela toma esa materia aparentemente ficcional del conurbano para usarla como un espejo que apunta a la ciudad, que le devuelve una imagen más real de ella misma; le enseña su estructura, su manera de construirse, de ordenarse, de producir el territorio, el modo de estriarse. El texto se apropiá de ese discurso dicotómico para mostrar que no se trata de un centro real que se va ficcioanalizando hacia fuera, sino que, tanto centro como periferia son ejercicio de regímenes de verdad que ordenan tanto lo ficcional como lo real, o dicho de otro modo, tanto lo uno como lo otro son construcciones discursivas sobre el territorio. No hay afuera delimitado por la soberanía en esta forma de plantear la cuestión, sino ampliación de los espacios de poder no fundados en la soberanía.

En la novela, el traspaso de esos límites ficcionales pone otra vez a jugar las gramáticas que escriben lo real y lo ficcional, y deja en claro que aquello que no forma parte del estriado preciso de la ciudad, de sus tiempos, sus espacios, sus sujetos, se vuelve un elemento disruptivo del orden establecido.

Es por ello que se libra la guerra contra la oligarquía. No por la posesión de un espacio inmundo, lejano y desértico. Sino porque el campito, en tanto territorio otro de la nación, se presenta como la emergencia de otro mundo posible, como la posibilidad de generar otras formas de relacionarse, desnudando así la intención del proyecto nacional esgrimido como único mundo posible. En definitiva, esta “operación política”⁷ revelada por el discurso literario resulta una fic-

7 Esta noción es utilizada por Rancière (2014) en *El reparto de lo sensible. Estética*

ción incluso más ficcional que el propio campito. La guerra silenciosa del campito evidencia, por lo tanto, el exterminio oculto de lxs habitantes del conurbano, el abandono, la guetificación y la segregación.

Ahora bien, existe en *El campito* una advertencia a cerca del ejercicio de una política del territorio. Deleuze y Guattari afirman que “los espacios lisos no son liberadores de por sí”, sino que son terreno de lucha permanente contra la posibilidad de volver a estriarse, ya que “nunca hay que pensar que para salvarnos basta con un espacio liso” (Deleuze y Guattari, 2004: 506). A partir de esta sugerencia analizaremos brevemente el Purgatorio, uno de los barrios que aparece en *El campito*.

Si bien aparentemente es uno más de los barrios bustos secretos, queda claro en la novela que la relación territorial es diferente al resto.⁸ Se configura como un territorio estriado que se organiza en base a la articulación de ciertas tecnologías de control y disciplinamiento que producen formas concretas de interacción y organización. Los edificios tienen una estructura circular y están compuestos por extensos y zigzagueantes laberintos y pasillos llenos de escaleras. En el centro del perímetro se ubican “la torre carcelaria”, “la torre escolar”, “la torre hospital”, “la torre bar”; mientras que en el lado exterior de la estructura se encuentran las “torres habitacionales”. Un círculo está dentro del otro. Esas características hacen que sea más que evidente la alusión a los dispositivos de control y disciplinamiento que mencionamos anteriormente.

Estos dispositivos cumplen la función de imponer una tarea o una conducta para la producción de efectos útiles bajo la condición de que la multiplicidad, el monstruo, la multitud, en definitiva, toda potencia capaz de imprimir una variación, quede neutralizada o controlada. Esta disposición provoca que la potencia sea poco numerosa y el territorio permanezca bien definido y delimitado (escuela, fábrica, hospital, cárcel). Distribuir la población en el espacio y cuadricularlo,

y política para hacer referencia al proceso discursivo y político que hace posible la ficcionalización de la historia y lo sensible dentro de los recortes estéticos.

8 Aunque no es el motivo de nuestro análisis señalar algún tipo de referencia directa o de metaforización del texto en relación al territorio del conurbano, nos parece interesante aclarar que en el año 2006 se construyó en el partido de La Matanza, más precisamente en el barrio de Lomas de Zamora, la unidad penitenciaria N° 40. En un principio funcionó con internos de sexo masculino, y luego se anexó un pabellón para presidiarias.

ordenarlo en el tiempo, subdividirlo,⁹ son técnicas disciplinarias que someten los cuerpos para individualizarlos en territorios claramente delimitados. De modo que este barrio de Monoblocks se basa en una estructura asimilable al “panóptico”.¹⁰

CÓMO MAPEAR NARRANDO

Toda la potencia heterotópica del relato es multiplicada por el mapa del campito y los barrios limítrofes.¹¹ Todos los recorridos de los personajes encuentran en el espacio del mapa una visibilidad que la palabra no logra otorgarles plenamente. Visibiliza los espacios vacíos y los carga de sentido, los relaciona a un territorio singular, y presenta al conurbano como un territorio liso.

Para Iconoclasistas (2013) el mapa no es el territorio, sino una imagen estática a la cual se le escapa la permanente mutabilidad y cambio al que están expuestos los territorios. El mapa no contempla la subjetividad de los procesos territoriales, sus representaciones simbólicas o los imaginarios. Son las personas que lo habitan quienes crean y transforman los territorios, lo moldean desde el diario habitar, transitar, percibir y crear. El mapeo, por lo tanto, es una herramienta que muestra una instantánea de un momento pero no una realidad territorial siempre problemática y mutable.

No sería del todo válido decir que Carlitos y sus compañerxs de viaje alisan el espacio estriado de la ciudad, sino más bien que la relación entre sujetos, destinos, recorridos y tiempos de viaje, alisan el territorio y configuran un mapa de esa “instantánea” siempre incomple-

⁹ Pensemos en los horarios de trabajo y descanso con el fin de conseguir resultados útiles, como regulador de fuerzas que la constituyen dentro del espacio. Foucault define en *Vigilar y Castigar* (1975) estas categorías como “dispositivos disciplinarios”.

¹⁰ El panóptico, también denominado por Foucault como “panoptismo”, es un poder individualizante de vigilancia continua que se ejerce sobre los individuos. Es una forma del control, un dispositivo que tiene como finalidad la producción de sujetos en función de ciertas normas. El panóptico se sale de la cárcel para convertirse en una tecnología que puede aplicarse a todos los aspectos de la vida. Puede ser pensado como un potenciador del poder en tanto que maximiza el número de quienes son controlados-observados y, al mismo tiempo, reduce al mínimo la cantidad de observadores. La particularidad de esta tecnología es que ya no precisa de una vigilancia continua porque sus efectos son permanentes, al no saber en qué momento se está siendo vigilado, por lo que genera en los individuos un estado de autocontrol constante.

¹¹ La novela posee un mapa dibujado a mano que da cuenta de la singular territorialidad del campito y sus espacios aledaños.

ta y mutable. En este sentido, el mapa hace posible la emergencia del territorio por medio de la figuración del relato como una fotografía, al mismo tiempo que el relato es la posibilidad del trazado del mapa como una acción circular de reciprocidad entre la palabra y el mapa, un ida y vuelta que los hace posibles. Sin el mapa, el espacio queda en la pura imaginación de lo que dicta el relato; sin el relato, el mapa queda incompleto, inacabado, ininteligible.

Trazado a mano, deja en claro que la intención del mapeo no es el cálculo, la distancia, la precisión, sino la expresión de una experiencia subjetiva del territorio.¹² De esta manera, el mapa cobra relevancia a partir de la historia de Carlitos, dibujado a partir de la experiencia del relato o conjuntamente con él.

A través de este nuevo reparto de lo sensible (Cf. Rancière, 2014) es que podemos observar una estética que redistribuye lo visible, lo pensable, lo decible, y lo imaginable de una manera otra, garantizando nuevas formas para lo factible. Así podemos entender el mapa en la novela siguiendo a Montes (2014) como una cartografía en dispersión que erosiona la racionalidad estática y panorámica del plano urbano característico de la gestión estatal, perpetrados en el ejercicio del poder y la imposición de los discursos que hacen posible su instauración hegemónica.

El mapa habitualmente funciona como un discurso que dibuja límites claros, distancias precisas, recorridos marcados signados por proyectos urbanísticos. Sin embargo, el valor del mapa en *El campito* tiene anclaje en las experiencias y construcciones del sujeto popular peronista y sus territorios. Es sin duda la figuración del monstruo popular que, a su vez, se plantea como el corazón de la gran historia y su domicilio en el mundo, desde donde se construyen nuevas formas de vida resistentes y donde está puesto el foco de esta cartografía a mano alzada.

12 El discurso que construye el poder instauró el mapeo como una herramienta de colonización: “El Occidente moderno y dominador, a partir de los siglos XV, XVI y XVII convirtió el trazado cartográfico y la escritura en instrumentos y marcas de su poderío. Con este gesto, no hizo otra cosa que reproducir la distribución del espacio material y simbólico que legitimaba la conquista y expropiación de territorios, comunidades y culturas, y la imposición de un modo de concebir las relaciones sociales signado por la ley del arriba/abajo, y los binarismos civilización/barbarie, centro/periferia, inclusión/exclusión” (Montes, 2014:1).

CONCLUSIONES

Si la Matanza está conformada por una serie de barrios dispuestos por el orden geográfico, político y cartográfico estatal, a raíz de las relaciones capitalistas de poder (teniendo el consumo como principal fuente de tales experiencias) no sería otra cosa que una geometría urbana que establece formas de circulación supeditadas a la efectividad en pos de la producción y el gasto. No obstante, plantear una circulación de los sujetos de forma lisa y heterotópica nos permite develar la ficción como una paradoja y abrir la posibilidad de nuevas oportunidades, nuevas configuraciones cartográficas disruptivas, factibles en la construcción de una serie de “genealogías” territoriales. Tales experiencias ancladas en el aquí y el ahora conforman el mapa de la resistencia del monstruo peronista.

El campito como territorio heterotópico, por lo tanto, es una ficción de otro mundo posible pero armada a partir de la interpelación y exhibición de esa ficción que construye la ciudad, la nación, y lo real, imponiendo fronteras en pos de una organización fundada en el cálculo y de la utilidad.

Esta maquinaria discursiva, finalmente, termina de conformarse con la figura del monstruo peronista. Es en la apuesta por configurar este sujeto popular donde emerge la fuerza política del texto que transfigura la historia, lo real, el territorio, la comunidad e incluso la subjetividad misma, todos en una intrincada relación. Es este monstruo quien encarna la potencia heterotópica del relato, quien multiplica las voces, quién diagrama y experimenta las cartografías, quien construye una comunidad basada en la heterogeneidad y quien protagoniza la disputa política.

Pensar el territorio como una forma de relacionamiento nos permite observar cómo la novela construye lo que llamamos un territorio heterotópico; esto es, una ficción que permite poner en crisis los modos de ordenamiento por medio de los cuales se organiza lo real. Teniendo como óptica de lectura estas nociones, observamos cómo se construye un espacio ficcional que funciona como un dispositivo que impugna el ordenamiento de la Capital. En el análisis de las disposiciones de los barrios, sus localizaciones, su organización espacial, temporal y laboral, también se puede ver cómo el campito se organiza de formas diversas a las de la Capital. Sin embargo, esta configuración no sólo puede leerse como la propuesta de otros mundos posibles sino también como un mecanismo que evidencia las gramáticas territoriales por medio de las cuales se ordena la Capital, la ciudad; o bien, la nación.

Bibliografía

- Cavalletti, A. (2010) *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Deleuze, G. (2009) “La inmanencia: una vida...”, Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós, pp. 93-139.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004) “Lo liso y lo estriado”, *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos pp. 483-510.
- De Giorgi, A. (2006) *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (1967) *De los espacios otros*, Círculo de Estudios Arquitectónicos. Disponible en: https://docs.google.com/document/d/1e_rh6BVLfRaG9akuHUAcxWYpplEIy7OZtO3wlmzxzUk/edit?hl=es
- _____ (2000) *Los Anormales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2011) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gago, V. (2014) *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires: Debate.
- Iconoclasistas (2013) *Manual de mapeo colectivo*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ludmer, J. (2006) *Literaturas postautónomas*, Disponible en <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v17/ludmer.htm>, Yale University.
- Montes, A. (2014) *La cartografía como crónica y memoria de la experiencia urbana*, en “Segundas jornadas de cartografías alternativas”, IST-LYR, Área de extensión consultoría y difusión. Disponible en www.iconoclasistas.net
- Rancière, J. (2014) *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires: Prometeo.
- Vanoli, H. y Vecino, D. (2010) “Subpresentación del conurbano bonaerense en la ‘nueva narrativa argentina’”, *Ciudad, peronismo y campo literario en la argentina del bicentenario, Apuntes de Investigación del CECYP*. Disponible en <http://www.apuntescecypl.com.ar/index.php/apuntes/article/view/334>

Las favelas: entre el *balaio de gatos* y el mito de la marginalidad¹

177

Giuseppe Cocco (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Traducción: José Platzeck

*“La esclavitud era el volcán en el que se asentaba la sociedad, y esta se
volvió la fuente de una situación de violencia
para ambos, señores y esclavos”*
Fernando Henrique Cardoso

*“Necesito que lo bueno sea bueno y lo malo sea malo
(...) este mundo está muy mezclado”*
João Guimarães Rosa

*“Quien tira bombas de efecto moral
no tiene moral para decir nada”*
Grafiti- muros de la Asamblea Legislativa
de Rio de Janeiro, 11 de junio de 2013

INTRODUCCIÓN

Un número creciente de favelas de Río de Janeiro está pasando por un proceso de pacificación, con la implementación de Unidades de Policía Pacificadora. El primer objetivo declarado de las UPPS es la “reconquista de territorios” en los cuales el Estado estaría ausente. En seguida, se dice que la pacificación significa el “desarme” del tráfico. Si el alcance más general de la pacificación queda indefinido, sobre todo desde el punto de vista de las articulaciones con las políticas sociales (la UPP-Social, después de anunciada, no encontró aún espacio institucional ni presupuesto asignado), la pacificación se está afirmando como un proceso de legalización, de combate a todo lo informal: algo que parece querer ser un proceso de “desfavelización” de Río de Janeiro o por lo menos de sus

¹ Agradecemos a Giuseppe “Beppo” Cocco por permitirnos realizar la traducción de este artículo al español, el cual fue publicado originalmente en junio de 2013 en la revista *Artes & Ensaios*, No. 26 del Programa de Pósgraduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

zonas más ricas y turísticas. Hay tres grandes indicadores de los efectos del proceso de pacificación: la caída de la tasa de mortandad (o sea, de los asesinatos), la valorización inmobiliaria dentro y fuera de las favelas pacificadas (alimentada, además, por el proceso general de valorización inmobiliaria) y, finalmente, la reducción vertical de las pérdidas de las empresas de servicios, o sea, la reducción de los “gatos” (conexiones ilegales). Finalmente, junto con la pacificación, pero también antes de ésta por las obras del PAC,² llegan proyectos de urbanización (Morar Carioca) y de infraestructura (teleféricos) que, más allá de no ser mínimamente discutidos con las comunidades, prevén la remoción de parte de las favelas y se destinan a usos turísticos que no involucran directamente a lxs moradorxs.

Resumiendo, los elementos positivos que marcan la pacificación (el desarme) son atravesados por una serie de transformaciones cuyo éxito puede, en cambio, vaciar la propia dinámica de la paz: en lugar de la seguridad de vivir, una nueva paz del miedo, una paz sin voz que claramente anuncia las nuevas caras de una vieja guerra. En efecto, la pacificación implica una explicitación paradójica de los temas de la guerra y la violencia (¿sino por qué hablar de “pacificación”?). La formalización de los servicios en lugar de traducirse en inversiones de universalización en territorios en los cuales las condiciones urbanas y sociales son extremadamente precarias, aparece como represión de lo que es definido como robo de energía, agua, señal de TV e internet por cable y, finalmente, la urbanización y otras obras parecen indicar una nueva generación de políticas de desalojo. La pacificación de las favelas muestra que el mito de la marginalidad y, con él, el rompecabezas de la violencia están totalmente presentes y vivos en Río de Janeiro y Brasil en general. Podemos decir que la pacificación está atravesada por dos movimientos opuestos, pero mezclados: por un lado, la “brasilianización” de Brasil, o sea, una modernización que actualiza las tradicionales heridas de la segregación y fragmentación social; por otro, un devenir-Brasil del mundo que disloca los clivajes tradicionales, afirmando una potencia de lxs pobres y de la periferia en el horizonte de un mestizaje universal.³ Esa oposición explotó en las jornadas de

2 [N.d.T.: Se refiere al Programa de Aceleração do Crescimento (Programa de Aceleración del Crecimiento), un plan de inversión en infraestructura lanzado por el Gobierno Federal Brasileño en 2007]

3 Desarrollé esos temas en *MundoBraz: el devenir-Brasil del mundo y el devenir-mun-*

junio de 2013, cuando la multitud del Brasil Menor se levantó contra el proyecto estatal (neodesarrollista) y neoliberal (de homologación de la movilidad social en los términos ya extenuados de una “nueva clase media”) llamado Brasil Mayor.

EL BALAIOS DE GATOS⁴ Y EL PERRUQUE

Un proyecto y un planeamiento con todos sus pasos y objetivos definidos no constituye la pacificación, se trata más bien de un *work in progress*.⁵ Al mismo tiempo, la alterada existencia de la UPP-Social⁶ ejemplifica el aumento de la complejidad y de las contradicciones del proceso de pacificación proporcionalmente al nivel de importancia que adquiere. Con sus contradicciones específicas, la pacificación está reproduciendo en otros términos las ambigüedades que marcaron la relación del Estado con las favelas desde que éstas existen. No por casualidad, es en el terreno jurídico que el fenómeno de la favela encuentra el fundamento para ser definido como categoría socioespacial. El derecho, como bien señala Rafael Gonçalves, no se limita a prohibir o aprobar, sino que desempeña un papel fundamental de codificación que pasa por la atribución de un nombre a las diferentes realidades sociales. En este sentido el derecho institucionaliza una clasificación específica de la estructura social; establece y reproduce un orden simbólico de la estructura social:

do del brasil, Rio de Janeiro: Record, 2009 y en “Revolução 2.0: Sol, Sul, Sal”, en Cocco, Giuseppe; Albagli, Sarita, *Revolução 2.0*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

4 Inspirado en el uso de las metáforas de Barbara Szaniecki en el bello artículo sobre la resistencia en las favelas “Quien no tiene perro, caza con gato” presentado en el Grupo de Trabajo Comunicación y Sociabilidad, del XVI Encontro da Compós, São Paulo, junio de 2008. [N.d.T.: Un *balaio de gatos* es literalmente una “cesta de gatos”. La expresión popular refiere a un lugar desordenado, caótico. El título juega con el uso popular de la expresión y con la idea de “gato” como gancho o conexión ilegal a los servicios en las favelas.]

5 Las declaraciones públicas del secretario de Seguridad de Río de Janeiro apuntan hacia esta dirección. La genealogía relatada por Luiz Antonio Machado da Silva (“UPPS: Pacificação ou controle autoritário?” Disponible en <http://www.comunidadesegura.org/MATERIA-upps-pacificacao-ou-controle-autoritario>, 2011), que atribuye a las UPPS un viraje que coincidiría, en el momento de la reelección del gobernador, con el agotamiento de las tradicionales recetas truculentas, y el regreso de José Mariano Beltrame de un viaje a Colombia van también en esa dirección.

6 Luego de creada en el ámbito de la Secretaría de Derechos Humanos y Asistencia Social del Estado de Río de Janeiro, con el nombramiento del economista Ricardo Herniques, la UPP-Social migró -junto con su secretario- para el municipio, específicamente para el Instituto Pereira Passos. Su arquitecto, Ricardo Henriques, salió del cargo a finales del 2012.

“de esta manera, el derecho pone al mundo en el derecho de la misma manera que el compositor pone al mundo en música”(Gonçalves, 2010: 20). La favela es un proceso de construcción “conflictivo y acumulativo en cuanto categoría jurídica particular” (Ibíd.: 21).

Y ese conflicto, en lo que dice con respecto a las favelas, permanecerá siempre ambiguo y abierto a una modulación infinita de soluciones: “tolerar sin consolidar” (Ibíd.: 125). En su trabajo de historiador de las favelas y del derecho, Gonçalves multiplica los ejemplos de ese movimiento permanentemente ambiguo: el decreto municipal No. 374, del 24 de febrero de 1961, que prohíbe el cobro formal de alquiler en las favelas, tenía como objetivo frenar su expansión y tendrá en cambio el efecto de “estimular las prácticas informales que continuarian prosperando” (Ibíd.: 170), aún después de la derogación del decreto (en 1970). La propia “batalla de Río contra las favelas” conducida por Carlos Lacerda mediante sus desalojos acaba en el resultado opuesto “el reconocimiento oficial de las favelas” (Ibíd.: 169). Antes de Lacerda, todavía en 1937, durante el Estado Nuevo, la promulgación del “Código de Construcción” decretó oficialmente la ilegalidad de conventillos y favelas y, al mismo tiempo, fue “el primer texto jurídico que usó explícitamente el término “favela”. Afirmando la ilegalidad de las favelas, paradójicamente las reconoció oficialmente como espacio urbano y político de la ciudad” (Ibíd.: 83). En efecto, la precariedad se afirma y se reproduce como el modo de gobierno de los pobres y, por lo tanto, como una de las principales formas urbanas que producen y al mismo tiempo habitan. La precariedad es hoy condición generalizada por los nuevos métodos de organización del trabajo, algo que aparece como una brasilianización del mundo.⁷

Sergio Magalhães confirma: “En realidad, el crecimiento desordenado [de las favelas y de la ciudad] deriva justamente del no reconocimiento del derecho del pobre a tener dónde habitar y a la ciudad” (Magalhães, 2005: 133). Jailson de Souza y Jorge Barbosa se refieren a la aparición de una “lógica paradojal”: “en la pobreza [de la favela] había finalmente un espacio para la belleza y el lirismo de la cultura popular brasileña” (Souza y Barbosa, 2005: 34). Es lo que aparece claramente en un artículo del *Correio da Manhã* citado por ellos: “Nuestros morros

⁷ Ver los *Quaderni San Precario*, movimiento italiano, <http://quaderni.sanprecario.info/>

aún no encontraron quien les sintiese su ruda y brutal poesía, en cuya belleza se mezclan estribillos nostálgicos de ‘sambas’ y el drama sanguinario de los ‘bam-bam-bans’. El ‘Bamba’, una mixtura de valentón y malandro” (Ibíd.).⁸ Se trata de una política bien antigua. En un tratado de propaganda del régimen de Vargas de 1941, intitulado (y dedicado a) *Los morros cariocas en el nuevo régimen*, encontramos exactamente el mismo régimen discursivo ambiguo (Dias da Cruz, 1941). En lo que se presenta como notas de reportaje periodístico, se dice: “conocemos hace tres décadas la Favela. La subimos y la bajamos constantemente. Vimos su transformación. Ya no mete *miedo*. Perdió razón de ser el título que le daban -‘reducto de criminales’” (Ibíd.: 12. Cursivas nuestras”). Es decir, “había a quienes les gustaba injuriar a la favela. Se decían habitualmente frases como, ‘mancha negra’, ‘deprimente para nuestros foros de civilización’, etc.”. Ahora ya no, la ciudad superaba sus divisiones: “la Favela (...) ya está relacionada con la ciudad, participa de la comunión social. Y el remedio fue muy simple: en lugar de la *policía*, la asistencia moral; en lugar de la *cárcel*, escuela, hospital, trabajo” (Ibíd.: 13). Podemos también aprender que “las casillas, en la mayoría, o mejor, casi en su totalidad, dejarán de ser las guardas de los criminales de costumbre” (Ibíd.: 2. Cursivas nuestras) y eso porque “las poblaciones de los morros son las que más se beneficiaron (...) del amparo general” (Ibíd.: 19). Así, los “propios ‘bambas’ se *corregirán*, envueltos por el nuevo ambiente, por los ejemplos provenientes de la justa asistencia dada por el Estado” (Ibíd. Cursivas nuestras). Y esa asistencia -afirma el tratado- tiene como base la ley de salario mínimo, un “salario vital” (Ibíd.: 23) que transforma esas “poblaciones [que] no tenían nada, [compuestas] la mayoría por trabajadores no especializados, [que] no tenían un salario adecuado [en] carpinteros, albañiles, estucadores, cerrajeros o, en fin, artesanos (...)” (Ibíd.). El horizonte laborista no podría ser más nítido, así como su referente corporativo: persígase el “interés colectivo y *no de clase*” (Ibíd.: 23. Cursivas nuestras), y agrega: “la gente de los morros tienen razón en estimar como estiman al Presidente Getulio Vargas” (Ibíd.: 28). Cuando, en cambio, se trata de justificar la destrucción del morro de San Antonio, el régimen

8 A su vez, Souza e Silva y Barbosa encontraron la cita en Mauricio de Almeida Abreu, donde se reconstruye una historia olvidada “origen y expansión inicial de las favelas en Río de Janeiro”, *Espaço e debates*, Río de Janeiro, No. 37, 1994.

men discursivo cambia totalmente y pasa a usar los estereotipos que en las páginas iniciales afirmaba ya superados: “Era una favela, la de San Antonio, en pleno corazón de la ciudad. Casillas de lata, ocupadas por gente peligrosa, remanente de los ‘capoeiras’” (Ibíd.: 43. Cursivas nuestras). Remodelada por Pereira Passos, la “ciudad se vuelve bonita y deslumbrantemente bella ¿Y la favela de San Antonio? ¿Se quedaría? No era posible. Allí, en el morro, el Lírico. Los ‘malandros’, en aquel vaivén, acababan mezclados con las galeras de los señores elegantes” (Ibíd.). Cómo no recordar el poema de Vinícius de Moraes sobre el Morro do Castelo: “¿Qué Castelo? Ya se acabó/ ¿Ya se acabó? ¡Pero que absurdo!” (Moraes, 1992: 63).

La favela está atravesada estructuralmente por la precariedad, pero también por la resistencia y las formas de lucha que bosquejan un devenir-Brasil del mundo. Es en esa precariedad impuesta y en el trajín del malandrage, por donde pasa la resistencia, donde la favela desenvuelve una “cultura del gato”, o sea, algo que el poder considera como “desvío ilegal”, y lxs pobres lo consideran como “tácticas de improvisación”. Como dice el dicho, quien que no tiene perro, caza con gato (Cf. Szaniecki, 2008). Barbara Szaniecki presenta así diferentes procesos de apropiación y resistencia que se entrelazan, como en un *balaio de gatos*:⁹ “apropiaciones subversivas (parodias), apropiaciones por hibridación (recombinación) y apropiaciones por incorporación (antropofagia de signos o semiofagia) de los cuerpos entendidos como enunciados visuales” (Ibíd.). Estamos exactamente frente a aquel arte de hacer la existencia, al que se refería Michel de Certeau, para intentar comprender la “invención de lo cotidiano” y al que también refería Michel Foucault en sus cursos sobre el coraje de la verdad.¹⁰ El devenir-Brasil del mundo es también un devenir-mundo de Brasil. Unx operarix que usa el tiempo de trabajo y las herramientas de la fábrica para hacer su propia producción, está haciendo lo que en francés se denomina *perruque* (Certeau, 1990: 43-47). Son formas de lucha que organizan -“dentro y contra”- un éxodo, un desvío por fuera de las relaciones sociales de tipo capitalista. El horizonte de la reflexión no es

⁹ [N.d.T.: Ver nota 4].

¹⁰ Cabe notar que Michel de Certeau desarrollaba esos concepto en abierta polémica con los trabajos del “primer” Foucault sobre las sociedades disciplinarias: “Se trata”, escribe de Certeau, “de cuestiones análogas y opuestas a las que se refiere Foucault (en Vigilar y Castigar)” (Certeau, 1990: XL).

ya aquel de la revolución que transformará las leyes de la historia, sino aquel de las prácticas cotidianas que desvían las jerarquías sociales del día a día, que modifican y transforman conductas. Es en el terreno de las culturas populares que esto sucede y donde, al mismo tiempo, los propios conceptos de cultura y de popular adquieren otra dimensión. *Perruque* es un estilo de acción que se infiltra en la sociedad, y así el “gato” llega mucho más allá de las favelas, sus morros y periferias. La ciudad es tomada por una “circulación ‘gato’ de una producción engatuzada: “‘gato’ de la economía tradicional, ‘gato’ del urbanismo, ‘gato’ de la comunicación hegemónica, ‘gato de la vida’ normal” (Szaniecki, 2008).

De Certeau moviliza así aquello que llama la “belleza del mundo” y una “cultura popular” que es proceso de resistencia y que sólo es reconocida como cultura a partir del momento en que es censurada y reprimida (Certeau, 1993: 45). Es, para el autor, la propia “relación de la cultura con la sociedad lo que cambió: la cultura no es más reservada a un ambiente determinado; no pertenece más a determinadas especialidades profesionales (profesores, profesiones liberales); no es más estable y definida por un código recibido de todos” (Ibíd.: 87. Cursivas del autor). Todavía más interesante es notar cómo, en aquella época (inicios de los años 70), para desarrollar ese abordaje de la cultura popular como lucha, de Certeau pasa a reflexionar sobre la violencia, la marginalidad y sobre Brasil. “La cultura en lo singular impone siempre la ley de un poder”. A esa “expansión de una fuerza que unifica colonizando debe oponerse una resistencia. Hay una relación necesaria de cada producción cultural con la muerte que la limita y con la lucha que la defiende. La cultura en plural es un llamado permanente para ese combate” (Ibíd.: 213), o sea, la cultura que interesa es aquella que “prolifera en los márgenes” (Ibíd. Cursivas nuestras).¹¹ Así, en el abordaje anticultura del filósofo jesuita de mayo de 1968¹² encontramos elementos de reflexión muy próximos al antiarte de Hélio Oiticica. Una reflexión extremadamente actual para pensar el Brasil de hoy, sus ciudades y el proceso de pacificación.

¹¹ En esas mismas páginas, además, de Certeau anticipa en años la crítica a la propiedad intelectual: “Una ideología de propietarios aísla al ‘autor’, el ‘creador’ o la ‘obra’. En realidad la creación es una proliferación diseminada. Pulula. Es una fiesta multiforme que se infiltra en todos lados, fiesta en las calles y en las casas” (Certeau, 1993: 214).

¹² Ver Certeau, M. (1968) *La prise de parole*, París: Seuil.

MAS ALLÁ DE LA CRÍTICA DEL MITO**DE LA MARGINALIDAD, LA VERDAD DEL MITO**

La ambigüedad de las políticas públicas *vis-á-vis* en las favelas tiene una base material: la reproducción, en el tiempo, de las relaciones justamente ambiguas entre esclavitud y favela. Una ambigüedad renovada en la segunda mitad del siglo XX en términos de correlación entre la permanencia de las relaciones coloniales y feudales y el control de la tierra en el campo, y los violentos fenómenos de éxodo rural que éstos determinaron. El fenómeno de las favelas es antiguo. Si lo colocamos en una perspectiva de larga duración, se confunde con la historia de la colonización y sobretodo con la esclavitud, que tenía otro nombre: ¡quilombo! “La desigualdad, en Brasil, tiene color. Sus sentimientos tienen historia”, como muestran los estudios de Marcelo Paixão (2005: 73). No por casualidad, uno de los líderes históricos de su movimiento de moradores, el Xaolin, reivindica el origen negro de Rocinha:¹³ “como había un quilombo en Leblon, debía haber uno en Rocinha. Los negros venían de las haciendas de café en Tijuca. Ellos ocuparon el área de la Calle 1 que continúa siendo hasta hoy un área de negros”. Eran “los negros huyendo de los cafetales, en dirección a Leblon” (Pastuk, 2012: 248). En términos sistemáticos y con base en una cuidadosa investigación, es en esa misma dirección que trabaja Andrelino Campos:

Debe contabilizarse (...) que los negros esclavos fugitivos o libertos de haciendas próximas a Corte, como las de Jacarepaguá, Irajá, Tijuca y, hasta de Iguacu mismo, donde (...) se localizó uno de los mayores quilombos periurbanos, dejaron grandes preocupaciones a las autoridades de la Corte. Por diferentes motivos la fuga hacia el área central o periurbana de la ciudad tenía sentido. La gran concentración de negros, en el área central, no permitía que pudiesen ser identificados, sea como esclavos, o como libertos. (Campos, 2004: 55).

¹³ [N. d. T.: Localizada en la zona sur de Rio de Janeiro, Rocinha es considerada una de las favelas más grandes de Brasil. Su población es de casi setenta mil habitantes de acuerdo con el censo realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) en 2010, aunque otros censos indican una población cercana a los cien mil habitantes]

La letra del samba-enredo¹⁴ de Mangueira¹⁵ que conmemoró en 1988 los 100 años de la liberación, recordaba que el esclavo estaba ahora “(...) Libre del látigo de la senzala, preso en la miseria de la favela” (Siqueira, 1996: 57). Vera Malaguti articula esa dinámica con el miedo que siempre caracterizó a la sociedad esclavista frente a la pesadilla de la posible rebelión negra, de su descenso de los morros. Esas sucesivas “oleadas de miedo son necesarias para la implantación de políticas de ley y orden. La masa negra, esclava o liberta, se transforma en un gigantesco Zumbi¹⁶ que asombra a la civilización, desde los quilombos hasta los ‘arrastrones’¹⁷ en las playas cariocas” (Malaguti, 2003: 21).

Si la colocamos dentro de una perspectiva más contemporánea y dentro de la historia de la urbanización moderna, podemos encontrar la genealogía del fenómeno favela como forma urbana en el sertón¹⁸. En la raíz de uno de los mitos sobre los orígenes de la primera favela carioca encontramos una forma de resistencia solidificada en una ciudad *sui generis* que fue inmortalizada por Euclides da Cunha en *Os sertões*.¹⁹ Canudos²⁰ es una forma pionera de la favela y de todos

¹⁴ [N. d. T.: Pieza musical, característica de Rio de Janeiro, que sirve de argumento al desfile de carnaval de una escuela de samba]

¹⁵ [N. d. T.: “Grêmio Recreativo Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira” es una de las principales escuelas de sambas cariocas (segunda en términos de títulos, siendo Portela la primera). Lleva el nombre del Morro da Mangueira donde fue fundada. Caetano Veloso resume el espacio cultural que caracteriza la Mangueira: “donde Río es más bahiano” refiriéndose a la apropiación carioca del samba y del carnaval]

¹⁶ [N. d. T.: Se refiere al líder del Quilombo dos Palmares una gran comunidad de esclavos en resistencia. Zumbi (1655-1695) nació libre en el propio quilombo, fue capturado por esclavistas y consiguió liberarse y regresar a la comunidad a temprana edad, donde adquirió fama por su destreza y estrategia militar que lo llevaron a convertirse en líder del Quilombo dos Palmares. Las creencias populares le adjudican inmortalidad. La fecha de su muerte, 20 de noviembre, se conmemora en Brasil el Día de la Conciencia Negra]

¹⁷ [N. d. T.: El “arrastrão” es el nombre que se le da a una modalidad de robo colectivo propia de las playas de Rio de Janeiro]

¹⁸ [N.d.T.: El término “sertão” es una forma abreviada de la palabra “desertão” (desiertazo). Se refiere a una región geográfica del Nordeste de Brasil]

¹⁹ Andrelino Campos se refiere a tres “versiones” de la genealogía de la primera favela carioca y del propio término favela: a los soldados desmovilizados después de la Guerra del Paraguay, a los desmovilizados después de la campaña de Canudos y, por último, a los moradores removidos por la destrucción de las casillas en el centro de la ciudad (Campos, 2004: 55-62).

²⁰ [N. d. T.: La guerra de Canudos o campaña de Canudos fue un conflicto armado entre el Ejército brasileño y una comunidad ubicada en las tierras desérticas del noreste brasileño liderada por Antônio Conselheiro. En 1897 y luego de una cuarta

sus dolores y alegrías: se trata de esclavxs libertxs, ex-soldados de la campaña de Canudos que se cobijaron en el morro de la Providencia según nos dice la vasta literatura sobre las favelas. Cómo no ver inmediatamente en esa genealogía, la relación de exclusión e inclusión que atraviesa la construcción de la propia noción de pueblo brasileño de la cual hablaba Darcy Ribeiro junto al rompecabezas de esas guerras entre soldados pobres y pobres soldados en torno a las cuales pasarían a ser reguladas la vivienda y la vida...; de los pobres?!

Hay hoy disponible una vastísima literatura académica sobre las favelas.²¹ En medio de ese gran volumen de producción y de abordajes, sin embargo, podemos señalar un gran eje en torno al cual se articula buena parte de toda la literatura sobre el fenómeno de las favelas. Ese gran eje es el de la *marginalidad*, o sea, del contraste que fija los territorios en los que se concentra ese tipo de construcción y auto-construcción de la vivienda popular en los márgenes del tejido social y urbano formal. Las favelas estás estructuralmente asociadas a líneas sinuosas pero omnipresentes de *segregación* y *exclusión espacial* de los pobres. Líneas que establecen espacialmente modulaciones *sociales* y étnicas de una sociedad y de una ciudad profundamente marcada por el periodo de esclavitud, las condiciones de su abolición y sus impactos migratorios internos (y también externos). Terreno en los márgenes y de la marginalidad, las favelas abrigaban a lxs pobres, y estxs constituían la versión brasileña de las “clases peligrosas”.²² A partir de la década de 1960, el fenómeno de la favela pasó por dos inflexiones importantes, y en ámbitos totalmente diferenciados, pero, podemos decir, que se alimentaron recíprocamente. Por un lado, las migraciones internas se fueron acelerando por medio del violento proceso de

expedición el gobierno de Brasil incendia Canudos y mata a la mayor parte de su población]

²¹ Las obras, trabajos, investigaciones sobre las favelas, incluyendo las obras literarias y artísticas en general, son, sin embargo, tan numerosas, que difícilmente sea posible cuantificarlas. Por ejemplo, la meticulosa bibliografía analítica elaborada por Licia Valladares y Lidia Medeiros (*Pensando as favelas do Rio de Janeiro, 1906-2000, una bibliografía analítica*. Río de Janeiro: Faperj/Relume Dumará, 2003) o las centenas de títulos listados por el Observatorio de Favelas (en Souza y Barbosa, 2005: 158-225) o las propias referencias en las páginas de Claude Lévi-Strauss (Gonçalves, 2010) las favelas de Río de Janeiro en sus *Tristes trópicos*. Además, obviamente, de un sinnúmero de libros y artículos de arquitectura, urbanismo, artes, cultura, etc.

²² Ver Guimarães, A. Passos *As classes perigosas: banditismo urbano e rural*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

éxodo rural que haría de las favelas un fenómeno “marginal” totalmente paradójico por los efectos de escala que caracterizará a Río de Janeiro:²³ lo marginal se volvió, en términos de tamaño, un fenómeno de mayoría. Por otro lado, toda una generación de sociólogxs y antropológoxs (brasileñxs y norteamericanxs) se iría formando en el estudio de las favelas y particularmente en la *crítica a la marginialidad*, que pasa a ser llamada “mito”, un mito a ser deconstruído. La tesis doctoral de la norteamericana Janice Perlman se volvió una referencia clásica de esa nueva generación (Perlman, 1977). A pesar de que su originalidad es cuestionada por Licia Valladares; el trabajo de Perlman constituye la primer gran deconstrucción del régimen discursivo hegemónico sobre el fenómeno de las favelas.²⁴

Perlman pretendía superar el mito de la marginalidad en sus vertientes “negativa” y “positiva”: “en portugués y español, la simple palabra *marginal* tiene connotaciones profundamente negativas. Un *marginal*, o un *elemento marginal* significa un vagabundo indolente y peligroso, y en general está ligado al submundo del crimen, de la vio-

²³ Recordemos algunos datos básicos: los censos generales indican que, en 1950, había 58 favelas en Río de Janeiro, para un total de 169.305 faveladxs. En 1980, el número de favela había pasado a ser de 192 (es decir, se multiplicó 3,3 veces), y lxs faveladxs eran 628.170 (3,7 veces más), al tiempo que la población “apenas” se había duplicado. En 30 años, por lo tanto, el ritmo de “favelización” era dos veces mayor al ritmo de crecimiento de la ciudad, su número pasó así, de 7,1 para el 12,3% de la población total. En el 2000, la población de la favela alcanzó 1.092.958, pasando a constituir el 18,7% de la población total. Según el censo de 2010, había 1.393.314 personas en las 763 favelas cariocas, o sea, 22,03% de los 6.323.037 habitantes de Río. El crecimiento de la población en “aglomeraciones subnormales” en diez años fue de 27,65%, mientras que la ciudad regular, exceptuando a lxs moradorxs de las favelas, creció en un ritmo ocho veces menor, apenas 3,4% pasando de 4.765.621 para 4.929.723.

²⁴ “Es necesario resaltar que su crítica de la teoría de la marginalidad (la de Perlman) no es ni original, ni pionera, ni en los Estados Unidos, ni en Brasil” (Valladares, 2005: 129). Es preciso, sin embargo, ver y recordar que la crítica del mito de la marginalidad desarrollada por Janice está fuertemente marcada por la disputa política en torno al control y/o conquista de las favelas por proyectos alternativos de sociedad en la época de la Guerra Fría. El Partido Comunista Brasileño había mostrado buenos resultados electorales en las favelas de Río antes de volver a ser declarado ilegal, y lxs investigadorxs norteamericanxs llegaban a Brasil al mismo tiempo que los acuerdos entre el gobernador Carlos Lacerda y el Usaíd [Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional] a través de “Aliança para o Progresso”: los desalojos llevaban a lxs faveladxs hacia lejanos conjuntos habitacionales cuyas “denominaciones no fueron escogidas por casualidad”; con ellas el gobernador anti-favela Carlos Lacerda decidió homenajear al mismo tiempo “al presidente norteamericano y al programa de financiamiento internacional”, surge así Villa Kennedy y Villa Aliança.

lencia, de las drogas y de la prostitución” (Perlman, 1977: 124. Cursivas nuestras). Así, Perlman cita un reporte oficial de la Fundação Leão XIII, de Río de Janeiro, en el que se podía leer:

“Las familias del interior son puras y unidas -legalmente o no- de manera estable. La desintegración comienza en la favela, como consecuencia de la promiscuidad, de los malos ejemplos y de las dificultades financieras (...) La bebida y las sustancias tóxicas sirven para anestesiar las desilusiones, humillaciones y deficiencias alimentarias de la vida en la favela. Las noches pertenecen a los criminales (...). Los policías raramente entran en las favelas, a menos que sea en grupo.”²⁵

Ya durante la década del 1950, la favela en tanto manifestación de la marginalidad había sido comprendida como “algo a ser erradicado materialmente, un síntoma que tendría una cura simple: remoción y construcción financiada por el gobierno de viviendas *adecuadas* a bajo costo” (Ibíd.: 136. Cursivas de la autora). La teoría y el discurso de la marginalidad se juntan con los discursos culturales de la pobreza que se “encajan (...) en la larga tradición académica de (...) culpar a los pobres por la propia pobreza” (Ibíd.: 150). Una visión desarrollada, obviamente, por la teoría del choque de civilizaciones. En 1968, Samuel Huntington escribía: “existe un alto nivel de desconfianza mutua en los caseríos urbanos, lo que, por consiguiente, hace difícil cualquier especie de cooperación organizada” (Ibíd.: 169). Contra eso, sin embargo, Perlman afirma: “los ‘enclaves aislados’ de los que habla la teoría de la marginalidad simplemente no existen” (Ibíd.: 174). “El favelado no puede ser considerado como marginado social, ni en cuanto a un criterio de cohesión interna ni en relación al uso de la ciudad exterior, podemos concluir entonces que debe estar en ese sentido *integrado*” (Ibíd.: 176. Cursivas nuestras). Es decir, lxs faveladxs no son marginales, sino que están integradxs. Al mismo tiempo esa integración sucede de un modo desfavorable e inclusive humillante.

Por lo tanto, el desmontaje de la dimensión negativa del mito de la marginalidad no desemboca automáticamente en una dimensión positiva de las favelas y de lxs pobrxs como actores políticos revolucionarios.

25 Se trata de un texto mimeografiado de 1968 (en Perlman, 1977: 125).

rios. Los llamados marginales no son “ni apáticos ni radicales”. No hay “señas de ideología radical, o inclinación a la acción revolucionaria y los favelados en general apoyan el sistema y creen que el gobierno no es malo”. Para sintetizar Perlman concluye en estos términos:

El paradigma de la marginalidad se basa en un modelo equilibrado o integrado de sociedad. No sólo los mitos son falsos, sino que el modelo tampoco es válido. La teoría de la marginalidad supone que en un sistema en funcionamiento las interconexiones entre segmentos tienden a ser mutuamente satisfactorias y beneficiarias para todos. Es posible, todavía, que exista un sistema estable cuyo equilibrio beneficie a algunos precisamente gracias a la explotación explícita o implícita de otros. Los grupos explotados no son en este sentido marginales, sino que están en gran medida integrados en el sistema, funcionando como una parte vital del mismo. En resumen, la integración no siempre implica reciprocidad. (Ibid.: 288).

En el prefacio a la edición brasileña del libro de Perlman, Fernando Henrique Cardoso retoma esas conclusiones aunque de una manera un poco más sutil:

Las poblaciones faveladas no son ‘marginales’ (...) subsiste el hecho de que la falta de recursos económicos, culturales y políticos es real”. No debemos preocuparnos con la situación de “carencia de los ‘marginales’ sino con la pobreza, la *explotación* y la *represión* sistemática que, si bien inciden sobre toda la pirámide social, se vuelven mas directamente visibles y perceptibles en las favelas y tugurios. El paso siguiente, metodológicamente, sería reconstituir la historia de esta explotación y establecer los mecanismos por los cuales, de modo diferente aunque persistente, son recreados los modos de explotación y de represión por las condiciones estructurales que caracterizan la formación de las etapas iniciales de la acumulación capitalista (...) (Cardoso, 1977:13. Cursivas nuestras).

Cardoso, por lo tanto, afirma que el mito puede ser falso, pero, sin embargo, éste participa de la máquina que integra y al mismo tiempo

explota a lxs faveladxs según determinadas modalidades de exclusión y segregación espacial y racial. No se trata de descubrir la verdad que hay detrás del mito, sino la *verdad del mito*, o sea, en palabras de Cardoso, “la estructura del mito” (*Ibid.*: 13): su modo de funcionamiento, su fuerza.

En efecto, más de 40 años después de esas investigaciones que pretendían deconstruir el mito de la marginalidad, el mito continúa vivo, y además fue potenciado por la escalada de violencia que se viene manifestando desde la década de 1980, y continúa hasta hoy como una trampa mortífera que nadie consiguió detener. Traemos a colación la descripción impresionista de un intelectual del Partido Comunista Brasileño y estadístico del IBGE: “la situación actual en las áreas metropolitanas (...) de nuestro País está siendo estigmatizada por acontecimientos de tal frecuencia que exceden los límites (...). La violencia de los criminales se junta a la violencia de las propias víctimas y, a esas dos, se le junta una tercera: la violencia de los órganos policiales (...)” (Guimarães, 2009: 218).²⁶ Como afirmamos, es imposible aprehender la genealogía de las favelas sin pensar en el tipo de sociedad que la esclavitud engendró y legó al Brasil, aún después de la abolición. No por casualidad, la sociología de Cardoso se construyó inicialmente en el estudio de las relaciones entre “esclavitud y capitalismo”. La “marginalidad” aparece como producción y reproducción de la esclavitud *dentro* del capitalismo y, con ella, de un cierto nivel de violencia que huía a cualquier tipo de recuperación dialéctica: “(...) el esclavo negaba subjetivamente la condición que le era impuesta y procuró transformar, dentro de los límites socialmente existentes, la situación social en que lo envolvieron. En las *reacciones violentas* contra la violencia señorial institucionalizada y en las fugas constantes, el esclavo expresaba la cualidad fundamental del hombre (...). El joven doctorando enfatizaba inmediatamente después: “Por eso, la esclavitud era el *volcán* en el que se asentaba la sociedad, y ésta se volvió la fuente misma de una situación de *violencia* para ambos, señores y esclavos” (Cardoso, 2003: 352. Cursivas nuestras).

En el Prefacio a la quinta edición de su libro, en 2003, Fernando Henrique señala que la gran contribución de la obra

26 Ver también Coelho, E., *Série Estudos*, No. 60, Rio de Janeiro: Iuperj, 1987.

fue describir “de forma directa y cruda el fundamento último de la esclavitud: la *violencia*” (Ibíd.: 12). Ese volcán al que se refiere tiene hoy la forma de los morros y de los complejos de favelas que caracterizan el paisaje carioca. Aquí está el *Gran Sertón* y sus dramáticas veredas en la gran metrópolis: “Nosotros venimos del infierno -todos nosotros- (...) allá el placer trivial de cada uno es atormentar a los otros (...) las ruindades rutinarias que ejecutaban en tantas pobres aldeas: baleando, acuchillando, destripando, agujereando los ojos, cortando lenguas y orejas, sin ahorrarse a las criaturas pequeñas, disparando sobre el inocente ganado, quemando personas medio vivas todavía, a la orilla de estragos de sangre (...)" (Guimarães Rosa, 2009: 33).

Hay una enorme cantidad de literatura sociológica, antropológica, política, urbanística y de ficción sobre violencia. *Grosso modo* una lectura, aunque rápida, de esa literatura sobre favelas, marginalidad y violencia, nos lleva sistemáticamente a un *impasse*; funciona como una verdadera *trampa*: por un lado, la constatación evidente de que para la población de la favela (y para la mayoría de lxs investigadorxs) entre el tráfico atrincherado en las favelas y la policía, no hay dudas de que es esta última quien siempre constituyó y todavía constituye la principal amenaza a la “seguridad de vida” de lxs pobladorxs que viven allí. Por otro lado, la necesidad moral de distanciarse de la “parálisis política” que esa constatación determina e implica. Así, los relatos autobiográficos de Celso Athayde y M.V. Bill en el libro que escribieran con Luiz Eduardo Soares señalan la vivencia del racismo y de la actuación arbitraria y corrupta de la policía. Las entrevistas realizadas por Miriam Guindani y comentadas por el antropólogo proponen conclusiones asustadoras: “En Río, no tendría sentido hablar de tráfico sin prestar atención a la policía, porque traficantes y policías forman *un sistema, una única red* (...)" (Soares, 2005: 267. Cursivas nuestras).²⁷ La violencia

²⁷ En el mismo capítulo podemos leer también “No hay tráfico ni dominio territorial del tráfico sin la participación policial que acepta la máquina del crimen con inmovilidad, provisión de medios, teatro, información y protección. Al punto de una facción llegar a vengarse de otras o golpearla accionando campañas policiales para debilitar al rival y tomar sus territorios”. Y eso vale para las dos policías [Militar y Civil]: “La anarquía institucional reina bajo la apariencia de orden que es producida

es tanto de los bandidos como de la policía, pero -a pesar de todas las precauciones- la violencia policial aparece, inclusive en la propia reflexión del antropólogo, como la peor entre ambas: “Hay, en las favelas cariocas, una *doble tiranía*, esto es: aquella impuesta por los criminales y otra, *más perversa*, dictada por la policía (...)" ¿Por qué la violencia de la policía es peor? Porque “es terrible vivir -explica Soares- bajo la dictadura de una facción criminal y sus reglas arbitrarias. Pero es *aún peor* -son innumerables los testimonios que lo indican- vivir a la sombra de un poder policial que *no sigue ningún código*, ningún conjunto definido y públicamente conocido de reglas". A pesar de la precaución, el fragmento que acabamos de citar es de una increíble y terrible claridad: los hombres de la ley, cuando se relacionan con los pobres, no sólo no defienden la legalidad, sino que no siguen algún tipo de normas, aquellas que, por ejemplo, los comandos de narcotráfico parecieran respetar. La policía es pura arbitrariedad y por eso es vista como peor según lxs moradorxs: “¿cómo adoptar una estrategia de supervivencia cuando las expectativas de los tiranos no están definidas?” pregunta el antropólogo. Sería un engaño pensar que esto sucede porque la policía se distanció de la ley y de aquello que sería su “esencia”. En ese modo de actuar y de existir de la policía carioca encontramos, por el contrario, la figura “pura” de su esencia, cuya pureza no es matizada por ninguna forma de democracia que permita a lxs pobres afirmar sus derechos. Una vez mas, estamos en el Gran Sertón: “El jangunço sólo cobraba impuestos” (Guimarães Rosa, 2009: 51). “El jangunço (...) a los gritos exclamaba: -‘¡Viva la ley! ¡Viva la ley! Y meta pim-pam. O: -‘¡Paz! ¡Paz!- gritaba también: y meta bala (...) ‘¡Viva la ley! ¡Viva la ley!' Hay que ver, qué quilate, qué ley, ¿alguien sabe?” (Ibíd.: 52).

Asimismo, en otro texto, Soares precisa: “Ya se fue el tiempo de la glamorización de la delincuencia, en el que se hacía culto de los criminales como si fuesen héroes populares (...) hubo un tiempo, en el Brasil de la dictadura, en que *Hélio Oiticica* podía exclamationar rebeldía, divulgando su provocación subversiva: ‘Sea marginal, sea un héroe’. La época oscurantista era una invitación al maniqueísmo”. Hoy, dice Soares, “vivimos en otro país”. Sólo que este país no es otro por haber

por la simbología jerárquica, con sus parámetros, vocabularios, rituales, su estética y la iconografía militar. El desorden de la Policía Civil es más evidente y se revela para quien levante el velo de los protocolos. La anarquía institucional es el campo fértil donde prospera el crimen organizado” (Soares, 2005: 269).

“resuelto” la tragedia de la violencia, sino porque “hoy, el crimen amenaza toda la sociedad, indistintamente, pero opriime con más brutalidad a los más pobres” (Soares y Athay, 2005: 124. Cursivas nuestras). Luiz Eduardo Soares está repitiendo, aunque de un modo más interesante, el discurso de Zuenir Ventura que mostraba la miseria sociológica de lxs bandidxs que para Oiticica habrían sido “héroes”.²⁸ Sucede que, en primer lugar, lxs pobres no piensan exactamente eso: piensan, en todo caso, que son quienes más sufren la violencia y, por tanto, que el crimen no amenaza a toda la sociedad, especialmente en las formas de violencia y la arbitrariedad del accionar de la policía. En segundo lugar, lxs pobres y las comunidades saben que viven en una situación de marginalidad (racismo, segregación, arbitrariedad policial y del Estado en general) que forma parte de los mecanismos de dominación. En esa situación material, el propio Luiz Eduardo Soares dirá que es preciso deshacer certezas, o sea, “deshacer muchas ideas preconcebidas sobre el crimen y la juventud”. Esto porque hay “una sorprendente continuidad entre los dos mundos, el legal (de la familia y el empleo) y el ilegal (del tráfico), sin negar las diferencias profundas entre las consecuencias de estar o no envuelto en el crimen” (Soares, 2005: 235). El geógrafo de la UFRJ Marcelo Lopes de Souza, con una amplia base en trabajo de campo, hace la misma afirmación en otros términos: “Entre ser ‘gerente’ o aún ‘dueño’ de un lugar de venta de drogas y ser un trabajador de salario mínimo, que intenta hacer todo lo posible para no ser molestado por los ‘bandidos’, hay muchas más situaciones posibles y reales de las que las filosofías reduccionistas y maniqueístas quieren hacer creer” (Lopes de Souza, 1999: 61). En tercer lugar, la figura del artista que aquí se moviliza no es, paradójicamente, una figura marginal; y menos todavía cuando vemos su obra:²⁹ Hélio Oiticica es una figura central de los movimientos culturales del Brasil contemporáneo (el movimiento neoconcreto y la tropicalia) y uno de los artistas que hoy circulan en los museos brasileños y sobre todo mundiales. En fin, como hombre y como artista, Oiticica fue también una figura de

28 “Fascinado por la marginalidad, bailarín de la Mangueira, compañero de malandros y bandidos, frequentador de las favelas, Oiticica (era) radical (y) consideraba el arte como revuelta (...) de modo semejante al bandido que roba y mata en busca de felicidad” (Ventura, 2010: 38).

29 A pesar de ridiculizar su “amor” por los bandidos, Zuenir cita al crítico Federico de Moraes: “Oiticica ‘fue el mayor productor del arte brasileño y uno de los mayores creadores de arte contemporáneo en todo el mundo’” (Ventura, 2010: 38).

“integración potente” entre el asfalto (de donde viene) y el morro (la Mangueira). Sergio Cabral (padre) declaró un día: “Quiero dejar registrado que Hélio es uno de los más ilustres bailarines de la Mangueira” (Maciel et al., 2010: 71).

En efecto, en la obra de Hélio no hay glamorización de la marginalidad, sino la expresión potente y trágica de su ambigüedad y de su potencia: “Yo creo -declara Oiticica a Paulo Francis- que el trabajo creador propone una nueva sociedad. Es exactamente ahí que creo que todo esfuerzo creador tiene un lado *marginal*, y un lado *marginalizado*” (Ibid.: 69). Aquí, marginal es sinónimo de conocimiento: atravesar fronteras, inventar -en proximidad al concepto de conocimiento nómada del pragmatismo de William James (William, 1992: 247). En otro momento, Hélio escribe: “La libertad moral no es una nueva moral, sino una especie de antimoral, basada en la experiencia de cada quien (...) y está *por encima del bien, del mal*, etc. De este modo están justificadas todas las revueltas individuales contra los los valores y patrones establecidos: desde las más socialmente organizadas (las revoluciones, por ejemplo) hasta las mas viscerales e individuales (la del *marginal*, como es llamado aquel que se rebela, roba y mata” (Oiticica, 2011: 84. Cursivas nuestras). Oiticica sabe muy bien que decir eso es “peligroso”, que puede llevar (como llevó a la mayoría de los “marginales”) a la autodestrucción: “Sé que esto es una afirmación peligrosa, que es un arma de doble filo, pero que vale la pena. Sólo alguien de mal genio podría estar en contra un Antônio Conselheiro, un Lampião, un Cara de Cavalo y a favor de quienes los destruían”.³⁰ Él sabía que el trabajo del artista no es producir objetos, sino crear valor; sabía también que con esa radicalización simplemente se sumergía en la producción de un “otro valor” en la materialidad trágica (y heroica al mismo tiempo) de la situación social y de violencia generalizada. No por casualidad, decía inmediatamente: “Por esto es fácil deducir lo que no sucederá

³⁰ [N.d.T.: Se refiere a tres conocidos personajes “fuera de ley” de la política y la cultura brasileña: Antônio Conselheiro, líder de la revuelta de los Canudos (1893-1897) en el sertón bahiano; Virgulino Ferreira da Silva “Lampião” conocido cangaceiro en abierta lucha contra el Estado de Bahía, que en 1930 llegó a ofrecer recompensa por su captura; y Manoel Moreira “Cara de Cavalo”, famoso personaje del hampa carioca -y amigo personal de Hélio Oiticica- conocido por el asesinato de Milton Le Cocq que motivó la creación de la organización no-oficial conocida como “Esquadrão Le Cocq” formada por policías de Río de Janeiro con el objetivo de vengar la muerte del policía y que actuó entre las décadas del 1960-1980]

en el mundo y en las *comunidades* -o todo cambia (*y ha de cambiar*) o continuamos la guerra. No estoy a favor de la paz (...) cómo puede haber paz o comprometerse con ella, mientras hay amos y esclavos" (Ibíd. Cursivas nuestras). El arte de Hélio pretendía ser un antiarte por intentar crear formas de vida y ambientes más que objetos, y esa valorización que hoy continua conquistando el mundo tienen en su centro a la favela:

En la arquitectura de la "*favela*" (...) está implícito un carácter de Parangolé, tal es la organicidad estructural entre los elementos que lo constituyen y la circulación interna y el desmembramiento externo de esas construcciones; no hay pasajes bruscos del "cuarto" a la "sala" o a la "cocina", sino que lo esencial que define a cada parte es que se liga a la otra en una continuidad (Oiticica, 2011: 71).³¹

Al mismo tiempo, Hélio decía con lucidez: "o todo cambia, o la guerra continúa", y eso en 1966: casi 60 años después podemos decir que tenía razón, que estaba señalando el horizonte de un futuro de violencia generalizada y, aunque no lo hiciese desde el punto de vista de una nueva moral y de una "bella conciencia", tampoco lo hacía desde el punto de vista de un cínico: por eso, su punto de vista era el del marginal, o sea, contrario al maniqueísmo que le atribuye Luiz Eduardo Soares: lo que el artista enfrenta es el desafío mismo de la construcción de una ética delante de una situación moral (de crisis moral) que vuelve imposible la distinción entre el bien y el mal. Hélio Oiticica dice en términos artísticos lo que está diciendo el secretario de Seguridad hoy sobre las UPPs: no podrá haber paz sin un nuevo régimen de "ciudadanía" ¿No es de eso de lo que nos habla João Guimarães Rosa, mas o menos en la misma época? Refiriéndose a su propia literatura nos dice que está hablando de un sertón y de un Brasil que todavía no están "*Jenseits von Gut und Böse* (más allá del bien y del mal)" (Lorenz, 2009: XLIX).

³¹ La favela como inspiración de innovaciones en la arquitectura y en el urbanismo aparece en un sinnúmero de publicaciones y bienales. Por ejemplo, sustainable living Urban Model lab, in- formal Toolbox, Slum Lab Paraisópolis (São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2008). Ver también Post-It City, catálogo de exposição, Barcelona, Santiago de Chile, São Paulo, 2005.

Otra figura genial del pensamiento de la “brasileridad” como potencia de lxs pobres, Glauber Rocha, sostenía que era necesario partir de la dimensión primera del “amor”: “La liberación, aún en los encuentros de la violencia provocada por el sistema, significa siempre negar la violencia en nombre de una *comunidad* fundada por el sentido del amor ilimitado entre los hombres” (Rocha, 2004: 184), de los hombres en tanto que pobres. Y esto significaba recordar que “(...) somos países subdesarrollados y este es un problema que ningún régimen político o ideología resuelve. Solamente el trabajo, la construcción y organización” (Ibíd.: 184). De Certeau, en el mismo periodo que Glau-
ber pasaba de la “estética del hambre” (con su carga de violencia) hacia el “sueño” del amor, haciendo transiciones similares. Pensando en las formas de lucha, en las culturas y en el sincretismo de las “poblaciones rurales que ya son sub-proletarias del sertón o de las periferias de Recife”, problematizaba el pasaje de las místicas violencias de la teología de la liberación para las estrategias no violentas de un “murmullo revolucionario” que funcionaba como el desarrollo marginal de las contraculturas, en los intersticios de una organización dominante, como el “trabajo sordo de una erosión, que todavía sin poder nombrarse, manifiesta las demandas del dominado en la lengua del dominador” (De Certeau, 1994: 142). Glauber afirmaba que “la única manera de luchar es producir” (Rocha, 2004.: 236); de Certeau hablaba -inspirado en Brasil- de una “subversión que pasara por la participación”, y Hélio Oiticica desarrollaba su antiarte en las articulaciones entre el vestir y el asistir en una perspectiva antropofágica que transformaba el *underground* en lo subterráneo. Es la actualidad de esas prácticas éticas y estéticas que necesitamos movilizar para enfrentar los rompecabezas de la pacificación, rumbo a la constitución de una paz verdadera, o sea, la seguridad de vivir, de un buen vivir: ni huir de la favela, ni desfavelizar Río, en cambio, como propone Rosiclei da Silva, hacer a las favelas huir (Silva, 2011).

Bibliografía

- Batista Malaguti, V. (2003) *O medo na cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Revan.
- Cabral, S. (2010) “Entrevista para O Pasquim (com Capinam)”, Oiticica, H., *Encontros. Apresentação de César Oiticica Filho*, Río de Janeiro: Azougue.

- Campos, A. (2004) *Do quilombo à favela. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*, Río de Janeiro: Betrand Brasil.
- Cardoso, F. H. (2003) *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul (1962)*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____ (1977) “Prefácio”, Perlman, J., *O mito da marginalidade. Favelas e política no Rio de Janeiro*, Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Certeau, M. de (1994) *La prise de parole* (1968). Paris: Seuil
- _____ (1993) *La culture au pluriel*, Paris: Seuil.
- _____ (1990) *L'invention du quotidien. Vol.1 Arts de faire*. París: Folio.
- Dias da Cruz, H. (1941) *Os morros cariocas no novo regime: notas de reportagem*, Río de Janeiro: Gráfica Olímpica.
- Gonçalves, R. (2010) *Les favelas de Rio de Janeiro: histoire et droit, xix et xx siècles*, Paris: L'Harmattan.
- Guimarães Rosa, J. (2009) *Grande sertão, veredas. Ficção completa*, Vol. 2, Río de Janeiro: Nova Aguilar.
- James, W. (1992) *The Meaning of Truth*, Cambridge: Harvard University Press.
- Magalhães, S. (2005) Disertación en el Seminário “Os Futuros Possíveis das favelas e da Cidade do Rio de Janeiro”, en: Souza e Silva, J. y Barbosa, J. L., *Favela: alegria e dor na cidade*, Río de Janeiro: Senac-Rio/X-Brasil.
- Lorenz, G. (2009) “Diálogo com João Guimarães Rosa”, Guimarães, R., *Grande sertão, veredas. Ficção completa*, Vol. 2, Río de Janeiro: Nova Aguilar.
- Oiticica, H. (2011) “Julho de 1966, Posição ética”, *Museu é o mundo*, Río de Janeiro: Azougue.
- Paixão, M.; Rossetto, I.; et al. (2005) *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, 2009-2010*, Río de Janeiro: Laeser/UFRJ/Garamond.
- Pastuk, Marilia, et al. (2012) *Favela como Oportunidade. Plano de desenvolvimento das favelas para sua inclusão social e econômica*, Río de Janeiro: Fórum Nacional.
- Perlman, J. (1977) *O mito da marginalidade. Favelas e política no Rio de Janeiro*, Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Rocha, G. (2004) *Revolução do Cinema Novo*, São Paulo: Cosac & Naify.
- Silva, R. (2011) *Informação, cultura e cidadania no coração da periferia pelas batidas do hip hop*, Dissertação (Mestrado em Ciência da Informa-

ção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia.

Siqueira, M. (1996) *Cidadania partida. A mácula do Rio*, Río de Janeiro: Editora Revan.

Soares, L. E.; Bill, M.V.; Athayde, C. (2005) *Cabeça de porco*, Río de Janeiro: Objetiva.

Souza, M., (1999) *O desafio metropolitano. Um estudo sobre a problemática socioespacial nas metrópoles brasileiras*, Río de Janeiro: Bertrand Brasil.

Valladares, A. (2005) *A invenção da favela. Do mito de origem a favela.com*, Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.

Ventura, Z. (2010) *Cidade Partida*, São Paulo: Companhia das Letras.

Yire, dragueo y embrujo barrial: resistencias liminales en una des-marcación

Agustina Gállico Wetzel (IIGHI-CONICET, Argentina)

INTRODUCCIÓN

En su libro “La razón neoliberal”, Verónica Gago puntúa una serie de lecturas lúcidas en torno a las pragmáticas que fue tomando el *neoliberalismo* en América Latina, pensando en este término como palabra-llave que aglutina una serie de políticas que alteraron al continente (privatizaciones, reducción de protecciones sociales, desregulación financiera, flexibilización laboral, etc.) y cuyo desenvolvimiento significó que el nuestro pase a ser un laboratorio de experimentación de esas políticas impulsadas “desde arriba”, esto es, organismos financieros internacionales, corporaciones y grandes grupos de gobierno. Para Gago, pensar el neoliberalismo como una mutación en el “arte de gobernar”, como propone Foucault (2007) con el término gubernamentalidad, supone entender el neoliberalismo como un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse solo impulsada “desde arriba” y que despliega una amplia red donde coexisten tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan la iniciativa libre y las tácticas de la vida cotidiana dentro de ensamblajes *abigarrados* (Cusicanqui, 2015: 84) y múltiples que cobran vida en distintos espacios.

Algo de estos ensamblajes y pragmáticas afectivas de las que habla Gago, pululan en el carnaval barrial de Corrientes Capital durante los meses de Enero y Febrero, momento en que seis barrios de la ciudad organizan carnavales (con la ayuda económica e infraestructural del municipio) en sus peatonales principales habilitando de ese modo la participación de comparsas características de cada barrio.¹ Este trabajo se sitúa y desplaza dentro y fuera de algunas dinámicas que tienen lugar en aquel *espaciotiempo* singular y extraordinario (DaMatta, 2006) del carnaval barrial que sucede en paralelo a la fiesta oficial² que anual-

¹ Aramú del Bº Bañado Norte, Osiris del Bº Mil Viviendas, entre otras agrupaciones como Ñande Mbareté, Taragui Porá, Mita Juhru, Imperial, Belleza Taragui, Yasí Pora, Bella Esperanza, Yasi Bera, Fantasía, Sarava, América, Belleza Unida, Porasí y comparsas humorísticas como los Dandys, los ciclistas de Toledo, los payasos de Pomelo, Furia Loca y “Drácula”, que participa como personaje de máscara suelta.

² Rodolfo Walsh escribe una magistral crónica de estos carnavales titulada “Carna-

mente reúne nueve comparsas oficiales³ y cuyo origen está vinculado a celebraciones en homenaje a San Baltazar.⁴ Allí, entre el espectro sonoro que va dejando alguna escuela de samba y el humo de las parrillas, entre algún *dembow* puertorriqueño y la mimesis, continúan operando mecanismos que de algún modo trastocan la idea de alegría manifiesta, y arrojan luz sobre situaciones que tensionan elementos que se deslizan entre zonas de afirmatividad y negatividad de este *espaciotiempo* singular.

La dinámica de la fiesta oficial, a la vez celebratoria y ritual (Gago, 2014: 19) moviliza buena parte de los recursos y las potencias que se reactualizan cada año, a la vez que amplifican nociones tales como gasto, riqueza y consumo. De hecho, se estima que actualmente lxs espectadorxs de los carnavales oficiales rodean los 120 mil, y otra cantidad similar asiste a los carnavales barriales que se realizan en seis ediciones distribuidas demográficamente en los barrios Bañado Norte, Dr. Montaña, Industrial, Pío X, Mil Viviendas y el cierre en la Costanera General San Martín, lo cual es una particularidad exclusiva de los carnavales barriales: no permanecer en un solo lugar sino ir mutando de posición visitante/local por los distintos barrios que participan de la fiesta. Interesan, por tanto, las trayectorias que se tejen en ambas

val Caté”, *caté* en Corrientes es una palabra utilizada para designar a la gente rica, de clases altas. El texto, desde una mirada periodístico-literaria expone las rivalidades aún existentes entre comparsas y las contradicciones que planteaba el carnaval correntino desenvolviéndose con opulencia mientras las inundaciones del verano producían catástrofes irreparables en los barrios pesqueros que se asientan en la rivera del Paraná. Asimismo, el texto es potente por denostar la invisibilización y estigma de la población afrodescendiente asentada en Corrientes y la relación escindida entre el carnaval caté o carnaval oficial y el carnaval barrial que tenía en el candombe afro una de sus fuentes de expresión.

3 Sambanda, Ará Bera, Imperio Bahiano, Copacabana, Samba Show, Arandú Beleza, Kamandukahia, Samba Total y Sapucay.

4 La fiesta del “mago negro” es también conocida como la “fiesta del santo candombero” y tiene lugar todos los años, desde 1920, en el Barrio Camba Cuá durante el mes de Enero. En guaraní, *cambá cuá* significa “cueva de negros”, esto hace referencia al asentamiento de afrodescendientes del siglo XIX en esa zona de la ciudad. Cabe aclarar que previo al año 1994 estas celebraciones, las danzas y los toques de tambores ocurrían luego de Navidad hasta el 6 de enero y tenían un carácter más íntimo y privado, no se realizaban en espacios públicos sino en las casas de familia. Esto se debe a que la población afrodescendiente de Corrientes fue fuertemente invisibilizada y estigmatizada, situación que sigue vigente a pesar de que se hayan logrado algunas reivindicaciones como el festejo anual de esta fiesta que presenta, asimismo, sus contradicciones y complejidades.

fiestas como espacio/tiempos coexistentes, de mutua contaminación, complementariedades y dinámicas no siempre compartidas. Dicha coexistencia interesa en la medida que traza una distinción formal sobre los cuerpos del carnaval, y que es en sí misma compleja porque anida elementos que posibilitan una lectura que entrecruza elementos de género, raza y clase.

Por su parte, el carnaval barrial toma la forma temporal de una plataforma vibratil, un ensamblaje *espaciotemporal* concreto que logra aglutinar una serie de lógicas donde los espacios y los cuerpos devienen campos de resistencia moviente, de potencia; de afectos y transformaciones que anteponen y defienden la insurgencia alegre y comunitaria por sobre la monitorización neoliberal de la vida cuya taxonomía logra inscribirse e infiltrarse de forma manifiesta dentro del carnaval oficial. En tal sentido, algunos mecanismos que tienen lugar en los carnavales barriales remiten a un espacio donde es posible vivenciar distintos aspectos que diseñan una microfísica del poder dentro de la fiesta popular, un lugar donde diversas personas parecen ingresar en una temporalidad alegre que permite salirse de la marcación hegemónica, lo que opera como una línea de fuga al marcado tanatopolítico de los cuerpos que devienen coreografía viva de una multitud que resiste alegremente en la des-marcación. En cuanto a esto, Bajtín sugiere que

durante el carnaval no hay otra vida que la del carnaval. Es imposible escapar, porque el carnaval no tiene ninguna frontera espacial. En el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir, de acuerdo a las leyes de la libertad (Bajtín, 2003: 10).

Siguiendo esa ruta, algunas dinámicas que emergen durante el espacio/tiempo extraordinario del carnaval barrial (DaMatta, 2006) configuran, en conjunto, una ritualidad festiva que logra aglutinar lógicas, saberes, “moveres”⁵ como así también sonoridades expandidas: ruidos, cortes, giros, cadencias, silencios que no necesariamente acompañan una coreografía bailable pero pueblan la musicalidad del

⁵ Es un concepto de Helena Bastos, profesora del Departamento de Artes Cênicas de la Universidad de São Paulo, que aparece en su texto “Corpo sem vontade” (2017).

espacio (las ruedas de carrozas, bocinas, ruidos de latas de las guerras de nieve artificial, de parrillas móviles, chispas del fuego ardiendo); y coreopolíticas, esto es, lo que Lepecki trabaja como una apuesta de circulación abierta y libre frente a la lógica coreográfica policial que se introyecta como forma de organizar “coherentemente” el movimiento corporal en el espacio urbano (Lepecki, 2016). Tomando en cuenta que estas coordinaciones ocurren en el espacio urbano, creamos que emergen como una especie particular de protesta que habilita experimentar desde el cuerpo lógicas de movimiento que escapan a la productividad extractiva y vigilante propia del neoliberalismo, y que ponen en marcha una organización corporal cinética, sensorial y relacional (distanciada de la moral individualizadora neoliberal) distinta a su lógica. Es posible que esto habilite la emergencia de nuevos vínculos sociales y afectivos en el espacio urbano (Carpio, 2018), lo que para Butler no es asumir una identidad colectiva, sino más bien establecer relaciones dinámicas entre las personas, en las que “puede observarse cómo se activa el apoyo, la disputa, la ruptura, la alegría y la solidaridad” (Butler, 2017: 34).

Propongo entonces pensar al menos dos nociones cruciales: en principio, la figura de carnaval barrial como espacio/tiempo ritual, festivo, de protesta y asamblea política entre cuerpos, coincidiendo al respecto con Butler al pensar que estas formas corporizadas de acción y movilización tienen significados más allá de las palabras, pues en ellas “los cuerpos dicen que son prescindibles aunque no articulen palabra”, ya que el mero hecho de

quedarse parado, la respiración, el movimiento, el detenerse, el habla, el silencio, son todos elementos que forman parte de una asamblea imprevista, de una forma inesperada de performatividad política que sitúa la vida vivible en primer plano (Ibíd.: 25)

Hacia el final, revisaremos la noción antropológica de liminalidad⁶

⁶ La perspectiva liminal fue planteada por el antropólogo escocés Victor Turner a partir de las observaciones que Arnold van Gennep realizó sobre los *rites de passage* asociados a situaciones de margen (limen) y al estudiar las características de la fase liminal del ritual *ndembu*, un grupo del noroeste de Zambia. En estos rituales Turner elabora un análisis de la liminalidad en situaciones ambigas, pasajeras o

asociada a la espectrología derridiana para reflexionar en torno a la danza y al encuentro de los cuerpos materiales con cuerpos inmateriales que tiene lugar durante algunos episodios de baile. El carnaval en los barrios configura entonces un *espaciotiempo* ritual de situaciones ambiguas, pasajeras o de transición por la que los cuerpos atraviesan en su modo *intercorporal*, esto es el encuentro de los cuerpos orgánicos entre sí, como así también con cuerpos inorgánicos, para analizar la aparición durante el carnaval de entidades u *orixás* del afroumbandismo que son incorporadxs en los cuerpos de algunxs comparsierxs durante los bailes; y *coreopolítico*, es decir, las composiciones y movimientos coreográficos que reproducen los cuerpos durante el carnaval, su narrativa espacial.

ESPACIO RIZOMA, ESPACIO DE YIRE

La noción de coreopolítica es fundamental para hacernos una idea de la espacialidad donde tiene lugar el carnaval barrial. Este espacio tiene la particularidad de ser inmapeable por sus características no lineales,⁷ invertebradas, donde las continuidades arquitectónicas de los barrios operan a través de ensamblajes y ampliaciones caseras de yeso, ladrillos y barro. Estos desvíos espaciales intensifican la experiencia donde unx está constantemente de paso, de yire, perdiéndose por los laberintos del carnaval, sin estar enmarcado fijamente fuera ni dentro del mismo,

de transición, de límite o frontera entre dos mundos, donde observa cuatro características que posee este ritual: 1) su función curativa y pedagógica al instaurar una serie de transformaciones purificadoras y restauradoras; 2) la experimentación de prácticas de inversión –“el que está arriba debe experimentar lo que es estar abajo” (Turner, 1988: 104)- y los subordinados pasan a ocupar una posición prioritaria 3) la realización de una vivencia en los intersticios de dos mundos; y 4) la creación de *communitas*, entendida ésta como una antiestructura en la que las jerarquías son suspendidas, a la manera de “sociedades abiertas” donde se establecen relaciones igualitarias espontáneas y no racionales entre *entes liminales*.

7 En *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Deleuze y Guattari dedicaron un capítulo al concepto de lo liso y lo estriado. Estos espacios sólo existen de hecho a causa de la coexistencia y las combinaciones entre ambos: el espacio liso no cesa de ser trasvasado a un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituido, devuelto a un espacio liso. Ambos están compuestos por puntos, líneas y superficies, en el espacio liso los puntos están subordinados al trayecto, sus características son amorfas, es un espacio informal, sin escala, adimensional, sin centro, de allí que este espacio permite cambios de dirección, porque responde a operaciones contextuales donde emergen múltiples efectos e intensidades. El espacio estriado es extensivo, y tiene características visibles y mensurables, diseña límites, traza fronteras y márgenes.

lo cual es contrario a la narrativa ritual y espacial del carnaval oficial al que, por estar situado en las afueras de la ciudad,⁸ sólo se llega con automóviles personales, remises de empresas privadas o colectivos de comparsas. Esta lejanía con la ciudad y cercanía con el aeropuerto, genera una sensación de captura y domesticidad temporo/espacial, donde todo parece estar ordenado y dispuesto en su composición con estacionamientos privados, galpones de comparsas y tribunas con seguridad que obturan la posibilidad de un desplazamiento más lúdico y menos pautado por el lugar.

La línea recta de concreto del desfiladero oficial es neutralizada en los barrios porque es una pista atravesada por desvíos, por puestos de comercio espontáneo, por calzadas y bloques. Esto permite pensar un dislocamiento temporal que es, de alguna manera, facilitado por este espacio no lineal, rizomático, que va expandiéndose hacia delante, atrás y a los costados reverberando en el paso de baile el éxtasis de lo corpóreo, lo que Viveiros de Castro Cavalcanti (2017) llama carnavaлизación del cronómetro y la linealidad. En este perímetro desviado algo de la noción del tiempo habitual se pierde, se disloca y suspende para dar lugar a una especie de disputa festiva donde la norma se suspende y se intensifica la experiencia del instante, esto último, más enfatizado en la experiencia de lxs expectadorxs que, por no estar dispuestos en tribunas, parecen constantemente encontrarse con la fiesta en capas, con alguna pluma, fragmentos de algún espaldar, con lo que logra verse haciendo punta de pie detrás de algún hombro o con el espectro sonoro que va dejando un conjunto de redoblantes, esto es, lo incompleto, lo que ya pasó.

En diálogo, la investigadora mexicana Carpio propone que las acciones de protesta pensadas desde los cuerpos, transgreden el orden cinético de las ciudades, y en ese sentido transforman el espacio y tiempo, de allí que la protesta adopte una perspectiva coreográfica que altera el orden coreopolicial, aquél que regula, administra y produce “una coreografía de conformidad diaria” que garantiza una forma de moverse, desplazarse y conducirse incluso sin la presencia de agentes policiales:

8 Corsódromo Nolo Alias (perímetro de 600 mts. de calzada recta propiedad del Estado provincial).

La policía, entonces, no necesita estar encarnada en el poli-cía. Como concepto político-teorético, la policía es aquello que está pre-dado en la organización circulatoria de la polis como aquello que predetermina caminos, establece rutas para la circulación y adapta a ambas a un único modo de ser. En este sentido, no recluta. En vez, coreografía. Y al hacer esto la policía garantiza que mientras todos se muevan y circulen de acuerdo con una conformidad general del ser-en-circulación, este movimiento producirá nada más que un simple espectáculo de su propia movilidad consensual. En este sentido, la noción de Rancière de la policía ya es una noción de coreopolicía: su principal interés es el movimiento pero su fin es promover un movimiento que, mientras se mueve, se aleja de la libertad (Lepecki, 2016: párr. 37).

La coreopolítica emerge, entonces, como contraparte y es condición de posibilidad para que exista una “redistribución y reinven-ción de cuerpos, afectos y sentidos, mediante los cuales uno puede aprender cómo moverse políticamente” (Ibid.: párr. 30) y así inventar, activar o experimentar movimientos cuyo sentido más íntimo es el ejercicio experimental de la libertad. Estos ejercicios se ven facilitados por una composición espacial donde no se disponen tribunas y lxs espectadorxs pueden ubicar sus sillas y conservadoras alrededor de un vallado que, de alguna manera, crea una mayor cercanía entre quienes participan del carnaval y lxs espectadorxs que están incluidos en la producción de la fiesta.

Como vemos, las interacciones entre unxs y otrxs se encuentran más facilitadas que en el caso del carnaval oficial, donde podría pensarse que la altura de las gradas y tribunas establecen un régimen de visualidad (Cf. Haraway, 1991: 96) y espacialidad jerárquica, y lxs espectadorxs devienen observadorxs críticxs a la vez que participantes del festejo, situándose la mirada de ellxs a una altura superior de lxs participantes. Contrariamente, en el carnaval oficial el acceso a las tribunas tiene un valor elevado, a la vez que existen sectores destinados en específico a funcionarixs de gobierno y personalidades que son sponsoreados por diversas empresas de la región para ocupar tribunas y palcos v.i.p., a los cuales sólo se tiene acceso por medio de invitaciones personales. Esta arquitectura nada casual de los espacios da también lugar a dispu-

tas y rivalidades festivas entre comparsas que disponen sus tribunas enfrentadas, con lo cual se establece una territorialización del espacio de la tribuna que opera desde la sofisticación artística, el costo de las entradas y re-venta para su ingreso, los cantos propios de cada comparsa y el *merchandising*, lo cual da cuenta de ciertos mecanismos que dan forma a un tiempo de acumulación y jerarquización de la vida⁹ que se distancia de los ritos de pasaje, flujo y desvío presentes en los desfiladeros barriales.

Mientras que el carnaval oficial, mediante estos mecanismos de espacialidad, instaura un régimen que emana desigualdad; el régimen de espacialidad presente en los carnavales barriales parece coincidir más bien con una lógica de contacto libre, lúdico y familiar entre individuos, que es vivido intensamente y constituye una parte esencial de la “visión carnavalesca del mundo” (Bajtín, 2003: 15). La inexistencia de gradas y tribunas traza la posibilidad de una multitud que interactúa de forma horizontal, lo cual remite al triunfo de una especie de liberación transitoria donde las relaciones jerarquías, los privilegios y las reglas son temporalmente suspendidas. Además estos carnavales, al realizarse en las calles principales de los barrios, son de libre acceso al público, de modo que los espectadorxs no asisten al carnaval para evaluarlo sino para vivirlo, ya que el carnaval está hecho para el barrio y por el barrio. Acerca de esto Bajtin refiere cuando habla de la “la fiesta de los bobos”, “la fiesta del asno” y la “risa pascual”:

Todos estos ritos y espectáculos organizados a la manera cómica, presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia y del Estado feudal. Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda

⁹ Respecto a esto último Bajtín refiere que “la fiesta oficial, incluso a pesar suyo a veces, tendía a consagrar la estabilidad, la inmutabilidad y la perennidad de las reglas que regían el mundo: jerarquías, valores, normas y tabúes religiosos, políticos y morales corrientes. La fiesta era el triunfo de la verdad prefabricada, victoriosa, dominante, que asumía la apariencia de una verdad eterna, inmutable y perentoria” (Bajtín, 2003: 15).

vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una proporción mayor o menor y en la que vivían en fechas determinadas (Bajtín, 2003: 16).

Para Bajtín, esto creaba una especie de dualidad del mundo que empezó a trazarse con el advenimiento de la Edad Media y en la civilización renacentista.¹⁰ Esta segunda vida que se traza, el segundo mundo de la cultura popular, se construye de algún modo para parodiar la vida ordinaria.

HASTA ABAJO

Previo al carnaval los meses son agitados, las distintas comparsas empiezan a organizar múltiples dinámicas colaborativas, modelando economías informales de gran relevancia para la construcción de la fiesta. Estas dinámicas se reparten en diversas funciones y oficios que van desde el diseño y confección de los trajes, el intercambio de piedras y plumas entre comparsas, el reciclado de los materiales utilizados el año anterior, el armado de las carrozas y escenografías, maquillaje, dirección de las comparsas y escuelas de samba, máscaras y armado de coreografías. Todas estas funciones y oficios que surgen en el tiempo del carnaval despliegan innumerables economías barrocas, de tintes colaborativos y comunitarios que alteran las lógicas neoliberales del mercado. Siguiendo a Gago, entendemos por economías informales¹¹ y barrocas a una nueva dinámica política que surge del desborde del neoliberalismo en Argentina, planteando una forma alternativa que la autora define como “neoliberalismo desde abajo”, esto es, un conjunto de condiciones que

¹⁰ Previo a eso, en el estadio anterior de la civilización primitiva, según sostiene Bajtín, el folklore contenía en paralelo cultos serios y cultos cómicos; siendo ambos elementos igualmente sagrados y oficiales. Recién al establecerse el régimen de clases y de Estado con el surgimiento de la civilización renacentista, se establece una necesidad inherente al mismo régimen surgente de marcar una distinción entre las formas cómicas y las serias, de modo tal que las formas cómicas y la risa ritual pasan a adquirir un carácter no oficial transformándose finalmente en las formas fundamentales de expresión de la cosmovisión y la cultura populares (Bajtín, 2003: 18).

¹¹ Estas economías de tipo informal que se reactivan durante el carnaval tienen su correlato histórico en la crisis que estalló en Argentina en el año 2001 provocando un colapso orgánico del gobierno y el sistema bancario (Corralito). Para ampliar esta propuesta, “La razón neoliberal” de Gago da cuenta de este tipo de economías informales, barrocas que se reactivaron luego del colapso y que hoy sobreviven en potentes ensamblajes comunitarios, como es el caso de la feria La Salada.

se concretan más allá de la voluntad de un gobierno y que funciona como motor de una economía popular que ensambla saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer, de modo que la movilidad bailable y los mecanismos que la rodean se convierten en una “amenaza” porque “hace circular conocimientos, experiencias y luchas” (Federici, 2016: párr. 11. Traducción propia) que nada tienen que ver con el trabajo según las lógicas individualistas y extractivistas del neoliberalismo. Estos motores se reactivan durante la época del carnaval desplegando una serie de tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan iniciativas libres y autogestivas, lo que remite a una racionalidad puesta en juego por las subjetividades y las tácticas de la vida cotidiana que, entre las lentejuelas, las plumas, los espaldares, tensan redes de amistad y generosidad participativa de gran potencia. Las calles de algunos barrios y sus viviendas se vuelven *templos provisorios y operativos* (Cf. Gago, 2014) donde funcionan talleres -chicos y medianos- textiles, de herrería y bordado que ensamblan generaciones familiares y amistades que, en largas siestas y tardes, reciclan y fusionan herramientas y elementos de los carnavales pasados para darles un nuevo móvil, como así también organizar y redistribuir algunos ingresos que se obtienen de subsidios municipales a comparsas, changas,¹² trueques y oficios de diversa índole. Durante este periodo los barrios se ven transformados por esta marea barroca que redefine el espacio en tanto pasa a ser tomado por puestos de venta de cerveza, gaseosas, choripanes, panchos, nieves artificiales, etc. Lo que disloca la trama urbana cotidiana y la impacta notablemente de la mano de múltiples gestos que aprovechan esa nueva (micro) escala de la economía donde la gestión viene de la mano de las clases populares. En ese sentido Rivera Cusicanqui sugiere que:

La fiesta organiza una neocomunidad transnacional que renueva y reinventa lealtades al ritmo de las movilidades laborales. Se forma así un tejido de colores opuestos, una neocomunidad transnacional, cuya identidad contradictoria y ch'ixi hace coexistir, en permanente tensión, las lógicas de la acumulación y el consumo ritual, del prestigio individual y la afirmación colectiva (Citado en Gago, 2014: 68).

¹² Por *changa* entendemos un tipo de trabajo ocasional, espontáneo, generalmente en tareas menores, que permite la subsistencia diaria.

Estas economías barrocas son importantes para poblaciones como la travesti/trans de Corrientes, muy activa y presente en el carnaval barrial, si se toma en cuenta que a principios del año 2018 la Cámara de Diputados de la ciudad devolvió a la comisión de Derechos Humanos el proyecto de Cupo Laboral Trans en el empleo público, con lo cual el Estado Provincial abandona la responsabilidad y la obligación de emplear a personas travestis, transexuales y transgénero en una proporción no inferior al uno por ciento (1%) de la totalidad de su personal y de establecer reservas de puestos de trabajo estatales a ser ocupados en exclusivo por esta población. Con dicho gesto el Estado Provincial se desalinea al Estado Bonaerense que, en Septiembre de 2015, sancionó en el senado y cámara de diputados de la provincia de Buenos Aires la Ley 14.783 (más tarde conocida como Ley Diana Sacayan) de Cupo Laboral Travesti Trans. Esta situación es alarmante si se toma en cuenta la encuesta del INDEC¹³ donde se constata que la población trans encuestada consigna un 80% de informalidad laboral. Este mecanismo, entre otros que el gobierno provincial sofistica y ejercita al situar en la frontera, en los márgenes a las personas travestis y trans tiene estrecha relación con mecanismos biopolíticos que efectivizan un reconocimiento selectivo de lo humano (Butler, 2010: 19) y que operan señalando aquellos cuerpos que conforman una amenaza potencial al orden social sostenido o que se intenta sostener, lo que para el poder simboliza una justificación lo suficientemente lógica para desplegar una maquinaria de políticas hostiles que va desde la vigilancia, la discriminación, la detención arbitraria y el aniquilamiento. Frente a eso, el carnaval fusiona elementos que permiten pensar en un espacio de contra-hegemonía que, si bien, no cambia las bases de explotación, sí tracciona en el marco de la organización socio-cultural de una comunidad y genera de esta forma redes de generosidad reciproca que se gestan como espacios de contención para todo un sector que la economía del trabajo formal excluye.

FURIA LOCA: POTENCIAS DRAG

Entre el deseo de perdurar de todo sujeto y su tendencia al exceso, al gasto improductivo, a perderse en el abismo ilimitado de la muerte, la

¹³ Indec (Instituto Nacional de Estadística y Censos). https://www.indec.gov.ar/micro_sitios/WebEncuestaTrans/index.html

noción batailleana de transgresión da cuenta de un mecanismo ritual que permite regular la reintroducción de dicha violencia -aquella que fue originalmente separada para que la sociedad tuviese lugar- abriendo paso a la renovación, pero también a la posibilidad de destrucción del ordenamiento social. De tal modo, para evitar la disolución del orden profano en manos del exceso, la sociedad inaugura mecanismos que reemplazan simbólicamente el deseo prohibido de acceso a lo sagrado y que cumplen con la función de evacuar esa tendencia, de canalizar y regular esta vocación de hecatombe (Cf. Tonkonoff, 2010). Desde esta perspectiva, estas descargas reguladas que se producen a través de la fiesta del carnaval conforman un elemento indispensable en la sociedad, fundamentales a la vez para su sostenimiento. Bataille mismo utiliza la figura de una danza para explicar ese orden social imposible que es la sociedad: una danza en la que se da un movimiento de oposición entre dos elementos no dialectizables, un movimiento que no puede ser superado por estar compuesto por “dos términos inconciliables (...): lo prohibido y la transgresión” (Bataille, 1957: 44).

La fiesta del carnaval en los barrios celebra esta transgresión no sólo para recrear, en el sentido de repetir, sino también para resimbolizar incorporando parte de aquello que estaba excluido por el orden vigente: eso que vuelve durante en los bailes a través de la modalidad de las parodias y los espectros de género, de clase y raza, más aún si pensamos esta festividad como un espacio de *communitas* en los términos planteados por Turner, ya que las personas que por su preferencia sexual o identitaria son discriminadas en los desfiladeros del carnaval oficial, encuentran en la práctica del festejo barrial un espacio de contención y revalorización que les permite expresar formas diversas de habitar el cuerpo y de hacerse géneros y sexualidades, entendiendo estas cualidades como híbridos capaces de mutar y transformarse aleatoriamente, algo que la comparsa *Furia Loca*¹⁴ moviliza como estrategia de producción festiva, popular y plebeya.

Furia loca tiene la particularidad de estar formada por una multitud de personas de diversas edades que practican formas de *gender bending*¹⁵ a través de figuras de *drag kings* y *queens*, como así también

¹⁴ Desde Junio del año 2017 la comparsa cambió su nombre al de “La Jaula de las Locas”.

¹⁵ *Gender bender* hace referencia a aquellas personas que rompen las normas establecidas por los roles tradicionales de género. Viene del inglés *gender* (“género”) y

varones cisgénero que se travisten. Estos dragueos¹⁶ colectivos reactivan elementos de quiebre, de ruptura de la norma binaria en relación a la construcción sexo-genérica para devenir fronterizos e híbridos y, en tal sentido, configurar una apuesta política y estética que permite dislocar aquellos puntos donde lo binario configura la forma coherente y estable de hacerse o deshacerse géneros, rebelándose así contra sus formas tradicionales al *hackear* las categorías de lo masculino y de lo femenino consideradas esenciales y biológicas, que encuentran un fuerte arraigo en esta provincia por su tradición colonial y cristiana. La potencia se encuentra precisamente en ese gesto donde figuras como el dragueo y el travestismo ejercitan un desquiciamiento estético (Cf. Pisano, 2016) en que, por trámite de la inversión del vestuario, el artificio, el juego, la práctica paródica y mimética, conciben una estética de la existencia como algo maleable y pasible de ser performado, lo cual desestabiliza la normatividad heterosexual y su régimen de significación.

La figura de la parodia interesa porque remite a la idea bajtiniana de dualismo paródico y carnavalesco (Bajtín, 2003) en que el cuerpo aparece como un cuerpo grotesco, abierto hacia el mundo en un devenir de variables indeterminadas, que abandona su forma individual, aislada y privada para advenir cuerpo del pueblo que mediante la risa mutila el orden existente y la violencia de la norma. En Butler, la parodia de género refiere a considerar que la identidad original sobre la que se articula el género es una imitación sin un origen, es una producción que, en efecto -o sea, en su efecto-, se presenta como una imitación. Este desplazamiento permanente conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas:

Al imitar al género, el travestismo manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su con-

bender (del verbo bend, “doblar”).

¹⁶ Se denomina *drag* a una persona que practica el *cross-dressing*. El *drag* es utilizado como un elemento histriónico dedicado al *genderfuck*, es decir, dedicado a burlarse de las nociones tradicionales de los géneros binarios, y sus roles dentro de la sociedad y la cultura.

tingencia, en vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de una unidad inventada” (Butler, 2007: 270).

Todos estos ensamblajes que fusionan parodias, estrategias lúdicas y remeneos, es en cierto modo contraria a lo que ocurre en los carnavales oficiales, donde los cuerpos que participan en el desfiladero extrañamente transgreden, en la composición de los bailes, el orden capacitista (McRuer, 2006: 23) y heterosexual, como así tampoco los estereotipos hegemónicos de masculinidad y feminidad. En ese sentido, se registraron en los carnavales oficiales casos de discriminación a chicas travesti y trans a quienes se les prohibió la participación durante la última noche de carnaval, siendo éste el momento en que los jurados eligen las comparsas que obtendrán distintas premiaciones. La noche de las premiaciones es fundamental para analizar ciertas dinámicas que enfatizan la distinción entre el carnaval barrial y el oficial, ya que los mecanismos que se producen en el oficial más de las veces están basados en el logro de la victoria (que conlleva un premio económico) de una comparsa frente a otras o la obtención de los reinados, lo que despliega acciones que van desde la acumulación de capital, la tortura corporal en torno a la sofisticación artística¹⁷ y los materiales de los trajes, la humillación del otro y el reconocimiento selectivo de los cuerpos carnavalescos, lo que transforma las energías y potencias corporales en potencias de trabajo (Federici, 2016).

En paralelo, las transformaciones colectivas que subyacen y se producen artesanalmente en el carnaval barrial abren paso a prácticas comunitarias y corporales donde la vivencia sexo-genérica de cada participante deviene fuertemente visible, lo que de cierto modo configura un espacio atractivo para la población travesti y trans, que no encuentra este lugar de *communitas* (Turner, 1988) en el desfiladero del carnaval oficial. La importancia de la figura liminal, asociada a la constitución de *communitas*, emana de las estrategias festivas y las formas de resistencia e intervención en el espacio público que es capaz de convocar, a través de la cual es posible configurar acciones políticas

¹⁷ Algo de esto logra verse en el cortometraje “La Reina” (19 min.) de Manuel Abramovich, filmado en la provincia de Corrientes, precisamente en los carnavales de Monte Caseros.

que desestabilicen los regímenes de signo y las jerarquías que operan en relación a los cuerpos, puestas en tensión en el carnaval barrial.

213

ESTADO(S) DE TRANCE: QUEHACER BRUJX, ESPECTROS Y AMIGXS

Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de “vida” -suspendida y espectral- que describe y habita cada caso de vida normativa.

Judith Butler, 2010

Como es sabido, Marx y Engels pensaron dar al Manifiesto del Partido Comunista el título de *Los Espectros*. El tópico de la fantasmagoría aparece con frecuencia en sus escritos como formas *otras* de conocimiento y de *presencia*; constituyen una línea de fuga con respecto a las certezas de la modernidad, la cual se apoya en el dominio de la Razón y en el desplazamiento de saberes que rebasan o desafían las lógicas del pensamiento científico (Moraña, 2017: 176). En ese sentido, el fantasma es recuperado por la filosofía por su naturaleza reticente, alternativa, marginal que logra subvertir, aunque sea temporalmente, el orden de lo real, instalando certezas que rebasan lo empírico, lo material y lo normativo, con lo cual el fantasma se alinea en el registro de lo monstruoso, por su liminalidad y “su capacidad para situarse en los intersticios de categorías duales, desgastadas, a las que ayuda a superar” (Ibíd.: 177).

Es Derrida quien, analizando la herencia de Marx en la cultura contemporánea, deconstruye las formas de vigencia que rodean el legado del filósofo prusiano, proponiendo en *Espectros de Marx* una nueva lectura de sus textos a partir de la noción de *fantología*, lo que alude a la dinámica de asedio que desarrolla el fantasma, merodeando distintos espacios sin ocuparlos de manera definitiva. El fantasma aparece en estos entre-lugares espaciales, ontológicos, desafiando las concepciones binarias y dualistas vida/muerte, presencia/ausencia que reducen la realidad a una serie de contrarios, desconociendo a la vez su composición fluida e híbrida (Moraña, 2017: 183).

En gran medida pienso que algo de esa fantasmagoría logra inscribirse en el baile practicado en el marco de los carnavales barriales, ya que algunos de éstos reproducen características estrechamente vincu-

ladas a la danza ritual que practican cultos afrodescendientes (en esta región mayoritariamente Batuque y Umbanda), cuyos templos barriales alojan una numerosa cantidad de comparserxs¹⁸ durante el resto del año. De hecho, algunas comparsas tienen nombres de entidades o de saludos umbanda, como es el caso de la agrupación musical *Sarava*.¹⁹ También aparecen movimientos específicos que guardan relación con aquellos que usualmente performan lxs participantes de los rituales afroumbandistas para incorporar sus respectivos *orixás* de base²⁰ y en la circulación de las comparsas van apareciendo características típicas de estas danzas rituales que exceden lo verbal e implican al cuerpo tanto en situaciones liminales de danza, cantos de “puntos”, giros constantes y mímica que se acompañan con vestimentas específicas para *las giras* y con lineamientos sonoros que iterativamente reproducen las escuelas de samba, de modo que la visión cinética del cuerpo bailante acontece junto a procesos auditivos que son fundamentales para generar una lectura menos fragmentada de la narrativa ritual. Durante estos rituales el cuerpo como *medium* asume la capacidad de recibir y transmitir energía espiritual incorporando entidades, guías (espíritu) u *orixás* (deidad) en estados de trance de posesión,²¹ de modo que estos rituales dan lugar a un culto a lxs muertxs donde los espectros se actualizan y el trabajo de duelo deviene comunitario y cotidiano (Cf. Bondar, 2012). El duelo aquí transcurre en el espacio/tiempo de una celebración y permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política en tanto revela algo acerca de lo que somos, los lazos que nos componen y descomponen, la memoria de alguna alteridad compartida con otrxs, más aún, estos anudamientos invitan a revisitar los modos materiales y estéticos (en tanto organización de lo sensible) por los cuales se inscribe a lxs muertxs en el tejido de la vida, en la comunidad de lxs vivxs, terreno sobre el que pienso, cobra relevancia la figura de los “*orixás*” y acontece la “fiesta de resurrección” anticipada por Bajtin cuando afirma que “no existe nada muerto

18 Personas que participan en comparsas como bailarinxs o músicxs.

19 “Buena suerte, gusto de verle” según tradición umbanda.

20 Deidades pertenecientes al panteón de yoruba que tienen, cada cual, dominio sobre un aspecto de la naturaleza y, a su vez, poseen características humanas/animales arquetípicas.

21 Los cultos africanistas también suelen ser llamados “religiones de posesión” desde un punto de vista antropológico.

de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección” (Bajtín, 1999: 392-393).

Por consiguiente, la danza remitiría a una acción que compromete íntegramente al cuerpo humano y colabora con estados liminales donde las partículas que componen el cuerpo abandonan su estado de reposo para desplazarse radicalmente en un movimiento que dialoga con gravitaciones y velocidades extrañas, inusuales. En suma, cuando se produce el estado de trance y liminalidad propio del ritual carnavalezco, podemos no solamente pensar que la separación entre el mundo sobrenatural y el humano queda sin efecto, sino que también el desfiladero como espacio toma el estatuto de espacio/liminal, esto es, un espacio donde la ontología da un giro fantológico (Derrida, 1995: 143) y el sustancialismo es puesto en crisis a favor de una ontología relacional, comunitaria donde se produce un encuentro con espectros de género, de raza, de clase, que son comunes. Quizás es en el pasaje de un estado ontológico a otro donde podemos encontrar las pistas de un modo de resistir, aquel no-lugar en que el extatismo de lo corpóreo se desliga transitoriamente de los regímenes de signo que sobre él operan y se abre hacia una política de la amistad espectral, siguiendo la forma que esta amistad asume en tanto espacialidad del “entre”, del margen, de la frontera donde lxs amigxs por venir son los espectros (Katzer, 2003: 131). En todo caso, los espectros se introducen en los bailes y, con su aparición, resisten su inmemoria y la política que se traza, es una política que se diseña de su mano.

REFLEXIONES FINALES

Sin ánimos de concluir, podría pensarse que en medio del espectáculo oficial, fuertemente elitista que se construye al servicio de la industria del entretenimiento y el consumo de masas, pueden emergir prácticas potentes que reivindican y reintroducen repertorios simbólicos de géneros, razas, etnias (antes negadas y/o despreciadas por la cultura dominante local), así como formas de hacer *communitas* que ponen en disputa las distinciones que operan entre el umbral de lo vivo y lo muerto. El carnaval barrial da paso a la experimentación festiva, ritual y espectral, donde los cuerpos en suspensión liminal son capaces de producir una plataforma de vitalidad común. Estos desplazamientos quizás permitan recartografiar los mapas de lo posible y lo imposible, lo mostrable y lo inmostrable; y acercarnos así al lugar de lo liminal, donde la redefinición

de las coreopolíticas, las jerarquías corporpolíticas, las identidades de género, raza y clase tienen lugar. El carnaval, en su transitoriedad, parece suspender los efectos de las fuerzas destructivas en la vitalidad, reactivando maneras de seguir, bajo otra forma, transfigurándose, creando otro lugar, de otra manera; en esa fuerza de perseveración que define la vida, lo que en Spinoza (2012) aparece con la nominación de *conatus*.

Esto que es liberado durante el carnaval, podría ser una herramienta para pensar una racionalidad de nuevo tipo vinculada a modos de existencia que tomen en cuenta la común fragilidad (Butler, 2009) como así también la común festividad, ese trazo que marca la risa y permite por unos instantes atisbar la inmanencia inherente a la vida y a la especie, experimentada en el contacto vivo, material, inmaterial y sensible entre los cuerpos, lo que desestabiliza el orden corporal tanto en su desplazamiento como en lo que encarnan, pues el cuerpo que baila es usualmente puesto bajo sospecha como sujeto de conocimiento por el pensamiento hegemonicó occidental, descorporeizado y racional. Más aún, si el remedio que encuentra el capitalismo contemporáneo consiste en brutalizar los nervios (Mbembe, 2016), entonces quizás el carnaval nos provea herramientas que permitan cuestionar ese adormecimiento en el justo momento en que se produce el desapego de las formas normadas del vivir, para dar lugar a un derrame, una filtración, una gotera donde la vida aparece como eso que excede toda forma y comulga más bien con lo que no tiene forma fija: umbrales, laberintos, espectros, amigxs.

Bibliografía

- Abramovich, M. (2013) *La Reina*. Disponible en: <https://vimeo.com/138867962>
- Bajtín, M. (2003) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bastos, H (2017) *Corpo sem vontade*, São Paulo: ECA/USP.
- Bataille, G. (1987) *La parte maldita precedida de la noción de gasto* (Vol. 46), Barcelona: Icaria Editorial.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2009) *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

- Carpio Pacheco, C. V. (2013) *Cuando el cuerpo se vuelve plegaria. Aproximaciones al estudio de la danza afrocubana en la ciudad de México* (Tesis de maestría en estudios políticos y sociales, UNAM, Facultad de Cs. Políticas y Soc.), México.
- Cavalcanti, M. L. V. D. C. (2017). *Rito, tempo e espaço no Carnaval carioca e no Bumbá de Parintins, Amazonas*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=o2KWNzuWiNg>
- DaMatta, R., Vasconcellos, J. G. M. y Pandolfi, R. S. (2016) “Tanto Igualdade quanto Hierarquia?”, *Revista Interdisciplinar de Gestão Social*, Vol. 4, pp. 137-148.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1995) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1996) *Résistances de la psychanalyse*, París: Galilée.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2008) *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- Dieguez, I. (2014) *Escenario liminales. Teatralidades, performatividades, políticas*, Ciudad de México: Paso de Gato.
- Federici, S. (2016) “In prise of the dancing body en Beautiful Resistance: everything we already are”. Disponible en: <https://godsandradiicals.org/2016/08/22/in-praise-of-the-dancing-body/>
- Foucault, M. (2002) *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo xxi.
- Katzer, L. (2013) “Intervenciones espirituales (o variaciones sobre el asedio)”, *Revista Tabula Raza*, No. 18, pp. 127-143.
- Gago, V. (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Haraway, D. (1991) *Simians, cyborgs, and women*, New York: Routledge.
- Lepecki, A. (2016) “Coreopolicía y coreopolítica o la tarea del bailarin”, *Revista Nexos*. Disponible en: <http://cultura.nexos.com.mx/?p=10775>
- Mbembe, A. (2016) Entrevista realizada por Pablo Lapuente Tiana y Amarela Varela el 17 de Junio. Disponible en: https://www.el-diario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html
- McRuer, R. (2006) *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*, New York: NYU press.

- Moraña, M. (2017) *El monstruo como máquina de guerra*, Madrid: Iberoamericana.
- Pisano, L. (2016) “El Carnaval de los cuerpos. El desafío simbólico y político del trans-vestismo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, No. 5, pp. 719-726.
- Spinoza, B. (2012) Ética. *Demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires: Editorial AGEBE.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta limón.
- Tonkonoff, S. (2010) “Batailleanas. Notas heterológicas”, en Sozzo, M. (comp.) *Por una sociología crítica del control social*, Buenos Aires: Del puerto.
- Turner, V. (1988) El proceso ritual. *Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Entre la Inclusión y la Exclusión: en la topología del espacio y las fronteras globales

219

Sandro Mezzadra (Universidad de Bologna, Italia)

Brett Neilson (Universidad de Western Sydney, Australia)

Traducción: Silvina Meritano

Revisión: César Correa y Andrea Torrano

INTRODUCCIÓN

La hipótesis de investigación que llamamos *la frontera como método* (Mezzadra y Neilson, 2008) ofrece un terreno fértil sobre el que probar las potencialidades y los límites del enfoque topológico. En los últimos años este enfoque proporcionó una serie de elaboraciones teóricas y empíricas extremadamente enriquecedoras que difuminan los límites entre las humanidades, las ciencias naturales y las ciencias sociales. Cruzando los conocimientos matemáticos con investigaciones filosóficas, quienes defienden el enfoque topológico han cuestionado el binomio transformación e invariancia. Esto ha permitido un análisis de las emergentes operaciones de control que dan cuenta de una nueva relación de conectividad entre espacios discretos y organizaciones de datos. Desde la arquitectura (Massumi, 1998) a la investigación sobre redes y espacios virtuales (Terranova, 2004) y a la teoría social y cultural (Lash y Lury, 2007), el enfoque topológico ha generado un replanteo de las preguntas acerca de la constitución de las disciplinas, los usos del conocimiento y el cambio de estatus de los objetos de investigación. El tema de las fronteras y los límites es crucial en estas investigaciones, incluso si estas cuestiones no son teorizadas explícitamente por lxs referentes del enfoque topológico. No importa cuánto llame nuestra atención la topología sobre las formas inesperadas de conexión y continuidad, también debe explicar los procesos de partición, filtrado y jerarquización. La imagen del espacio topológico ha sido particularmente útil para captar algunas características del llamado espacio de flujo asociado con la globalización, así como también los entornos sociales neoliberales reformados por la racionalidad del mercado (Collier, 2009; Terranova, 2009). Nuestro análisis también señala la utilidad de la topología para entender la movilidad y la elusividad de las formaciones espaciales dentro de las geografías de

la globalización que están marcadas tanto por la diferenciación como por la conexión.

Intentamos superar esta dificultad desarrollando el concepto de heterogeneidad del espacio global. Esto implica pensar en la dinámica de los flujos y centrarse en los procesos violentos de articulación, división e interrupción que atraviesan las elaboraciones contemporáneas del espacio y la subjetividad. Estamos particularmente interesados en las implicaciones políticas de esta situación.

Nuestro enfoque sobre las fronteras busca trazar y rastrear la relevancia de su actual proliferación desde el punto de vista de su articulación en el proceso global. Esto significa que no percibimos a las fronteras como un dispositivo que obstruya o bloquee los flujos globales. Más bien, las vemos como parámetros que permiten canalizar esos flujos y proporcionar coordenadas dentro de las cuales puedan ser unidos, segmentados, conectados o desconectados. Es importante considerar la función hacedora de mundo (*world-making*) de las fronteras como han señalado un número importante de académicos desde Carl Schmitt (2003) a Étienne Balibar (2002). Una vez que comenzamos a ver a las fronteras como hacedoras de mundo (*world-making*) más que dividiendo un mundo ya hecho (*already-made world*) su funcionamiento topológico se vuelve claro. Las imágenes y teorías tradicionales de las fronteras se basan en un nacionalismo metodológico que en un momento mantuvo el monopolio de diferentes e incluso conflictivas ramas del pensamiento social, político y cultural. La existencia de un espacio delimitado se daba por sentado y la frontera era la línea que establecía los límites de la extensión y al mismo tiempo definía el perímetro dentro del cuál se podían observar y comparar las interacciones que ocurrían en otros espacios supuestamente delimitados. Cuando hablamos de la “*frontera como método*” hacemos un inventario material y epistemológico del nacionalismo metodológico y de la imagen relacionada a las fronteras. Esto tiene una fuerte resonancia en el énfasis puesto por los referentes del enfoque topológico al moverse más allá de la superficie del plano euclíadiano y la grilla cartesiana para introducir un nuevo pensamiento espacial que identifica campos de relación en lugar de puntos y líneas discontinuas. Los procesos fronterizos que investigamos atraviesan los espacios aparentemente limitados y discretos que las fronteras alguna vez consideraron establecidos a través de procesos de exclusión y división. Esto abre la posibilidad de nue-

vos “campos de relación”, como la proximidad virtual de las fronteras que están separadas por el espacio geográfico o diferentes tipos de pliegos y filtros que desafían la rigidez de la distinción entre inclusión y exclusión. El cálculo de estas relaciones se juega contra un borde político. El análisis topológico que impulsamos pretende abordar algunos de los problemas más desafiantes en los debates políticos actuales, desde la actual crisis de la ciudadanía para repensar la representación política hasta las cambiantes valencias del territorio de la invención de nuevas formas de acción política.

En este artículo nos preguntamos cómo el pensamiento fronterizo, la confrontación material y la proliferación de fronteras en el mundo de hoy invitan a un replanteamiento y reconfiguración de las figuras topológicas, sus propiedades y arreglos. Cuando las relaciones topológicas se mantienen en el borde político de la frontera, las extrañas formas de recursividad, correlación e invariancia que generan deben ser interrogadas de maneras que vayan más allá del acto de importar una heurística matemática al pensamiento social. En la frontera hay una cierta intensificación de las apuestas políticas e incluso existenciales que cristalizan las relaciones de dominación y explotación, sometimiento y subjetivación, poder y resistencia. Mirar a través de este cristal implica una óptica de análisis diferente, una que muestre cómo este complejo de relaciones están investidas con enfrentamientos y disonancias, manipulaciones y decepciones, que saltan de la superficie de la multiplicidad topológica sin importar cómo se somete a deformación o curvatura. Desde este punto de vista argumentamos que es útil, quizás incluso necesario, localizar el enfoque topológico *en la frontera*, investigando prácticas concretas de *cruce fronterizo* que encarnan los elementos del exceso constituyente presente en cada escena de producción de fronteras o disputas fronterizas. Es por eso que nos enfocamos en dimensiones subjetivas de la migración y la formas en las cuales los cuerpos en movimiento desafían los régimenes fronterizos a través de diversas escalas geográficas. Esa también es la razón por la cual enfatizamos hacer y deshacer mundos sociales.

LOS DESAFÍOS DE LA MIGRACIÓN CONTEMPORÁNEA

Si es o no posible definir nuestra era como “era de la migración” (Castles y Miller, 2003), es un hecho que la migración plantea desafíos fundamentales que son una señal de nuestro tiempo. Esto es particularmente

el caso en una situación como la que vivimos, que ha tomado su forma desde la crisis económica mundial del 2007/08. La investigación sobre las múltiples formas en que la migración ha figurado en la genealogía de esta crisis, cómo la crisis ha afectado la condición de lxs migrantes en todo el mundo y las reacciones de lxs migrantes frente a este desorden económico, nos parece una de las tareas más urgentes a las que nos hemos enfrentado como académicxs de las fronteras. Movimientos y luchas migratorias han sido en cualquier caso centrales para la producción de nuevos espacios sociales transnacionales (Rouse, 1991) que han contribuido en gran medida a las formas culturales, económicas y políticas de la globalización. El ángulo específico desde el que investigamos la emergencia de espacios sociales transnacionales es proporcionado por la relación entre migración, ciudadanía y mercado laboral.

Muchxs académicxs y activistas han analizado, en la última década, movimientos a través de las fronteras y luchas fronterizas, que están cambiando profundamente los mercados laborales y, la forma y composición de la ciudadanía en diversos espacios sociales. “Empleo precario”, “inclusión diferencial” y “proliferación de fronteras” son algunos de los conceptos que han sido cruciales tanto para nuestra investigación individual y colectiva como para nuestro compromiso político con la migración. Estas son también nociones que tienen ecos dentro de las discusiones topológicas que van más allá de las familiares figuras de espacio y estabilidad social. Centrarse en los movimientos transfronterizos y las luchas fronterizas, abre una perspectiva original y productiva sobre los debates acerca de la constitución de los mercados laborales, la composición social de las fuerzas de trabajo, así como sobre la producción y reproducción del tejido mismo de la ciudadanía. Una tensión importante de estos debates se ha enfocado en la “precariedad”, que ha sido una preocupación política particularmente virulenta en Europa continental en la última década, pero también ha emergido como un tópico importante de debate en otros lugares (Neilson y Rossiter, 2008; Ross, 2009; Vosko, 2006). Los movimientos y luchas migratorias destacan las tensiones, los reclamos subjetivos y las dinámicas conflictivas que cruzan el campo de la precariedad, contrastando la tendencia a proporcionar descripciones sociológicas anodinas y neutrales de la flexibilización “neoliberal” de los mercados laborales y desarticulación de la ciudadanía.

En un sentido general, la precariedad se refiere a la explosión de la diáda ciudadanx- trabajadxr que después de la Segunda Guerra Mun-

dial asumió el dominio -sea en el momento Stakhanov de la ex-URSS, el apogeo de las ciudades industriales en Estados Unidos como Flint, Michigan, o el trabajo disciplinado de los planes Nehru en la India. Poco después de la Segunda Guerra Mundial T.H. Marshall (1950) proveyó un tipo de conceptualización formal de esta figura diádica del ciudadanx trabajadxr, concibiendo los derechos sociales de la ciudadanía íntimamente conectados con la dinámica del mercado laboral nacional. No es que ahora esa conexión se haya roto por completo. Todavía hay un innegable nexo entre ciudadanía y trabajo, ya sea a través del paso coercitivo de la ciudadanía por el contrato laboral, las formas regulares de negociación colectiva y el arbitraje que todavía se practican a través de sistemas sindicales organizados a nivel nacional, o formas más nuevas de la “obligación mutua” anglosajona que impone esquemas de tercera vía, como “trabajar para obtener un subsidio”.

Lo que ha cambiado es que este nexo entre ciudadanía-trabajo ya no puede ser captado por la diáda ciudadanx-trabajadxr ni en la división del trabajo por género que sostuvo esa reproducción. Tanto el sujeto ciudadano como el trabajador han sido investidos por procesos difusos de división y multiplicación; y la migración ha jugado un rol crucial en este proceso. En consecuencia, las posiciones subjetivas de ciudadanxs y trabajadorxs necesitan ser repensadas por fuera de la estructura diádica de ciudadanx-trabajadxr, que ya no pueden dar por sentado ni que subyace bajo la construcción del mercado nacional laboral. Lo que queremos destacar aquí es la conexión específica entre trabajo y ciudadanía que culminó en la ciudadanía social, que ha jugado un papel muy importante en la configuración del imaginario de la sociología occidental, incluso de su “nacionalismo metodológico” y de conceptos sociológicos básicos, que fueron formulados en formas que dan por sentadas la existencia de espacios sociales y políticos delimitados. Esto es lo que hace que el enfoque topológico sea particularmente desafiante y productivo desde el punto de vista de nuestra perspectiva de investigación de la *frontera como método*.

EXCLUÍDXS INMANENTES EN LA FRONTERA

El proceso de proliferación de las fronteras y la multiplicación del trabajo que analizamos en nuestra obra resultan cruciales para la desarticulación de la diáda ciudadanx-trabajadxr y la producción de un nuevo, flexible y móvil montaje de los mercados de trabajo y la ciudadanía. En

oposición a la tendencia dominante en los estudios de las fronteras, aún más pronunciados después del 11 de septiembre para enfatizar la dinámica de exclusión, nos enfocamos en la forma cambiante de la inclusión que puede analizarse asumiendo la perspectiva de la frontera. Es desde este punto de vista que compartimos uno de los aspectos básicos del enfoque topológico de los procesos sociales y culturales. Como escribe Celia Lury, el pensamiento topológico de la multiplicidad sostiene que “las partes que comprenden el todo (en las relaciones de multiplicidad) son siempre más que los elementos en los que consiste”. Esto la lleva a tomar una sugerente frase de Alain Badiou, y explicar que en el espacio topológico “hay un exceso de inclusión sobre la pertenencia” (Lury, 2009: 80). Esto encaja muy bien con nuestro énfasis en el exceso constitutivo que se evidencia en la frontera y con nuestro intento de ir más allá de la inclusión/exclusión binaria, apuntando a la proliferación de posiciones subjetivas que no están completamente incluidas ni completamente excluidas del espacio de ciudadanía y de mercados de trabajo, de subjetividades que no son completamente internas ni completamente externas. Los llamados “migrantes irregulares” son una ilustración perfecta de la condición descrita por Badiou, ya que si bien están incluidxs en el espacio de los mercados laborales y la ciudadanía, y de hecho contribuyen a la producción y reproducción de esos mismos espacios, no comparten la “pertenencia” (el estatus legal) a la que corresponde todo un conjunto de derechos. Al observar estas condiciones, Anne McNevin sugiere el término “excluidos inmanentes”¹ para describir a los migrantes “irregulares” (2006: 141). Tal definición apunta claramente a un proceso que difumina la existencia misma de una frontera entre el interior y el exterior. Tomar en cuenta este proceso implica un cuestionamiento crítico de la condición básica alrededor de la cual giraba la historia del Estado moderno, la geografía política global que organizó, así como el imaginario sociológico que generó. Lejos de considerar figuras como migrante “irregular” como “marginal” consideramos que éstas son fundamentales para las transformaciones que han reformando la ciudadanía y el trabajo, la cultura y el espacio en las últimas dos décadas. Acor-

¹ La traducción de “immanent outsider” como “excluidxs inmanentes” es tomada de un artículo de Sandro Mezzadra “Capitalismo migraciones y luchas sociales: la mirada de la autonomía” (2012). Traducción: Verónica Gago. Disponible en: <http://nuso.org/articulo/capitalismo-migraciones-y-luchas-sociales-la-mirada-de-la-autonomia/>

damos con Étienne Balibar cuando saca su propia conclusión desde un análisis de las transformaciones y sostiene que una de sus consecuencias más importantes es que los procesos de frontera proliferan en el espacio político. Cómo él dice:

Mientras que tradicionalmente, y conforme a su noción jurídica tanto como a la representación cartográfica incorporada al imaginario nacional, ellas deberían estar en *el borde del territorio*, marcar el punto donde éste deja de existir, pareciera que las fronteras y sus prácticas institucionales correspondientes se han transportado *al medio del espacio político* (Balibar, 2001: 7).

En esta importante y discutida cita, podemos sostener que Balibar propone una especie de enfoque topológico para el espacio político contemporáneo. Las fronteras, desde esta perspectiva, operan desde su función topológica que a la vez conecta y divide, cruza y corta el espacio político, incluye y excluye.

El enfoque que llamamos la *frontera como método* ha sido desarrollado tomando en cuenta estas transformaciones y análisis, como el propuesto por Balibar como punto de partida. De manera más general, nuestro compromiso con las fronteras reconoce y refleja la importancia que las mismas han adquirido en las prácticas de investigación, políticas y artísticas de los últimos años. Una de las razones de este creciente interés puede encontrarse indudablemente en el hecho que las fronteras representan hoy por hoy lo que Achille Mbembe (2003) llamó los espacios “necropolíticos” *por excelencia*. Wendy Brown escribió en su libro más reciente acerca de los “nuevos muros” que en los últimos 13 años ha habido alrededor de 5.000 muertes a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México (Brown, 2010: 91). De acuerdo a evaluaciones independientes, desde la caída del muro de Berlín en 1989, al menos 17.738 personas han muerto en las llamadas “fronteras externas” de la Unión Europea. No es necesario aclarar que estos números se podrían incrementar si tomamos en cuenta las muertes no reportadas ocurridas en los caminos a las fronteras (por ejemplo en el Sahara). Mientras compartimos con académicxs, activistas y artistas la ira e indignación por la permanente guerra desatada contra lxs migrantes en las fronteras, tomamos distancia de la mirada extendida sobre ella, que hace énfasis en la “exclusión”, transmitida en el uso de

metáforas como la “Europa Fortaleza” y por la referencia icónica a la imagen del muro. Como representación de la frontera nos parece que descarta los aportes que puede brindarnos el enfoque topológico. La imagen del muro, por ejemplo, tiende a plantear una forma de invairancia que resiste las operaciones de transformación, deformación y modulaciones.

Estamos mucho más interesadxs en un análisis que retome las complejas luchas y tensiones entre las prácticas de cruce de fronteras y las prácticas de refuerzo de las mismas (Vila, 2000) que constituyen a la frontera como institución social. Apuntamos a que la violencia que se juega en la frontera debe ser comprendida y criticada desde el punto de vista de esas luchas y tensiones. El enfoque topológico es cercano a nuestra práctica de investigación puesto que facilita un mapeo de las configuraciones cambiantes del espacio y el tiempo que resultan de estos encuentros conflictivos. Sin embargo, el énfasis que ponemos en las tensiones y las luchas desafía las posibilidades de un análisis neutral. Además, nos lleva a destacar no sólo los elementos de conexión que son cruciales para la topología, sino también en los múltiples factores de desconexión asociados a la existencia misma de las fronteras. En términos más generales, estamos convencidxs de que la conexión y la desconexión deben tomarse y reflejarse juntas si queremos obtener una imagen precisa de la heterogeneidad emergente del espacio global.

LA FRONTERA COMO MÉTODO

Es necesario destacar otro aspecto importante de nuestro proyecto. Si bien hacemos énfasis en la importancia estratégica de las fronteras en el mundo contemporáneo, no pretendemos unirnos a las voces que en los últimos años y desde diferentes puntos de vista han celebrado el “retorno” del Estado-nación en el escenario mundial, descartando los debates sobre globalización como meras distorsiones ideológicas. Por el contrario, una de nuestras tesis centrales es que las fronteras, lejos de ser simplemente bloques que obstruyen los flujos globales, se han vuelto dispositivos esenciales para su articulación. Así como Brown (2010) lee la proliferación de los muros en diversas escalas geográficas como un signo de la “disminución de la soberanía”, así tomamos la proliferación de fronteras como una característica distintiva de la globalización contemporánea. Desde esta perspectiva, las fronteras se transforman para

nosotros en un ángulo estratégico de los *procesos globales existentes*. Sostenemos que en lugar de organizar un mapa estable del mundo, los procesos de proliferación y transformación de las fronteras apuntan a gestionar la “destrucción creativa” y la constante recombinación de espacios y tiempos que se encuentran en el corazón de la globalización capitalista contemporánea. La multiplicación de las fronteras en el mundo global implica una profunda transformación de su propia naturaleza. Desde el trabajo pionero de Eyal Weizman (2007) acerca de los muros entre Israel y los territorios ocupados de Palestina (ese es, precisamente el muro más intimidante tomado como ejemplo de la rigidez de las fronteras) desarrollamos la idea de la flexibilidad de las fronteras contemporáneas y de los territorios que ellas circunscriben. Permitiendo que el análisis de Weizman resuene en otros “paisaje fronterizos” (Perera, 2009), sin perder el sentido de la peculiaridad de cada caso, rastreamos procesos de hacer y deshacer fronteras, por ejemplo, analizar el nuevo régimen fronterizo que está emergiendo en Europa (Hess y Kaspak, 2010). También intentamos mapear desde el punto de vista de los sujetos en movimiento, la esquiva geografía resultante de estos procesos. La profunda inestabilidad de la tradicional frontera “geopolítica” requiere, además, un cuidadoso análisis de las nuevas configuraciones que emergen del entrecruzamiento con otras líneas de distinción, con límites sociales y culturales internos.

Nuestro objetivo es presentar una serie de problemas, procesos y conceptos que nos permiten elaborar un nuevo paradigma teórico que se distancia del construido sobre la imagen del muro o el tema de la seguridad. Pero también nos distanciamos de los estudios clásicos sobre fronteras (Kolossov, 2005) que tienden a proceder mediante la comparación de estudios de casos, y que asumen diferencias claras y distintivas entre varias situaciones y contextos de investigación. Nuestro interés principal no es comparar diferentes instancias o técnicas de abordaje de la frontera, sino más bien, entrelazar, yuxtaponer y superponer las prácticas, técnicas y sitios en cuestión, destacando sus mutuas implicancias y consonancias, así como sus diferencias y disonancias, sus puntos en común y sus singularidades. El resultado es un modo diferente de producción de conocimiento, uno que resuena nuevamente con el pensamiento topológico, destacando el hecho de que la distancia geográfica no necesariamente separa diferentes prácticas y experiencias de la frontera en el sentido conceptual o político.

Parte de nuestro enfoque implica discernir estos tipos de proximidad entre varias instancias materiales de fronteras, teniendo en cuenta que estas instancias son en sí mismas posibles gracias a la operación cognitiva de las fronteras como dispositivos.

Es importante señalar que las fronteras cumplen un rol esencial en los procesos cognitivos, ya que permiten establecer taxonomías y jerarquías conceptuales que estructuran el movimiento del pensamiento. En la medida en que sirve a la vez para hacer divisiones y establecer conexiones, la frontera es un dispositivo epistemológico que funciona cuando se establece una distinción entre sujeto y objeto. Como señala Balibar, esta es la razón por la cual es tan difícil proporcionar una *definición* de frontera, ya que “la misma representación de la frontera es la condición previa de cualquier definición” (2002: 76). Además las fronteras establecen la división del trabajo científico asociado con el parcelamiento del conocimiento en las diferentes zonas disciplinares. Las fronteras cognitivas, en este sentido, se entrelazan con las fronteras geográficas, por ejemplo en la literatura comparada o en los denominados estudios de área (Chow, 2006). De cualquier modo, debe quedar claro que las fronteras cognitivas son de gran relevancia filosófica, ya que describen una dimensión general, incluso podría decirse universal, del pensamiento humano.

Un pensador que durante años estudió la violencia y los conflictos fronterizos en regiones como los Balcanes y el subcontinente indio, Rada Iveković (2010), recientemente ha propuesto repensar la “política de la filosofía” en relación con lo que llama *la partage de la raison*. En francés el término *partage*, combina las nociones de división y conexión. Refiriéndose a la vez al acto de división y conexión, las dos acciones constitutivas de las fronteras, *la partage de la raison*, en la formulación de Iveković, destaca el papel crucial de la traducción como práctica social, cultural y política que permite la elaboración de un nuevo concepto común. Aquí la referencia a la obra de Iveković nos permite aclarar el sentido un tanto paradójico en el que escribimos la *frontera como método*. Ya que, por un lado, nos referimos al proceso de producción de conocimiento que abre una tensión entre la investigación empírica y la invención de conceptos que la orientan. Y, por el otro, el enfoque de la frontera como método implica suspender las categorías fenomenológicas, el conjunto de prácticas disciplinarias dadas que presentan los objetos de conocimiento e investigar más bien los

procesos mediante los cuales se constituyen tales objetos.

Del mismo modo que queremos cuestionar la visión de la frontera como una línea neutral, también cuestionamos la noción de método como un conjunto de técnicas neutrales predeterminadas que se pueden aplicar a diversos objetos sin alterar las formas con que ellos son construidos y entendidos. Lo que está en juego en la frontera como método, sin embargo, es algo más de lo que John Law (2004) llama performatividad del método. Es decir, mientras aceptamos que los métodos tienden a producir, a menudo de formas contradictorias e inesperadas, los mundos que dicen describir, la cuestión de la frontera como método es para nosotros algo más que un aspecto metodológico. Es sobretodo una cuestión política, referida a los mundos sociales y subjetividades producidos en la frontera y la forma en que nuestro trabajo participa e interviene en estas prácticas. Para decirlo de otra manera, podríamos decir que para nosotros el método se basa tanto en actuar en el mundo como en conocerlo. Más exactamente, se trata de la relación de la acción con el conocimiento en una situación en la que entran en conflicto muchos regímenes y prácticas de conocimiento diferentes. La frontera como método implica negociar los límites entre los diferentes tipos de conocimientos que llegan a la frontera y, al hacerlo, pretende arrojar luz sobre las subjetividades que emergen a través de tales conflictos de régimen. Por todos estos motivos, la frontera es para nosotros tanto un objeto de investigación como un punto de vista epistemológico que permite un agudo análisis crítico, no sólo acerca de las redefiniciones de las relaciones de dominación y explotación en el momento actual, sino también de las luchas que se forman alrededor de estas relaciones cambiantes.

INCLUSIÓN DIFERENCIAL

Ahora podemos volver a nuestra discusión acerca de lo que Lury, siguiendo a Badiou llama “un exceso de la inclusión sobre la pertenencia”. Es nuevamente, desde el punto de vista de las migraciones, que deseamos desarrollar este importante elemento. “Fronteras porosas e identidades múltiples”, escribieron Stephen Castles y Alastair Davidson en el cambio de siglo, “socavan las ideas de pertenencia cultural como acompañamiento necesario para la pertenencia política. Hay un número creciente de ciudadanos que no pertenecen” (2000: viii). Es importante destacar aquí que Castles y Davidson se refieren no sólo a “migrantes

irregulares” sino a ciudadanxs que no “pertenecen”. Observamos el análisis de la producción de tales subjetividades que están incluidas pero que no “pertenecen” como estratégicas. Porque, por un lado, proporciona un nuevo ángulo en los mecanismos de exclusión. Por el otro, facilita el acercamiento crítico a programas de inclusión social, que casi siempre se consideran inequívocamente benevolentes, pero que también funcionan como dispositivos de jerarquización y control. Necesitamos un nuevo marco teórico capaz de llegar a un acuerdo con las modalidades cambiantes de esta indeterminación y con la miríada de sistemas de *inclusión diferencial* que vemos tomando forma en varios paisajes fronterizos en todo el mundo. Contrariamente a lo planteado por Chantal Mouffe (2005) y Ernesto Laclau (2005) quienes argumentan que es sólo a través de la exclusión que una sociedad puede construirse como totalidad, el análisis de los múltiples mecanismos que filtran y estratifican sujetos en movimiento, nos lleva a repensar los procesos políticos y los conflictos *en la frontera* entre inclusión y exclusión. Es dentro de este marco que proponemos repensar el enfoque topológico.

El concepto de inclusión diferencial tiene una genealogía múltiple y compleja que atraviesa las fronteras de los estudios sobre migración y el pensamiento feminista. A pesar de que asumió varios nombres, este concepto ha proporcionado un medio para describir y analizar cómo la inclusión en una esfera o ámbito puede estar sujeta a diversos grados de subordinación, regla, discriminación y segmentación. Recientemente, el concepto de inclusión diferencial se ha desplegado en un intento de ir más allá de lo que consideramos son los puntos ciegos en la noción generalizada de la Europa Fortaleza, que no toma en cuenta la prodigiosa y creciente presencia de lxs migrantes en el espacio europeo (Mezzadra, 2011). En este contexto, el concepto se introdujo para tener en cuenta el funcionamiento real del régimen de migración en ciernes en Europa. Curiosamente, un punto de referencia importante para el despliegue del concepto de inclusión diferencial fue el análisis etnográfico de las formas en que se maneja la frontera entre México y Estados Unidos (De Genova, 2002). Tanto en Europa como en Estado Unidos, hay una producción legal de la ilegalidad y un proceso de inclusión de migrantes a través de la ilegalización que crea las condiciones bajos las cuales se inscribe una división racial dentro de la composición del trabajo y la ciudadanía. Desde esta perspectiva, los dispositivos y prácticas de reforzamiento de las fronteras, dan for-

ma a las condiciones bajos las cuáles es posible y realmente practicado y experimentado el cruce de fronteras. Desde un punto de vista topológico, podría decirse que el concepto de inclusión diferencial apunta a la sustitución de la distinción binaria entre inclusión y exclusión por continuos parámetros de modulación, es decir, procesos de filtrado y selección que se refieren a escalas múltiples y cambiantes, clasificaciones y evaluaciones.

Este punto de vista, emerge desde el ángulo de los sujetos en movimiento y un intento de señalar las múltiples tensiones que atraviesan las prácticas contemporáneas de movilidad y que van mucho más allá del llamado Norte global. El análisis del sistema *hukou* de registro de hogares en la China contemporánea (Pun, 2005), la investigación de los complejos sistemas de fronteras que dividen internamente el mercado laboral indio (Samaddar, 2009), así como de la vasta panoplia de migración Sur-Sur (Malecki y Ewers, 2007; Oishi, 2005; Xiang, 2008) -todos resaltan dispositivos y regímenes similares de filtrado selectivo de las movilidades laborales. En cada uno de estos casos, a pesar de las muchas diferencias empíricas y geográficas que deben tenerse en cuenta, la frontera proporciona un punto de cristalización nodal donde las tensiones de trabajo y capital, así como las transformaciones de la ciudadanía y las potencialidades inherentes a ellas, se vuelven visibles. Esta es la perspectiva que nos brinda la frontera.

Para comprender completamente los procesos de inclusión diferencial, sin embargo, es útil mencionar un par de dispositivos técnicos de cambio de fronteras y regímenes migratorios que hacen posible el filtrado selectivo de la movilidad. El primero de ellos es la externalización, que implica el desplazamiento del control fronterizo y sus tecnologías más allá de los límites territoriales de los espacios políticos formalmente unificados. Esto es evidente en la gestión de las “fronteras externas de Europa”, así como en la “Solución del Pacífico” de Australia (Byrne, 2004; Geiger y Pécoud, 2010; Hess y Kasparak, 2010). En ambos casos, otros países están involucrados en el régimen fronterizo, ya sea que implique la subcontratación externa de los centros de detención, la cooperación en procedimientos de deportación, el control de visas o la vigilancia de rutas y los llamados transportistas de migración. Lo que hace surgir, como mencionamos anteriormente diferentes grados de interioridad y exterioridad, que sustituyen y difuminan la clara distinción entre el interior y el exterior que era

producida tradicionalmente por las fronteras del Estado-nación. Estas técnicas y medidas de externalización facilitan los procesos de filtrado e inclusión diferencial al crear zonas de espera a través de las cuales el tiempo y el ritmo de la migración se pueden regular con mayor precisión. También está en juego un cierto repliegue del espacio, que lleva a lugares remotos y olvidados (islas, desiertos, periferias metropolitanas, partes ocultas de aeropuertos y puertos) a una proximidad topológica con los centros destacados y visibles de los Estados-nación y las regiones políticas. Los movimientos migratorios y de refugiados se canalizan a través de zonas de espera y embudos, donde se pueden ejercer los procedimientos de selección, ya sea de manera completamente tecnocrática o mediante intervenciones violentas (Bigo y Gould, 2005; Cuttitta, 2007; Neilson y Mitropoulos, 2007; Rigo, 2007).

Estas complejas transformaciones de los régimenes fronterizos, corresponden al sueño de la migración “oportuna” (just-in-time) y “precisa” (to-the-point) que crecientemente va dando forma a las políticas migratorias a través de diversas escalas geográficas (Xiang, 2008). Confrontando con la imprevisibilidad y la ‘turbulencia’ de los movimientos migratorios contemporáneos, este sueño se ve obligado a aceptar la imposibilidad de su plena realización. Esta es la brecha entre el sueño y la realidad que produce la pesadilla que mencionamos anteriormente; es decir, las muertes que ocurren continuamente a través de paisajes fronterizos en todo el mundo. Sin embargo, la fantasía de eliminar la brecha entre el sueño y la realidad continúa impulsando innovaciones en las políticas migratorias que intentan reaccionar a las crisis de los sistemas de cuotas tradicionales, cada vez más reconocidos como inadecuados para la nueva flexibilidad e interpenetración de los mercados laborales y los sistemas económicos.

Es para enfrentar esta crisis, que los sistemas de control migratorio basados en puntos han experimentado un renacimiento y una gran difusión en los últimos años. Estos medios altamente tecnocráticos pero también bastante arbitrarios, establecen una inclusión diferencial que implica la sumisión de los sujetos migrantes a parámetros diferentes y cada vez más calibrados que pretenden medir su dignidad e idoneidad para ingresar a ciertos espacios políticos: educación, salud, religión, idioma, ahorro y la disposición a la “integración” figura en estos sistemas de manera prominente, junto con los criterios económicos clásicos, como las habilidades laborales. Estos sistemas tienden a mul-

tipificar y estratificar cada vez más el estatus legal de los sujetos que habitan en el mismo espacio político, mientras que al mismo tiempo, permiten una vigilancia efectiva de las fronteras y límites entre estas diferentes posiciones de sujeto.

A pesar de esta multiplicación de los dispositivos de control, aparecen tensiones y contradicciones dentro de los sistemas de migración basados en puntos, debido al cada vez más complicado “paisaje” de la migración transnacional. Las falencias dentro de los regímenes migratorios se abren no sólo por la inventiva de lxs propixs migrantes, que continuamente encuentran tácticas para negociar y moverse a través de estos sistemas jerárquicos, sino también por una miríada de otros actores incluyendo agentes laborales, agencias de migración e intermediarios laborales, entre otros actores que actúan en los límites entre legalidad e ilegalidad. La pregunta sobre qué se entiende por “habilidades laborales” es objeto de particular presión por estos actores en un momento en que proliferan las “zonas grises” entre mano de obra “calificada” y “no calificada” dentro de los regímenes contemporáneos de producción especialmente en los sectores de conocimiento y de servicios (Anderson y Ruhs, 2008). Aquí podemos observar la proliferación de las fronteras no como líneas separadas entre espacios discretos, sino como la producción de múltiples parámetros que en conjunto determinan los vectores de movimiento que atraviesan un espacio social cada vez más heterogéneo. Esto se puede considerar como un tipo de red topológica de control. Pero las formas de flexibilidad y modulación involucradas en los dos ejemplos de externalización y sistema de puntos, no son menos violentas o discriminatorias que las formas topográficas tradicionales. Además, están atravesadas por prácticas contestatarias y de lucha en todos y cada uno de los nodos de la red.

MAPEO DE UN CAMBIANTE PAISAJE POLÍTICO

Los patrones difusos de internalización y externalización implícitos en los crecientes regímenes de migración de inclusión diferencial tienen, como señalamos, importantes ramificaciones por las cuestiones que rodean a la subjetividad política, como también por los cambios en su naturaleza y las formas de ciudadanía. Detrás de la rápida difusión de las políticas de migración basadas en puntos hay una competencia mundial creciente por lxs migrantes calificadxs. Dichos sistemas permiten un ca-

mino preferencial a la residencia permanente y, finalmente, a la ciudadanía, para los sujetos que se desempeñan adecuadamente en la intrincada carrera de obstáculos instituida por las diferentes medidas implementadas. Las consecuencias para las teorías tradicionales de ciudadanía son enormes. Ayelet Shachar discute la difusión de dicho “intercambio de talento por ciudadanía”, así como su “imagen espejo” en los países emigración que fomentan cada vez más la doble ciudadanía, las inversiones en la economía nacional y la migración de retorno. Esto implica múltiples procesos de flexibilización de la ciudadanía, así como la superposición y alteración de la lógica tradicional de la membresía e identidad política del Estado-nación con una “lógica más orientada al mercado y al cálculo racional” (Shachar, 2006: 199).

Aquí observamos otra manifestación de la multiplicación del status de ciudadanía, pero es importante señalar que sus efectos no se limitan a una élite de trabajadorxs con talentos globalmente móviles. La ciudadanía, en estas circunstancias, no sólo es un sitio de multiplicidad sino también de conflicto. Lxs trabajadorxs no calificadxs también tienen una multiplicidad de status de ciudadanía y residencia, entre ellos la condición de indocumentadxs o clandestinxs. En conjunto, estas transformaciones exhiben una desarticulación del espacio de la ciudadanía. “¿Quién es el ciudadano?” (Isin y Turner, 2008: 8) no sólo se convierte en una pregunta cada vez más problemática para las teorías contemporáneas de la ciudadanía, sino que también es necesario preguntar “¿Qué hace al ciudadano?” (Isin, 2009: 383). Bajo estas condiciones, para Saskia Sassen (2006), una plena comprensión de las tensiones y conflictos que marcan la ciudadanía contemporánea puede surgir sólo de un análisis que parta de los límites del espacio de la ciudadanía y no de uno que opere desde la plenitud legal de su centro. Ese sujeto político que está “no autorizado pero es reconocido” (Sassen, 2006: 294) o, en otras palabras, migrante “irregular”, “extranjero inmanente” que consideramos anteriormente, no sólo está sujeto a la exclusión sino que también se convierte en un actor clave en la reconfiguración, la impugnación y la redefinición de las fronteras de la ciudadanía.

Los numerosos reclamos articulados por los movimientos de migrantes indocumentados, incluidos los *sans papiers* en Europa y un importante grupo del movimiento de latinos en Estados Unidos en 2006, atestiguan las potencialidades de tales conflictos y prácticas de

ciudadanía (Suárez-Navaz et al., 2008). Contrariamente a la tendencia habitual en los estudios de migración de colocar una frontera firme entre los análisis de migración calificada e indocumentada, sostene mos que es necesario tener en cuenta ambas, así como las superposiciones y zonas grises entre ellas, para llegar a un análisis adecuado de los contornos contemporáneos de la ciudadanía. Las luchas fronterizas, como las que evocamos en este artículo, deben entenderse como una contracara de los procesos de flexibilización de la gestión de la migración y la ciudadanía que también hemos estado describiendo. Estos desafían nuestra imaginación para inventar nuevos modelos de acción política y un nuevo lenguaje teórico más allá de la diáda del ciudadanx-trabajadxr.

Para concluir: la imagen del muro puede no explicar los nuevos procesos de construcción de fronteras. No obstante, los factores que hacen necesario cuestionar esta imagen dominante de la frontera como un muro no indican la desaparición de los procesos de jerarquización y control. Por el contrario, señalan las variadas formas de proliferación y multiplicación de muros y fronteras de distintos tipos, no sólo para marcar la distinción entre espacios internos y externos, sino también dentro del espacio y tiempo del capital global y las fronteras de la inclusión diferencial. La imagen de los flujos ha sido clave tanto para el desarrollo del enfoque topológico como, en términos más generales, para la discusión de la globalización (Castells, 2001). También ha dado forma (y sigue formando) proyectos de mapeo que son parte integrante del establecimiento de nuevos conjuntos y regímenes de control. Para tener una idea de esto sólo hay que mirar el “mapa interactivo” desarrollado por el Centro Internacional para el Desarrollo de Políticas Migratorias (ICMPD) en el marco del llamado “Diálogo sobre la Transmigración Mediterránea”. El objetivo de este mapa es rastrear la creciente impredecibilidad y autonomía de la migración en el área mediterránea (Tsianos, 2008). Los académicos formados en el enfoque topológico (pero también los activistas) pueden reconocer fácilmente en este mapa, con múltiples puntos de entrada y que no representa una geografía estable de movilidad y control, un lenguaje cartográfico y la mirada que ha confluído para producirlo.

En los últimos años, la prevalencia de la imagen de los flujos en el análisis crítico del espacio global ha sido cuestionada por varios antropológicos, que han señalado la importancia de la “construcción de

canales” (Tsing, 2000, 2005), de las “zonas tecnológicas” (Ong, 2006) así como de “enclaves” y “saltos globales” que pueden conectar de manera “eficiente los puntos enclavados en la red mientras excluyen (con igual eficiencia) los espacios que se encuentran entre los puntos” (Ferguson, 2006 : 47). Nuestra obra es consistente con estos enfoques lo cual no significa descalificar la imagen de los flujos como tales, sino más bien profundizar nuestro conocimiento de los procesos reales de producción y las condiciones de posibilidad de los flujos mismos. Pensamos que la “continuidad de la transformación” con la que trata la topología (Massumi, 1998) debe entenderse contra este trasfondo, siguiendo tanto las líneas de canales que “estrián” el “espacio liso” de los flujos y los movimientos de los sujetos que luchan a diario contra las nuevas jerarquías y dispositivos de dominación que la multiplicación de fronteras produce en el presente global.

Bibliografía

- Anderson, B. and Ruhs, M. (2008) “A Need for Immigrant Labour? The Microlevel Determinants of Staff Shortages and Implications for a Skills Based Immigration Policy”, Oxford: ESRC Centre on Migration, Policy and Society. Disponible en: www.ukba.homeoffice.gov.uk
- Balibar, E. (2002) *Politics and the Other Scene*, London: Verso.
- _____ (2004) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton: Princeton University Press.
- Bigo, D. y Gould, E. (eds.) (2005) *Controlling Frontiers: Free Movement into and within Europe*, Aldershot: Ashgate.
- Brown, W. (2010) *Walled States, Waning Democracy*, New York: Zone Books.
- Byrne, M. (2004) “Exporting the Pacific Solution”, *New Matilda*, 22 December, Disponible en: <http://newmatilda.com/2004/12/22/exporting-%2526%2523039%3Bpacific-solution%2526%2523039%3B>.
- Castells, M. (2001) *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Castles, S. y Davidson, A. (2000) *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, London: Macmillan.
- Castles, S. y Miller, M. J. (2003) *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York: Guilford Press.
- Chow, R. (2006) *The Age of the World Target: Self-referentiality in War,*

- Theory and Comparative Work*, Durham, NC: Duke University Press.
- Collier, S. J. (2009) “Topologies of Power: Foucault’s Analysis of Political Government Beyond ‘Governmentality’”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 26, No. 6, pp. 78-108.
- Cuttitta, P. (2007) *Segnali di confine. Il controllo dell’immigrazione nel mondo-frontiera*, Milano: Mimesis.
- De Genova, N. P. (2002) “Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31, pp. 419-47.
- Ferguson, J. (2006) *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham: Duke University Press.
- Geiger, M. y Pécout, A. (2010) *The Politics of International Migration Management: Migration, Minorities and Citizenship*, Hounds-mills: Palgrave Macmillan.
- Hess, S. y Kasparak, B. (eds.) (2010) *Grenzregime: Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*, Berlin: Assoziation A.
- Isin, E. F. y Turner, B.S. (2008) “Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies”, en Isin, E. F.; Nyers, P. y Turner, B.S. (eds.) *Citizenship between Past and Present*. London: Routledge, pp. 5-17.
- Isin, E. F. (2009) “Citizenship in Flux: The Figure of the Activist Citizen”, *Subjectivity*, Vol. 29, pp. 367-88.
- Iveković, R. (2010) “The Watershed of Modernity: Translation and the Epistemological Revolution”, *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 11, No. 1, pp. 45-63.
- Kolossov, V. (2005) “Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches”, *Geopolitics*, Vol. 10, pp. 606-32.
- Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*, London: Verso.
- Lash, S. y Lury, C. (2007) *Global Culture Industry: The Mediation of Things*, Cambridge: Polity.
- Law, J. (2004) *After Method: Mess in Social Science Research*, London: Routledge.
- Lury, C. (2009) “From One to Multiplicity”, en Ascione, G. (ed.) *Cultures of Change: Social Atoms and Electronic Lives*, Barcelona: Actar and Arts Santa Mónica.
- Malecki, E. J. y Ewers, M.C. (2007) “Labor Migration to World Cities: With a Research Agenda for the Arab Gulf”, *Progress in Human Geography*, Vol. 3, No.4, pp. 467-84.
- Marshall, T. H. (1950) *Citizenship and Social Class, and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Massumi, B. (1998) "Sensing the Virtual, Building the Insensible", *Architectural Design*, Vol. 68, No. 5-6, pp. 16-24.
- Mbembe, A. (2003) *Necropolítica*, Melusina, pp. 11-40.
- McNevin, A. (2006) "Political Belonging in a Neoliberal Era: The Struggle of the Sans-Papiers", *Citizenship Studies*, Vol. 10, No. 2, pp. 135-51.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2008) "Border as Method, or, the Multiplication of Labour", *Trasversal*, 06-08, Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/en>.
- Mezzadra, S. (2011) "The Gaze of Autonomy: Capitalism, Migration, and Social Struggles", en Squire, V. (ed.) *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*, London: Routledge, pp. 121-43.
- Mouffe, C. (2005) *On the Political*, London: Verso.
- Neilson, B. y Mitropoulos, A. (2007) "Exceptional Times, Nongovernmental Spacings, and Impolitical Movements", in Feher, M. (ed.) *Nongovernmental Politics*, New York: Zone Books, pp. 469-81.
- Neilson, B. y Rossiter, N. (2008) "Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception", *Theory, Culture & Society*, Vol. 25, No. 7-8, pp. 51-72.
- Oishi, N. (2005) *Women in Motion: Globalization, State Policies, and Labor Migration in Asia*, Stanford: Stanford University Press.
- Ong, A. (2006) *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham: Duke University Press.
- Perera, S. (2009) *Australia and the Insular Imagination: Beaches, Borders, Boats, and Bodies*, Hounds Mills: Palgrave Macmillan.
- Pun, N. (2005) *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace*, Durham: Duke University Press.
- Rigo, E. (2007) *Europa di confine: trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma: Meltemi.
- Rouse, R. (1991) "Mexican Migration and the Social Space of Post-modernism", *Diaspora*, Vol. 1, No. 1, pp. 8-23.
- Ross, A. (2009) *Nice Work if You Can Get It: Life and Labor in Precarious Times*, New York: New York University Press.
- Samaddar, R. (2009) "Primitive Accumulation and Some Aspects of Work and Life in India", *Economic and Political Weekly*, Vol. 44, No. 18, pp. 33-42.
- Sassen, S. (2006) *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton: Princeton University Press.

- Schmitt, C. (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York: Telos Press.
- Shachar, A. (2006) “The Race for Talent: Highly Skilled Migrants and Competitive Immigration Regimes”, *New York University Law Review*, Vol. 81, pp.148-206.
- Suárez-Navaz, L. et al. (eds) (2008) *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Terranova, T. (2004) *Network Culture: Politics for the Information Age*, London: Pluto Press.
- _____ (2009) “Another Life: The Nature of Political Economy in Foucault’s Genealogy of Biopolitics”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 26, No. 6, pp. 234-62.
- Tsianos, V. (2008) “La carta e i flussi”, *Le istituzioni del comune*, Rome: Manifestolibri, pp. 75-84.
- Tsing, A. L. (2000) “The Global Situation”, *Cultural Anthropology*, Vol. 15, No. 3, pp. 327-60.
- _____ (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton: Princeton University Press.
- Vila, P. (2000) *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*, Austin: University of Texas Press.
- Vosko, L. (ed.) (2006) *Precarious Employment: Understanding Labour Market Insecurity in Canada*, Montreal: McGill-Queens University Press.
- Weizman, E. (2007) *Hollow Land: Israel’s Architecture of Occupation*, London: Verso.
- Xiang, B. (2008) “Transplanting Labour in East Asia”, en Y. Shinji, M. Minami, D. Haines and J. Edes (eds.) *Transnational Migration in East Asia: Japan in a Comparative Focus. Senri Ethnological Reports 77*, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 175-86.

**ESPACIO DE CONOCIMIENTO,
SUJETOS MARCADOS**

Reflexiones preliminares sobre la idea de una subjetividad sin interioridad

243

Pedro Karczmarczyk (CIEFI-IDIHCS-UNLP-CONICET, Argentina)

Georges Canguilhem es el representante de una manera peculiar de hacer filosofía, identificada como “epistemología histórica”. La epistemología histórica hereda y trasciende la importante tesis filosófica atribuible a Gaston Bachelard, según la cual las ciencias particulares, en cada momento histórico, elaboran sus propias normas de verdad. Ello le permitió a Bachelard distinguir, en el interior de la práctica de lxs científicxs, entre una “filosofía diurna”, que consiste en aquellas concepciones involucradas en la práctica de la investigación científica y, por otra parte, una “filosofía nocturna” en la cual se produce el reemplazo de estos problemas por los de la teoría del conocimiento, por el problema filosófico de “La Verdad”. La relación entre ambas filosofías no puede más que ser agónica. Se podría decir que la filosofía nocturna de lxs científicxs es su filosofía diurna colonizada por la filosofía de lxs filósofxs. Al confrontar la “Verdad” de lxs filósofxs con la “verdad” tal como se la encuentra en la práctica de lxs científicxs Bachelard realiza, a su manera, un gesto wittgensteiniano (la reconducción de los términos desde su uso filosófico al uso que poseen en su “tierra natal” (Cf. Wittgenstein 1999: #116), con el cual pone las bases para una “teoría no filosófica de la filosofía” (Cf. Lecourt, 1986 y 1975: 114 y ss.). Ello no sólo implicaba reconocer los efectos que la filosofía tradicional derrama sobre la práctica de lxs científicxs, colonizando su filosofía nocturna, sino que, sobre todo, constituyía una impugnación del derecho de lxs filósofxs a decir la verdad de las ciencias. El concepto clave de la obra de Bachelard, el de “obstáculo epistemológico”, es una noción en la cual, una vez más, cabe reconocer una proximidad con las “figuras” (*Bilder*) inscriptas en la gramática de nuestro lenguaje a las cuales Wittgenstein les otorga una enorme fuerza de seducción de nuestra imaginación. Despojada de la noción filosófica de La Verdad, la epistemología no puede sino reparar en la historicidad del saber y convertirse en una “epistemología histórica”. La práctica de la epistemología histórica que se desprende de estas reflexiones ya no es, como la historia de las ciencias tradicional, el recuento de los errores y de las desviaciones respecto del estado actual de la ciencia. La epistemología histórica quiere ser un estudio que torne inteligible la construcción

del saber en su complejidad, es decir, con sus contrariedades, rectificaciones y recomienzos.

Con Canguilhem asistimos a la corrección de la principal inconsecuencia de Bachelard, concentrada en la noción de los obstáculos epistemológicos. El remedio propuesto por Bachelard para estas dificultades, un “psicoanálisis del conocimiento objetivo”, era comprendido como un correctivo para una obstinación atribuible al espíritu humano, una flaqueza que estaría presente en cada individuo, siempre expuesto a la influencia de los grandes temas imaginarios. De este modo, la filosofía bachelardiana retorna a la senda de una “gnoseopatología”, es decir, a la senda de la filosofía de lxs filósofxs.

La práctica de la historia de las ciencias de Canguilhem prosigue y profundiza la polémica con la filosofía de lxs filósofxs que encontramos en Bachelard. Canguilhem se opone a la concepción de la historia de las ciencias que hace de ésta una tradición, es decir, una “transmisión (...) de las verdades adquiridas y de los problemas en suspenso sobre el hilo de un tiempo lineal y homogéneo cuya única virtud consistiría en transcurrir o en haber transcurrido” (Lecourt, 1986: xii). Canguilhem muestra que las formas que asume esta concepción, la de un relato de las verdades adquiridas (la “historia crónica”), o la de una sucesión de azares (la “historia contingencia”) remiten ambas a una operación invariante: la medición de las teorías científicas anteriores a partir de la última teoría científica. Una historia semejante no puede, por fuerza, ser otra cosa que “un museo de los errores de la razón humana”. Esta consecuencia es atribuible, tal vez, al efecto que producen las teorías como resultados del proceso de conocimiento, la resolución de un problema, lo que suscita la ilusión de un estado definitivo del conocimiento, que se entrelaza a su vez con una filosofía, con una teleología de la historia de las ciencias. Canguilhem, en cambio, pone el foco de su historia epistemológica en la concatenación de los conceptos más que en las teorías. Canguilhem considera que establecer o definir un concepto supone la formulación de un problema, el cual, a su vez, requiere de otros conceptos, entrelazados de acuerdo a cierta lógica, conceptos que no necesariamente son homogéneos con aquellos de la teoría en la cual el problema mismo habrá de encontrar una solución.

En este trabajo nos ocuparemos fundamentalmente de uno de sus trabajos más renombrados, en el que se ocupa de la vinculación de una disciplina que ataña a la subjetividad con el mundo social en el cual

se desarrolla: “¿Qué es la psicología?” (Canguilhem, 2009, pág. 406). Tomaremos como punto de partida algunos problemas que plantea la reflexión canguilhemiana acerca de la subjetividad humana y de la relación específica de los seres humanos con su entorno, e intentaremos poner de manifiesto algunos conceptos con los cuales este problema hace sistema, para plantear, a partir de allí, algunos interrogantes.

Nos interesa sobre todo preguntarnos si su cuestionamiento de la cosificación de los seres humanos por parte de la psicología (y luego por parte de las “ciencias cognitivas”) compromete a Canguilhem con una concepción determinada de la subjetividad humana, con una idea filosófica del hombre, y en su caso, con cuál idea. Ello nos llevará a examinar otros textos, buscando los conceptos que permiten formular el problema en cuestión, en especial “El problema de las regulaciones en el organismo y en la sociedad” y, naturalmente, también *Lo normal y lo patológico*.

“¿Qué es la psicología?” adquirió cierta celebridad por la contundencia de sus posición antipsicologista, de allí que se hayan festejado las frases con las que concluye:

“...el filósofo puede también dirigirse al psicólogo en la forma de un consejo de orientación -una vez no significa siempre-, y decir: cuando se sale de la Sorbona por la calle Saint-Jacques se puede subir o bajar; si uno sube, se acerca al Panteón que es el conservatorio de algunos grandes hombres, pero si baja, desemboca directamente en la Jefatura de Policía” (Canguilhem, 2009: 406).

El carácter agónico del texto le valió ser retomado, diez años después de su publicación original, en el segundo número de la revista *Cahiers pour l'analyse*. La inclusión del texto de Canguilhem en el órgano de lxs discípulxs de Althusser que conformaban el “Círculo de epistemología”, interesadxs asimismo por el psicoanálisis lacaniano, es decir, por la articulación del materialismo histórico con una disciplina que se ocupa de la subjetividad, disipó algunas ambigüedades que este texto presentaba a la lectura en los años 1950s, para terminar de definir su carácter declarativo, incluso sentencioso.

Retomemos brevemente la argumentación de Canguilhem. El epistemólogo plantea algunas preguntas acerca del estatuto científico de la

psicología, preguntas que se tornan acuciantes una vez que el filósofo muestra la articulación entre las prácticas de la psicología con el desarrollo de la sociedad capitalista. La eficacia de la psicología reconocida como indiscutible, es caracterizada filosóficamente como cuestionable, y cuestionada inmediatamente acerca de sus fundamentos, desmontando el argumento que quiere hacer pasar la eficacia como el signo evidente de la científicidad de esta disciplina. Canguilhem muestra, entonces, que la psicología posee una larga historia, en la cual los descubrimientos en el terreno de la medicina, de la física y de la biología son lo que le han marcado el paso a esta disciplina, que nunca ha dejado de estar acompañada por una idea filosófica de lo humano. Sólo recientemente la psicología, al querer constituirse como ciencia de las reacciones y de la conducta, ha creído poder emanciparse de su dependencia respecto a la filosofía. Este es el punto en el cual Canguilhem intensifica sus reparos, los que concluyen en el fragmento que citamos más arriba. La psicología de las reacciones y de la conducta no se ha emancipado sin embargo, puesto que lo que esta psicología no dice a viva voz puede leerse en el silencio con el que administra su eficacia y al amparo del cual se articula con otras prácticas sociales. Este silencio configura un compromiso político, que puede apreciarse, de manera muy tangible, en la confusión fundamental sobre la cual esta psicología asienta su práctica: la que, por la vía de la presuposición, hace del mundo humano un entorno natural, desconociendo los rasgos elementales de un medio sociotécnico.

Al comienzo de “¿Qué es la psicología?” Canguilhem contrasta las preguntas ¿qué es la filosofía? y ¿qué es la psicología? Mientras que en la primera la falta de una respuesta satisfactoria tiene un papel constitutivo de los contornos de la disciplina -la filosofía se constituye a sí misma a través de una interrogación sobre su sentido y su esencia- en el caso de la psicología, la pregunta “pone en entredicho la existencia del psicólogo”, ya que, al no disponer de un concepto de su práctica, el psicólogo no puede explicar qué es lo que hace, y, consecuentemente, no llega a tener en claro su posición y su función social. Canguilhem comienza, en consecuencia, por un lugar semejante a aquel en el que Lévi-Strauss concluía su trabajo sobre la eficacia simbólica, cuando se preguntaba si el psicoanalista no era, a fin de cuentas, el *shaman* de las modernas sociedades occidentales. (Cf. Lévi Strauss, 1977a: 179 y ss.; 1977b; Pontalis, 1957).

La pregunta ¿qué es la psicología? en consecuencia, reclama de lxs psicologxs que expliquen qué hacen, y qué son ellxs mismxs. La mera apelación a la eficacia constituye una petición de principio, porque bloquea la indagación sobre el concepto de la psicología, a partir de la cual se podría alcanzar una explicación de esta eficacia, clarificando si se trata de una técnica basada en un conocimiento, o de una técnica que responde a imperativos que están más allá de sí misma. Como lo expresa Canguilhem de manera implacable: "...muchos trabajos de psicología suscitan la impresión de combinar una filosofía sin rigor, con una ética sin exigencia, y una medicina sin control" (Canguilhem, 2009: 389).

La pregunta por el objeto no es ingenua, ya que Canguilhem reconoce, con Husserl, que el objeto de una ciencia no es algo que ésta encuentre como algo dado, sino que una ciencia "se asigna" un objeto al embarcarse en un proyecto específico a través de un conjunto de preguntas o problemas fundamentales a las cuales los métodos de la misma buscan responder. Las preguntas de una ciencia pueden pensarse, en vena fenomenológica, como "la intención y el sentido del sujeto de la ciencia, el proyecto específico que constituye como tal una conciencia teórica" (Canguilhem, 2009: 380). Como Husserl lo ha mostrado a propósito de Galileo, la unidad del dominio de la física no se debe a que un objeto que impondría gradualmente un método, sino a una definición del ámbito de la física (el ser natural), de la cual depende el método de abordaje.

Estas consideraciones epistemológicas ponen sobre el tapete las dificultades de la tesis propuesta por Daniel Lagache en su trabajo de 1949, *La unidad de la psicología*. (Cf. 1984 y 1949). Para Lagache la unidad de la psicología es la unidad de un dominio en el que conviven diferentes proyectos metodológicos, lo que lo lleva a definir a la psicología como "teoría general de la conducta, síntesis de la psicología experimental, la psicología clínica, la psicología social y la etología" (Canguilhem, 2009: 390).

En la propuesta de Lagache compiten dos tendencias, la tendencia naturalista de la psicología experimental y la tendencia humanista de la psicología clínica. Canguilhem observa que, entre estas dos, la última es la más importante. En efecto, sólo esta última podría proporcionar un objeto de estudio único: el hombre. Consecuentemente, Lagache no recupera de la psicología experimental a la psicología animal, aun-

que ésta es una parte suya. La “teoría general de la *conducta*” propuesta por Lagache sería entonces una teoría general de la conducta *humana*. El problema es que esta exclusión no está fundada, la reducción de la psicología experimental a los estudios del comportamiento humano no es más que una estipulación. Este recorte de la psicología experimental supone hacer una distinción (humano-animal) en el ámbito de lo que el método experimental no distingue, ni puede distinguir. Pero las cosas no mejoran si colocamos el énfasis en el otro término, pensando en una “teoría *general* de la conducta” que alojaría en un mismo ámbito a la conducta animal y a la humana. En efecto, hay un conjunto de preguntas sobre la continuidad o la ruptura entre el lenguaje animal y el humano, o entre la sociedad humana y la animal, respecto de las cuales precisamos una clarificación conceptual y no una mera estipulación: “la psicología no puede, para definirse, prejuzgar sobre aquello que está llamada a juzgar. Sin lo cual es inevitable que, al autoproclamarse como teoría general de la conducta, haga suya alguna idea del hombre” (Ibíd.: 391). A la luz de estas consideraciones, la unidad propuesta por Lagache aparece como una solución de compromiso, como una alianza política, y no como la unidad que surge de “una esencia lógica, obtenida por el descubrimiento de una constancia en una variedad de casos” (Ibíd.: 390).

Canguilhem se aboca, entonces, a examinar la compatibilidad de las dos tendencias más importantes alojadas en la propuesta de Lagache, la psicología clínica y la psicología experimental, intentando clasificar su sentido de proyectos teóricos, aquello que puede percibirse de estas orientaciones en el momento de su emergencia.

Un repaso histórico erudito de los vínculos de la psicología con la historia de la filosofía lleva a Canguilhem a identificar dos puntos ciegos de las corrientes psicológicas dominantes. Por el lado de la psicopatología, Canguilhem concluye que ésta hereda de la filosofía el problema de las relaciones entre lo físico y lo psíquico, pero que esta disciplina no puede avanzar porque ella misma está involucrada como juez y parte en la definición del problema, en virtud de lo cual se mueve de una estipulación a otra: si lo psíquico es esencialmente consciente, entonces lo inconsciente es corporal, si lo psíquico es también inconsciente, entonces lo inconsciente significa algo oculto, abismal. La psicología oscila así entre una “somatopsíquica” y una “psicosomática”.

Llegamos, finalmente, a la psicología de las reacciones y del comportamiento, surgida en el siglo XIX. Esta corriente no responde sólo a razones científicas, a la aparición de una biología concebida como teoría de las relaciones entre los organismos y el medio, de la cual la biología del comportamiento humano sería una parte, sino también a razones de orden político-ideológico, técnico y económico: el desarrollo de la gran industria, que implicó un cuestionamiento de la dignidad del pensamiento especulativo dando lugar a la definición del hombre como *homo faber*; el desarrollo del igualitarismo en el interior de los estados nacionales, que ofrendó al servicio militar y a la instrucción pública como objetos de estudio, posibilitando y requiriendo la generalización del dictamen pericial. Como consecuencia de estas múltiples determinaciones, esta forma de psicología está atravesada, según Canguilhem, por una incapacidad constitucional para aprehender y exhibir su proyecto fundador:

Al aceptar convertirse, según el modelo de la biología, en una ciencia objetiva de las aptitudes, las reacciones y el comportamiento, esta psicología y estos psicólogos olvidan por completo situar su comportamiento específico en relación con las circunstancias históricas y los medios sociales en los cuales se ven inducidas a proponer sus métodos o técnicas y ganar la aceptación de sus servicios (Ibid.: 401).

Lo que Canguilhem pone de relieve no es sólo que con las transformaciones de la sociedad capitalista el hombre comienza crecientemente a ser concebido como un fabricante de herramientas, como un *homo faber*, sino más bien que la idea del hombre de esta psicología de las reacciones, implícita por inconfesable, es la de que éste tiene el valor de una herramienta, el valor de un medio entre otros. Para la ciencia de las reacciones y el comportamiento: “La naturaleza del hombre es ser una herramienta; su vocación es que le indiquen su lugar y su tarea” (Ibid.: 403).

Para reforzar este punto Canguilhem hace retornar bruscamente la psicología de la conducta animal reprimida en la propuesta de la “unidad de la psicología” de Lagache a través de unas observaciones de Paul Guillaume sobre la psicología del testeadx. Guillaume observa que quien está sometidx a un test regularmente reconoce su eficacia al

temer que se ejerza una acción sobre sí mismx. Canguilhem vuelve a la carga aquí con su argumento central: el reconocimiento del testeadx no es, en ningún sentido, evidencia a favor del estatuto científico de la psicología, sino un conjunto de reacciones defensivas en las que hay que reconocer “la aversión a sentirse tratado como un insecto por alguien en quien no reconoce ninguna autoridad para decirle lo que es y lo que debe hacer” (Ibíd.: 404).

La psicología de las reacciones y de la conducta contrasta con las formas anteriores en la medida en que: “en otros tipos de psicología, el alma o el sujeto, forma natural o conciencia de interioridad, es el principio adoptado para justificar el valor de cierta idea del hombre en relación con la verdad de las cosas” (Ibíd.: 403) mientras que para ésta, la verdad de lo humano consiste en que “ya no hay idea del hombre en cuanto valor diferente de una herramienta” (Ibíd.).

Esta psicología pretende ser una teoría general de la aptitud, al margen de toda valoración, y apoya esta pretensión en su eficacia. Sin embargo, ni bien cuestionamos esta eficacia indiscutible, preguntando, por ejemplo, “¿quién otorga la misión de ser psicólogoxs?” nos sale al cruce el hecho de que la psicología está atravesada por un conjunto de valoraciones que no controla, y que está tanto más atravesada por las mismas cuanto que es constitutivamente incapaz de preguntarse sobre sí misma. En virtud de ello es que esta psicología puede ser calificada como “instrumentalista”.

Aunque se podría objetar, en este punto, que es necesario distinguir a la teoría de su aplicación, al psicólogox y a sus diagnósticos de quienes se los solicitan y los utilizan (Canguilhem, 2009: 403; Pagès, 1966), Canguilhem muestra que el compromiso político de la psicología es constitutivo de la teoría que enarbola. La psicología instrumentalista es una con la búsqueda de las “leyes” de adaptación de los seres humanos al entorno, pero desconoce, porque carece de los recursos conceptuales para distinguir uno de otro, que el entorno humano es un *medio sociotécnico* y no un *medio natural*. Por obra de este desconocimiento las operaciones de medición del psicólogo adquieren “un significado de evaluación y de dictamen pericial”.

“El problema de las regulaciones en el organismo y en la sociedad”, el texto de una conferencia que Canguilhem profirió en 1955, ofrece algunas observaciones valiosas para pensar la diferencia entre la adaptación a un medio natural y la adaptación a un medio sociotéc-

nico. Canguilhem introduce el problema de la regulación a través de la noción de organismo: “un organismo es un modo de ser totalmente excepcional debido a que entre su existencia y su regla o su norma, no hay, hablando estrictamente, diferencia” (Canguilhem, 2004:104). Es decir que la regla está dada en la existencia misma del organismo: existir es darse una regla o norma, es decir, regularse, o más bien, autoregularse. Existir es, para un organismo, ser normal. La anormalidad o la enfermedad se detecta sobre la base de la experiencia que hace un organismo de estar por debajo de sus posibilidades, lo que implica que se pueda discutir acerca de la causa del mal que aqueja a un organismo, sobre la naturaleza de su enfermedad, pero no sobre el estado que debe restaurarse: este estado, la salud, no ofrece discusión, se trata del organismo en cuanto tal. Una sociedad, en cambio, establece una relación muy diferente con sus males o desórdenes, porque el estado ideal o la norma de una sociedad no es inmanente a la misma, por lo que resulta siempre discutible. De allí que sea más fácil identificar los males sociales que encontrar los medios para resolverlos: “lo que a unos les parece un remedio, a los otros les parece un estado peor que el mal” (Ibid.: 106).

En el plano del organismo hay un control congénito, un equilibrio congénito que el fisiólogo norteamericano Walter Cannon llamó “homeostasis”. Claude Bernard había introducido la noción de “medio interno”, para designar el estado homogéneo del organismo que constituye la condición de vida de las diferentes partes del mismo. Bernard mostró también que el medio interno es producido por el propio organismo, a través del sistema nervioso y del sistema endocrino. Estos hallazgos ponen de manifiesto que en la vida orgánica hay “una suerte de gobierno del todo sobre las partes” (Ibid.: 112). Esta es la razón por la cual el organismo debe ser calificado de individual, ya que la regulación, sin la cual el organismo no existiría, supone que el organismo concreto, individual, reproduzca su medio interno en ambientes variables. El equilibrio no es, entonces, un dato objetivo que pudiera conocerse de antemano, como un promedio estadístico, sino que es un proceso de constante actividad del organismo, la actividad de la equilibración, a la cual Canguilhem concibe como la “actividad normativa” del propio organismo. Como lo explica un estudioso: “la normatividad orgánica, la capacidad de cambiar las normas de la vida, determina la normalidad del organismo” (Le Blanc, 2004: 50).

En el caso de la sociedad, en cambio, no encontramos mecanismos de regulación semejantes para la reducción de las variaciones y la compensación de los desórdenes. Canguilhem distingue, en consecuencia, entre organismo y organización. Lo que caracteriza a un organismo es que su finalidad, las reglas de ajuste de las partes entre sí, estén presentes, sin ser representadas, sin necesidad de cálculo o deliberación, para el organismo como totalidad y para cada una de sus partes. En cambio, hay que reconocer que “una sociedad no tiene una finalidad propia” (Canguilhem, 2004: 117) sino que se adapta a una o varias finalidades que no son inmanentes a la misma. Por ello, una sociedad es un medio para ciertos fines externos.

La evolución biológica de los organismos implicó “la integración de los órganos y funciones de conexión con el medio ambiente, por una interiorización más autónoma de las condiciones de existencia de los componentes del organismo y la constitución de (...) el medio interno” (Canguilhem, 1986: 201). En cambio la evolución histórica consistió en que diversos agrupamientos menores que la especie despidieron sus medios de acción espacialmente: “En la sociedad, la solución de cada nuevo problema de información y de regulación es buscada, si no obtenida, mediante la creación de organismos o instituciones “paralelos” a aquellos cuya insuficiencia por esclerosis y rutina se hace patente en un momento dado” (Ibid.: 201). Ello implica que en el orden de la sociedad coexistan siempre diversas soluciones, diferentes medios técnicos colectivos paralelos en conflicto actual o potencial. En cambio el organismo vivo es la realización inmediata de esa convergencia de los diferentes órganos que lo conectan con el medio ambiente. En otros términos, la evolución humana coloca fuera de los organismos individuales lo que en otras especies responde a la adaptación específica interiorizada en el organismo. La exterioridad de los órganos sociales no implica sólo su externalización en relación al organismo humano, sino también el hecho de que son exteriores uno respecto a otro, es decir “que no existen los unos por los otros en virtud de una coordinación de causalidades” (Ibid.: 202). Ello permite caracterizar a los diferentes “órganos sociales” como máquinas, que guardan entre sí una relación de exterioridad. La exterioridad de los órganos, permite, según Canguilhem, que el hombre pueda “disponer de ella por representación y en consecuencia por elección” (Ibid.).

La regulación social imita a la regulación orgánica, pero, puesto que

la propia imitación implica que la regla sea extrínseca, la misma no puede dejar de estar compuesta mecánicamente. La analogía entre las normas sociales y las normas de un organismo falla toda vez que las necesidades y las normas de vida de un organismo en su hábitat natural son aproblemáticas, cosa que no ocurre con las normas sociales. En cualquier ámbito de la actividad humana son posibles diversos ordenamientos porque los mismos se presentan como manifestaciones de distintas normas igualmente fundamentales, es decir, irreductibles entre sí (Ibid.: 196). Por lo demás, “basta con que un individuo se interroguen en una sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne” (Ibid.: 203) para que el hecho de que las normas sociales no son inmanentes se ponga de manifiesto, así como la medida en la que la sociedad es la sede de antagonismos latentes.

Llegados a este punto, vemos que, por diversos carriles, la filosofía de la vida de Canguilhem parece conducirnos a una identificación entre el individuo y la subjetividad. Por una parte, tanto por la vía de la impugnación como por la vía de la elección positiva, las normas sociales parecen remitir a individuos-sujetos. Por otra parte, la noción de la normatividad de lo viviente parece arrojarnos en los brazos de la idea de una normatividad individual. Comencemos por este último problema ya que el mismo nos allanará el camino para los otros.

Si la experiencia de los seres vivos se articula en torno a una cierta relación de lo normal y lo anormal, ello significa que hay un cierto poder de la vida que sólo se manifiesta a través de los obstáculos que dificultan o impiden esta manifestación. Este poder de la vida es lo que Canguilhem denomina “normatividad”, la capacidad de establecer o reestablecer el estado normal del organismo. La normalidad de este poder vital, hemos dicho, no se puede determinar objetivamente, como una media, como un promedio estadístico. Ello implicaría hacer de esta capacidad una entidad ya constituida, que, para poder ser lo que se espera que sea debería contener de antemano sus manifestaciones. Pierre Macherey denomina “aporía del vitalismo” a este problema, e indica que a esta aporía se le opone otra, igualmente acuciante. En efecto, si en lugar de suponer un poder vital dado antes que la experiencia de la deficiencia se reconoce un dinamismo interior en la noción de norma, nos situamos en el corazón de una doctrina de lo normativo. Pero aquí surge un nuevo problema, vinculado con el modo en el que se conceptualiza esta necesidad intrínseca: “¿Es ne-

cesario reinyectar en su concepto una cierta dosis de finalismo, y por lo tanto, para destacar el carácter normativo de su proyecto, hay que interpretar su movimiento desde una perspectiva intencional, cuya dimensión sería esencialmente subjetiva?" (Macherey, 1998: 75). Si tal fuera el caso, explica Macherey, la noción de norma quedaría vaciada por su intento de fundación en una actividad normativa concebida como un conjunto de manifestaciones irreductiblemente plurales o libremente inventadas.

Macherey propone, para escapar a estos dilemas, distinguir entre la noción de una "experiencia individuada" y la noción de una "experiencia individual". Vale la pena transcribir la caracterización de la experiencia individual de la que Macherey nos propone distanciarnos. Se trataría de

una experiencia asumida por el individuo como tal, en el sentido de una individualidad abstracta que estaría completamente determinada por sus características biológicas, y por lo tanto, aislada en su naturaleza de individuo que, con sus propiedades y sus insuficiencias, se bastaría completamente a sí mismo" (Macherey, 1998: 76).

La noción de una "experiencia individuada" cuestiona a la noción de "experiencia individual" poniendo de manifiesto que la individuación es el término de un proceso cuyo motor no es el propio individuo. Esto vale especialmente para los seres humanos, cuya individuación se realiza en el medio humano, es decir, a través de formas de existencia colectivas, a través de un "modo de estructuración y de información histórico social del mundo viviente".¹ Puesto que el orden humano se encuentra en la confluencia de dos modos de determinación, biológicos y sociales, la cuestión crucial es comprender es cómo se realiza la articulación entre ambos.

El problema que enfrentamos se manifiesta como la irregularidad

¹ Macherey toma la expresión que entrecorbillamos de la crítica de Hall-bawchs a la teoría del hombre medio como tipo a la vez natural e ideal defendida por Quételet. Recientemente Christian Laval (2012) ha puesto de manifiesto la manera en la que los sociólogos clásicos han desarrollado sus producciones teóricas movidos por el impulso de contrarrestar la tendencia de la economía política a naturalizar un conjunto de categorías que correspondían al ascenso de la sociedad capitalista, en particular la noción crucial de *homo oeconomicus*. Laval examina los casos de Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim y Weber.

de las normas de la vida. ¿Cómo podemos comprender “que no haya una norma, ni normas de vida en general que valgan para todos los individuos”? (Ibid.: 80). En particular, ¿cómo podemos comprender esta irregularidad sin apelar a una experiencia vital individual, a la que habría que calificar de subjetiva, precisamente, porque tendría la capacidad de hacer excepciones?

Lo que debemos comprender, por fuera de la apelación a una experiencia individual subjetiva, es “la imprecisión de la frontera entre lo normal y lo patológico para muchos individuos considerados simultáneamente”, mientras que la “frontera es precisa para un solo e idéntico individuo considerado sucesivamente” (Canguilhem, 1986: 138). Una experiencia individual subjetiva haría del viviente lo que la filosofía clásica hacía del hombre según la expresión de Spinoza “un reino dentro de otro reino”, quien denunciaba que “no es posible concebir la inmanencia del hombre en la naturaleza en la forma jurídica de un *imperium in imperio* [...] como si estuviera rodeado por naturaleza, pero fuera, de algún modo, independiente de ella.” (Montag, 2005: 60).

Macherey realiza una lectura de Canguilhem que lo coloca a una distancia semejante de la ciencia objetiva de las capacidades como de esta experiencia individual fundamento de las excepciones. Macherey remite a un ejemplo de la primera parte de *Lo normal y lo patológico*, acerca de una niñera que:

...atiende perfectamente los deberes de su cargo y sólo es informada de su hipotensión por las perturbaciones neurovegetativas que experimenta el día que la llevan de vacaciones a la montaña. Ahora bien, indudablemente a nadie se lo obliga a vivir en las alturas. Pero poder hacerlo significa ser superior, porque en determinado momento puede llegar a ser inevitable hacerlo. Una norma de vida es superior a otra cuando implica lo que esta última prohíbe y aquello que esta última permite. Pero en situaciones diferentes hay normas diferentes y que, como tales, son equivalentes. Por ello son todas normales (Canguilhem, 1986: 138).

Este ejemplo ataca el nudo gordiano que lleva de una concepción a otra (de la absoluta regularidad a la excepción absoluta), una vez que entendemos que la experiencia de la niñera es una experiencia de un

individuo que, con todo, no puede caracterizarse como una experiencia individual (Cf. Macherey, 1998: 82).

La experiencia de la mujer, que experimenta una limitación de su ser singular al ser expuesta a las alturas, adviene a causa de que la misma asume la situación de ser una niñera, una condición que depende obviamente de formas de organización colectivas de la vida. Se trata de una situación “sobredeterminada por condiciones que dependen de normas vitales y sociales” (Ibíd.: 83). En la articulación de estos dos niveles o principios es donde hay que buscar la explicación de la irregularidad de las normas y no en una individualidad concebida como la capacidad subjetiva de hacer excepciones.

Nos queda clarificar un último punto, vinculado con la relación entre normas y situaciones. Una norma puede ser superior a otra en una situación determinada, si acoge lo que otra norma permite y posibilita también lo que la otra norma prohíbe. Esta característica es la que hace que la frontera entre lo normal y lo patológico sea precisa “para un solo e idéntico individuo considerado sucesivamente” (Canguilhem, 1986: 138) puesto que un individuo con sus normas vitales singulares enfrenta sucesivamente una serie de situaciones diversas en las cuales experimentará o no limitaciones de su potencia vital. Por su parte, “la imprecisión de la frontera entre lo normal y lo patológico para muchos individuos considerados simultáneamente” (Ibíd.) obedece a que, en un corte sincrónico, nos encontramos con diversos individuos, con sus normas vitales singulares, que no necesariamente reaccionan de igual modo al enfrentar situaciones semejantes. Lo que complica las cosas es que esta constatación se repite en una variedad de situaciones, sin que podamos erigir a alguna de ellas como un parámetro de comparación absoluto. Ello lleva a sostener que “las normas diferentes son todas normales” ya que la diversidad de las situaciones, en particular en el caso humano, no puede anticiparse en una lista que contenga a todas las situaciones. Esta imposibilidad obedece a razones de principio: tanto el desarrollo paralelo de diversos órganos sociales como su desarrollo sucesivo producen constantemente *nuevas situaciones sociales* a las cuales las normas resultan ser inmanentes. La equivalencia de las normas, en consecuencia, se deriva del hecho de que, si bien las normas son comparables en una situación específica, es imposible elaborar un parámetro para compararlas en toda situación posible.

A partir de estas consideraciones nos encontramos en una mejor

situación para comprender la medida en la cual un reconocimiento de la diferencia entre un medio sociotécnico y un medio natural sostiene el cuestionamiento de la psicología instrumentalista de parte de Canguilhem.

En efecto, la psicología instrumentalista, no sólo trabaja bajo una valoración implícita al realizar mediciones de capacidad que no pueden sino presuponer un conjunto limitado de situaciones, sino que, al constituirse como dictamen pericial parece querer remediar a través de una selección social el mecanismo de la selección natural. El desconocimiento de la diferencia entre un medio natural y un medio sociotécnico denunciado por Canguilhem acaba siendo el desconocimiento general de la característica específica de la evolución histórica de la especie humana. G. G. Simpson, por ejemplo, mostró cómo la evolución humana se independizaba del sustrato del cuerpo biológico en la medida en que los logros adaptativos de la especie se transmiten por la vía cultural, es decir, sin la restricción característica de la descendencia biológica (Simpson, 1977: 226). Simpson entendía que en esta condición venía dada la posibilidad de una distribución igualitaria de los logros adaptativos, Canguilhem por su parte, encuentra en la misma la explicación del estado de conflictividad característico de las sociedades humanas: “podríamos preguntarnos si el estado normal de una sociedad no será más el desorden y la crisis que el del orden y la armonía” (Canguilhem, 2004: 118-119).

No hemos hecho más que presentar los prolegómenos para una reflexión sobre el problema de una subjetividad sin interioridad. Se puede consultar también la visión de Canguilhem en “El cerebro y el pensamiento” (Canguilhem 1997). Por nuestra parte, querríamos indicar lo que entendemos por dicho concepto, y las razones por las cuales nos parece crucial. Una subjetividad sin interioridad es el nombre provisorio que gustosamente asumimos para el problema de una teoría que dé cuenta de nuestra capacidad de actuar y pensar. Al ubicarse en la articulación entre dos órdenes de determinación, biológico y social, este concepto nos parece apresar lo más valioso de aquellas teorías que al rechazar remitirse a un sujeto ya constituido como origen de los procesos que intentan conocer, como el materialismo histórico o el psicoanálisis, pusieron en cuestión hace ya tiempo a aquellas teorías que se esfuerzan por plantear las preguntas clave, políticas y teóricas, en términos en los cuales no pueden ser respon-

didas. Al respecto, si nos atreviéramos a desarrollar una concepción diferente de lo humano, buscando comprenderlo a través de procesos que no tienen al sujeto como un origen, deberíamos ser conscientes de los efectos ideológicos que se desencadenan en cascada luego de tales intentos, que no son meras formas de “inexistencialismo”, sino una transformación del régimen categorial que usamos para pensar la subjetividad, a partir de la cual deberíamos repensar también nuestras intervenciones (Cf. Lecourt, 2016).

Bibliografía

- Canguilhem, G. (1986) *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo xxi.
- _____(1997) “El cerebro y el pensamiento” *Revista colombiana de psicología*, No. 5-6, pp. 18-29, (Trad. de L. Palau).
- _____(2004) “El problema de las regulaciones en el organismo y en la sociedad”, G. Canguilhem, *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2009) “¿Qué es la psicología?”, G. Canguilhem, *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Husserl, E. (1962) *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova.
- Lagache, D. (1949) *L'unité de la psychologie*, París: puf.
- _____(1984) *La unidad de la psicología*, Buenos Aires: Paidós.
- Laval, C. (2012) *L'ambition sociologique*, París: Gallimard.
- Le Blanc, G. (2004) *Canguilhem y las normas*, Buenos Aires: Nueva visión.
- Lecourt, D. (1975) *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*, Barcelona: Anagrama.
- _____(1986) “La historia epistemológica de Georges Canguilhem”, en G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo xxi.
- _____(2017) “Sobre la sociobiología (1980)”, *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, No. 5, pp. 1-13. Disponible en: <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2017/06/Lecourt1.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (1977a) “La eficacia simbólica”, *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba.
- _____(1977b) “El hechicero y su magia”, *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba.

- Macherey, P. (1998) "Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*", en F. Bing, J.-F. Braunstein, y E. Roudinesco (eds.), *Actualité de Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- Montag, W. (2005) *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid: Tierradenadie.
- Pàges, R. (1966) "Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie ?'", *Cahiers pour l'analyse*, Vol. 63, No. 2.
- Pontalis, J.-B. (1957) *Vigencia de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Siglo veinte.
- Simpson, G. G. (1977) *El sentido de la evolución*, Buenos Aires, Eudeba.
- Wittgenstein, L. (1999) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Ataya.

Individuaciones monstruosas: Deleuze, Simondon y la Ontología relacional¹

Filippo Del Lucchese (Brunel University, Reino Unido)

Traducción: Andrea Torrano

Revisión: Lisandro Barrionuevo

INTRODUCCIÓN

Aunque la oposición entre “individualismo liberal” y “holismo comunitario” es criticada frecuentemente como un reduccionismo ingenuo, desde la academia no se ofrecía ninguna alternativa viable hasta que Gilbert Simondon propuso el concepto de “transindividualidad”. De acuerdo con Étienne Balibar, la doctrina metafísica de la individualidad de Simondon es una crítica ambiciosa que inevitablemente se dirige al dualismo clásico del psicologismo y sociologismo. Simondon intenta ir más allá de la metafísica y redefinir la realidad del individuo en el siglo xx, para ello recurre a la física moderna y a la biología de los procesos cognitivos.

La primera parte de *La individuación y su génesis psico-biológica* de Simondon fue publicada en 1964 y la segunda, en 1989. En 1966, Gilles Deleuze escribe una famosa reseña sobre la primera parte en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, donde afirma que Simondon presenta “una teoría profundamente original de la individuación, una teoría que implica toda una filosofía” (Deleuze, 2005: 115). Deleuze alaba la influencia que la ciencia moderna tiene sobre la filosofía, pero -curiosamente- evita enfocarse sobre los aspectos filosóficos del trabajo de Simondon. La última sección de la reseña, aunque muy breve, es bastante crítica sobre lo que Deleuze denomina “una visión moral del mundo” (Ibíd.: 118).² Ya en este momento, antes del libro de De-

1 Este artículo fue publicado por primera vez en inglés: “Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology”, en la revista *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol. 20, No. 2-3, 2009. Agradecemos a la revista la autorización para publicarlo en español por primera vez y, muy especialmente, a Filippo del Lucchese por su enorme generosidad y su apoyo en estos años de trabajo.

2 “La idea fundamental es que lo pre-individual está siempre asociado al individuo, ‘fuente de estados mestaestables futuros’. Por ello, el esteticismo es condenado como el acto mediante el cual el individuo se disocia de la realidad pre-individual en la cual está inmerso, se cierra sobre una singularidad, rechaza comunicarse y, en cierto

leuze sobre Spinoza, no quedan dudas que tener una visión “moral” del mundo es una de las cosas menos halagadoras que Deleuze puede decir sobre el trabajo de alguien. Así, incluso en una reseña esencialmente cordial, y a pesar que Deleuze fue claramente influenciado por Simondon, debemos mantener esta “acusación” en mente. Para entender la relación entre Simondon y Deleuze es necesario también tener en cuenta a Spinoza. Si, por un lado, Deleuze declara que Spinoza es el único autor que toca su corazón, mientras que, por otro lado, Simondon sólo cita a Spinoza para denunciarlo y criticarlo, hay algo más interesante que las simples “influencias” en este extraño triángulo. Aún cuando hacemos trabajo hermenéutico, no debemos pasar por alto que Simondon es un lector muy crítico de Spinoza.

Este ensayo considerará los aspectos de la ontología de Simondon que claramente influenciaron a Deleuze. Al mismo tiempo, señalaré lo que está en juego en este diálogo, a saber, aquello que Deleuze no podría haber derivado de Simondon. Enfocándome principalmente en *Diferencia y Repetición*, trabajo central en cualquier análisis de la relación entre Deleuze y Simondon,³ primero demostraré que la línea de división entre los dos autores cae exactamente en lo que podemos llamar una problemática spinoziana. Luego uso este principio para discutir los elementos más interesantes del pensamiento de Simondon. Éstos se pueden encontrar -exactamente como señala Deleuze - “más allá” de Simondon mismo.

I

Nadie negaría que la empresa intelectual de Simondon -nada menos que un profundo ataque a los conceptos tradicionales de “sustancia” en un intento para redefinir la ontología- es extremadamente ambiciosa. De acuerdo con Simondon, el mundo de las sustancias, cómo las sustancias se relacionan unas con otras y dan nacimiento a la noción de individuo,

modo, provoca una pérdida de información (...). El lector se pregunta, en cualquier caso, si Simondon no restaura en su ética la forma de ese Yo que había conjurado en su teoría de la disparidad, o la del individuo concebido como ser desfasado y polifásico” (Deleuze, 2005: 118-119).

³ Ver también Montebello, quien, por el contrario, se centró especialmente en *Mil mesetas*. Aquí Montebello sostiene que mediante una filosofía original de la naturaleza y siguiendo a Simondon, Deleuze y Guattari integran la ontología de la relación en su expresionismo. Montebello no señala ninguna discrepancia relevante entre el pensamiento de Deleuze y de Simondon.

ha sido considerado la única dimensión filosófica que vale la pena investigar. Sustancia e individuo son el punto de partida de toda ontología. Por esta razón, Simondon argumenta, las individualidades constituidas asumen la primacía ontológica sobre las individualidades posibles. En este enfoque lo que se ha perdido es, primero, la realidad efectiva de la relación y, segundo, el proceso de individuación por el cual algo deviene lo que actualmente es y que, por lo tanto, lo hace diferente de todas las otras cosas. Siendo tan antigua como la filosofía misma, la idea de tal “principio de individuación” no es original, pero es, sin embargo, una idea que Simondon busca renovar y remarcar. Para Simondon, la individuación debe ser entendida como un proceso, lo cual significa que no es el individuo, el concepto de “individualidad”, el que merece primacía ontológica, sino, por el contrario, la “relación” y el concepto de “relacionalidad”. Para Simondon debemos sustituir el individuo por la individuación, y el principio por la operación. Así, debemos dejar de lado la palabra *ontología* y usar en su lugar el concepto de “ontogénesis”. Claramente, esto no es un mero cambio de perspectiva, más bien es un esfuerzo revolucionario para liberar a la “relación” de la jaula metafórica a la cual el concepto tradicional de “sustancia” la había confinado. Su objetivo es mostrar que la relación no es lo que pasa entre dos sustancias sino que la relación “es” la realidad misma. De esto se sigue que el Ser no es lo que “es” (y que eventualmente pasa en la forma de relación); el Ser es lo que “deviene” en y a través de la relationalidad.

Esta revolución tiene muchas consecuencias y corolarios interesantes. El conocimiento, por ejemplo, no puede ser más considerado como una relación directa y simple entre un sujeto cognosciente y un objeto conocido. El conocimiento debe ser ahora comprendido como una relación entre relaciones. En cuanto al contenido del conocimiento, no puede decirse que el sentido preexiste a la operación de conocimiento mismo, el cual es, una vez más, una relación de relaciones. Por lo tanto, para Simondon, el sentido sólo puede ser entendido en el “entre”, esto es, como algo entre y a través de los individuos. Para evitar el problema de nuestro vocabulario tan dependiente de la ontología tradicional, Simondon propone una nueva palabra -*transindividualidad*- para explicar esta ontología relacional y para expresar que los individuos no son constituidos por el Ser sino más bien “a través” de él.

La redefinición del Ser propuesta por Simondon tiene implicaciones políticas sobre cómo interpretamos el lugar de un individuo

particular -el ser humano- en el mundo en relación con otros individuos. Él distingue y, al mismo tiempo, une las dos formas de individuación que llama *psíquica* y *colectiva*. Esto es necesario, argumenta, si queremos evitar el doble fracaso del psicologismo y sociologismo, con lo cual se refiere, por un lado, a las doctrinas que asignan una identidad fija (ontológica) al ser humano y su mente, y por otro, a la sociedad, y al hacer esto, no reconocen que su realidad es primero y ante todo relacional. *Transindividualidad* es el término de Simondon para el doble movimiento de individuación e individualización. El primer movimiento lleva al individuo desde un ser preindividual hacia su existencia física. El segundo movimiento -a través del cual los individuos continúan existiendo- es una serie de individualizaciones que corresponden a una acción del individuo en un medio y con otros individuos. La realidad psíquica y la realidad sociológica son, por lo tanto, las múltiples relaciones del individuo con su propia realidad preindividual, así como con su medio y con otros individuos.

II

Este núcleo teórico del pensamiento de Simondon pareciera describir una auténtica ontología inmanente de la relación, basada sobre el poder dinámico del devenir más que en el concepto estático del ser. Mi impresión, sin embargo, es que lo que acabo de describir es en realidad más cercano al lenguaje y al pensamiento de lxs lectorxs post-deleuzianxs que a Simondon mismo.⁴ En efecto, hay aspectos de la teoría de Simondon que en mi opinión explican la lectura prudente de Deleuze y su tem-

⁴ Toscano subraya la ambivalencia de la filosofía de Simondon, la cual es “legitimada para retratar (...) como conducida por una visión conciliatoria fundamental, en la cual las operaciones de individuación son secuencialmente ordenadas en un esquema progresivo de una mayor integración. (...) El horizonte final del proyecto de Simondon debería ser localizado en el intento de ligar cada individuo a su participación última en una realidad unificada; en otras palabras, para retornar al suelo preindividual de su emergencia” (140-142). A pesar de esta legítima representación, Toscano señala la consistencia de la contribución más importante de la filosofía de Simondon, es decir, la “ontología operacional de relación” así como la individuación concebida como una “operación constructiva”. Sin embargo, para Toscano no es sólo posible sino también necesario “separar” los “fundamentos de su ontología” de una “gran epopeya cosmológica que a menudo se desprende de sus escritos”, la cual “en gran parte se debe atribuir a la insistencia normativa dentro de su pensamiento de un tipo de ética de inclusión, la utopía de una “cultura técnica”. Para esta clase de crítica, Toscano refiere a la reseña de Deleuze sobre *La individuación* de Simondon, así como a Hottois.

prana crítica y que, al mismo tiempo, sugieren lo que podemos usar de Simondon “más allá” de Simondon mismo. El postulado de toda la teoría de la individuación de Simondon es que la relación tiene el estatus del Ser. Esta afirmación no es original, sino que remite al conjunto de cuestiones planteadas por los antiguos filósofos griegos. Pienso en particular en la pregunta pre-socrática concerniente a si y cómo el Ser o el no-Ser “es”. Los especialistas contemporáneos han pasado por alto el importante hecho que tanto Simondon como Deleuze prestan gran atención a las fuentes clásicas. Estos especialistas generalmente comienzan y terminan con una simple descripción del punto de partida de Simondon en su crítica de la ontología clásica, es decir, su afirmación que las contradictorias tradiciones de atomismo e hilemorfismo se centran invariablemente en el resultado de la individuación -el individuo- antes que sobre el proceso de individuación. Tanto el atomismo como el hilemorfismo presuponen algo (sea el átomo o la forma), más que explicar el proceso por el cual este algo es formado. Centrándose sobre el proceso, Simondon se enfrenta al mismo problema que en su tiempo se enfrentaron Heráclito, Platón y Aristóteles. Simondon piensa este proceso como un camino discontinuo del Ser hacia la individuación. Más que devenir, los seres “cambian” desde un estado del ser hacia otro: la individuación es completa o no es, en otras palabras, *entweder Sein oder keine Individuation*. Entre la individuación física y psíquica, como entre la individuación psíquica y colectiva, existe una secuencia discreta de pasos, uno tras otro, como si el ser biológico del individuo viniera antes de su ser mental. Este es un camino peligroso que no contribuye a establecer una nueva ontología, no del ser, sino de la relación y del “devenir”. Si bien el lenguaje de Simondon está basado en la inmanencia y la relación horizontal, todavía depende de la tradicional idea binaria de *dynamis/energheia* (potencia/acto) así como de una distinción entre esencia y existencia - precisamente aquello sobre lo que Simondon expresa querer ir más allá. El Ser, de acuerdo con Simondon, es radicalmente preindividual; no es en sí mismo “uno” y sólo debe ser entendido como un “principio”, como separado de cada ser individual existente. El Ser es pura potencialidad, la cual no puede, por definición, ser completamente actualizada en un individuo dado. Por esta razón, los individuos viven sus propias vidas perteneciendo tanto a lo preindividual como a lo individuado.

Estas tensiones en el propio argumento de Simondon deberían llevarnos a un análisis más cercano de su relación con la tradición

pre-socrática. Consideremos su crítica al atomismo. En nuestro tiempo, como en el de Simondon, lxs filósofxs cuestionaron acaloradamente el estatus del átomo en relación con otros átomos como los concebían Demócrito, Epicuro o Lucrecio. Recientemente, Jean Salem, en *L'Atomisme Antique*, ha sugerido la realidad esencial del átomo como una identidad ontológica que existe antes que cualquier interacción y, por lo tanto, antes del vórtice original. Si los átomos se agregan progresivamente al vórtice, entonces ellos deben preexistirlo. Si esta realidad preexistente no es preservada, entonces traicionamos el carácter materialista original del atomismo. Previamente a Salem, Jean Bollack señaló que al considerar el vórtice como una causa eficiente o un *deus ex machina* que deriva de la materia, lxs especialistas han suscripto a un punto de vista teleológico post-aristotélico. Para Bollack, el átomo existe sólo en y a través de sus relaciones con otros átomos, y entonces la completa estructura atomística del universo es en realidad una “relación de relaciones”. La materia de la cosmogonía atomística no debe ser distinguida del movimiento que engendra y a su vez que la engendra (Cf. Bollack, 1980: 48).⁵ Como Simondon no menciona estos debates, debemos asumir que no estaba familiarizado con ellos. Para Simondon, lo que es, lo que ha sido, y lo que será surgen del poder generativo del *apeiron*, que nunca es el mismo y el cual se mueve infinitamente. El *apeiron* envuelve (*periékhei*) todo y no tiene cualidad alguna, por ello es totalmente indeterminado (*aóristos*). Las cosas son producidas desde él por medio de la separación (*apókrisis*) y la eyeción (*ékkrisis*). No es este un poder generativo inmanente a las cosas que él produce y domina: es un poder trascendental y eterno que produce un cosmos que es contrastivamente sujeto a la limitación y la muerte. No obstante, resulta interesante que podamos comprender el *apeiron* en un modo muy diferente. Como no hay razón para que un mundo suceda aquí más que allí, o ahora más que antes o después, Anaximandro supuso una infinidad de diferentes mundos. Y por esta razón Simplicio, el autor neo-platónico del siglo VI de los comentarios de Aristóteles, lo coloca entre los atomistas (Simplicio, 1997: 1121, 5-9).

Simondon podría haber desarrollado su referencia a la indeterminación en muchas direcciones interesantes que le hubieran requerido interpretar más cuidadosamente la tradición atomista, dando al

5 Para un contra-argumento, ver Salem, *Démocrite*.

estatus ontológico de *apeiron* un significado diferente. Encuentro llamativo, sin embargo, que en vez de seguir la posible conexión entre indeterminación y atomismo, Simondon atacó el esencialismo implícado en el concepto de átomo, ligando este esencialismo implícito a la hipótesis hilemórfica y concibiendo al ser preindividual como un *apeiron* con todas las características de un principio trascendente. Tanto Simondon como los pre-socráticos tratan de explicar cómo el movimiento puede generar cosas; cómo las cosas, desde una totalidad original que es nada en sí misma, deviene algo aquí y ahora; y cómo, fundamentalmente, las cosas se mueven desde el no-Ser al Ser. Aristóteles resuelve este problema diciendo -contra los pre-socráticos- que el Ser viene tanto del Ser como del no-Ser. Esto es posible porque podemos entender al Ser en dos modos diferentes, como potencia y como acto. El Ser en acto viene del Ser en potencia, el cual es no-Ser en acto. Entonces, Ser e individuación siguen el camino de una transformación teleológica de *dynamis* en *energheia* (Cf. Johnson, 2005). Simondon no tiene mucho éxito en superar este esquema. Su denuncia de la teoría hilemórfica no va mucho más allá de los griegos en explicar cómo devemos aquello que no somos, cómo conocemos lo que no conocemos, o cómo partimos sin haber partido todavía. En el mismo sentido, tampoco supera la idea aristotélica de una *dynamis* que debe ser actualizada en una *energheia*.

Muriel Combes sugiere que la “fractura” que divide lo preindividual de las individualidades actuales, así como de la individuación psicológica, le proporciona a Simondon medios para criticar el vitalismo de Bergson. La realidad preindividual que cada individuo porta consigo mismo pertenece, de acuerdo con Simondon, a lo vital antes que a lo prevital. Para Combes, este ataque directo al concepto bergsoniano de *élan vital* refleja el interés de Simondon en reconocer, contrariamente a la visión de Bergson de la continuidad entre lo prevital y lo vital, la posibilidad de fracturas y, en último término, de las transformaciones dentro del Ser. Esta crítica es esencial para una ontología de la relación.

Si bien el objetivo de Simondon es evitar el vitalismo, no obstante, la crítica que realiza a Bergson termina por confundir la hierba con la maleza. Más allá -o en contra- del vitalismo de Bergson, es necesario que pensemos en la discontinuidad dentro de la inmanencia más que a través de la trascendencia y en la fractura de lo preindividual a partir

de lo individuado. Siguiendo a Spinoza -y a Deleuze- me pregunto si las roturas, las fracturas y las transformaciones en el Ser pueden ser pensadas sólo dentro de un plano de la pura inmanencia y contra cualquier forma de trascendencia. Alberto Toscano entiende perfectamente que el “peligro” de hablar sobre lo preindividual en tales términos o, como él dice, de hablar de lo preindividual “como tal” es obliterar la multiplicidad y complejidad no sólo de la realidad individuada, sino también de las operaciones de individuación mismas (Toscano, 2006: 156). A esto nos lleva exactamente, desde mi punto de vista, el concepto de Anaximandro de preindividual, a saber, una “narrativa cosmogónica que se mueve desde lo indiferenciado a lo individual, una narrativa que sería forzada, una vez más, a aducir principios trascendentales para explicar el hecho de la productividad” (Ibíd.). Toscano sugiere que para evitar este peligro, no debemos entender la realidad preindividual como un “reservorio creativo” del Ser sino *solamente* como una “real condición de individuación”. Tampoco deberíamos considerar que el campo de lo preindividual contiene o anticipa cualquiera de las formas que la individuación puede tomar; sería, como él dice, “por consiguiente más preciso hablar en plural de campos preindividuales”. Toscano sugiere que claramente es uno de los recorridos filosóficos más interesantes que podríamos seguir en Simondon, si no fuera por el hecho de que nos aleja de Simondon. Para Simondon, la elección del *apeiron* de Anaximandro no es metafórica. Esto explica no sólo por qué Simondon falla en comprender a Spinoza, el único filósofo moderno que desafía exitosamente el sistema de Aristóteles, sino también por qué Deleuze -quien ha producido una de las lecturas más interesantes de Spinoza- es tan cuidadoso cuando usa a Simondon, en especial cuando lo cita explícitamente.

Especialistas en la materia han sugerido una conexión subterránea entre Simondon y Spinoza, y existen muchos elementos que señalan una base común (Balibar, 2009; Combes, 2017). Es importante, sin embargo, tener en cuenta lo que Simondon realmente dice en su crítica de Spinoza. Creo que Simondon lee a Spinoza a la luz de una interpretación hegeliana (Cf. Hegel, 1992: 376-379). La tesis principal de Simondon sobre Spinoza puede ser resumida en cuatro puntos:

Una infinita expansión de la unicidad de la sustancia hacia la totalidad del cosmos;

Un monismo radical de la sustancia que implícitamente niega la realidad individual;

Como un resultado, la imposibilidad del Ser de devenir algo; Y, finalmente, la incapacidad de la sustancia de Spinoza y de la mónada de Leibniz para concebir el “devenir”.

Por consiguiente, deberíamos pensar a la teoría de la individuación como una teoría de las fases del Ser, o cómo deviene el Ser; este devenir es lo que es esencial. En efecto, al considerar la noción de sustancia, encontramos que el devenir no se corresponde con la esencia del Ser; la noción de accidente es menos que satisfactoria en tanto que fuerza a lxs filósofxs a construir edificios sistemáticos pero frágiles, como el de Leibniz, que no toman en cuenta el devenir como devenir. Es decir, una vez que miramos los accidentes como comprendidos en la esencia -concebida como una completa noción individual- no hay ningún devenir actual ni ningún futuro potencial para la sustancia monádica. Mirando el devenir, las cosas no son mejores en el sistema spinoziano: aquí el devenir no es integrado sino negado (tal como el individuo mismo es negado como un ser separado) (Cf. Simondon, 2009: 479).⁶

Esta es exactamente la crítica de Hegel a Spinoza en *Ciencia de la lógica*, la cual sigue Simondon de un modo extremadamente ingenuo y limitado.⁷ A la que agrega más pruebas de su completa incomprendión

6 Leibniz escribe en *Discurso de Metafísica*: “como sostenemos que todo lo que debe sucederle a una persona ya está virtualmente comprendido en su naturaleza o noción, del mismo modo que las propiedades lo están en la definición de círculo (...). Veamos un ejemplo: puesto que Julio César llegará a ser dictador perpetuo y amo de la república, y destruirá la libertad de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, pues suponemos que la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto comprende todo, a fin de que el predicado esté incluido en ella, *ut possit in-esse subiecto* (para que pueda pertenecer al sujeto). (...) Se encontraría que la demostración de este predicado de César no es tan absoluta como lo son las de los números o de la geometría, pero supone el orden de las cosas que Dios eligió libremente, y se funda en el primer decreto libre de Dios , que prescribe hacer siempre lo que es más perfecto, y en el decreto que dictó Dios (como consecuencia del primero) respecto de la naturaleza humana, el cual consiste en que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca mejor” (Leibniz, 1992: pp. 25-27).

7 Ver Hegel, “Nota. Filosofía de Spinoza y Leibniz”, en *Ciencia de la Lógica*, sobre el primer punto de Simondon, especialmente: “De la misma manera, en la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo no sólo se ilumina, sino que se expande también. Sus expansiones son alejamientos de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfec-

de la relación libertad/necesidad en Spinoza para decir que en todo panteísmo (y aquí claramente se refiere a Spinoza), la única libertad que podemos tener es la del perro estoico, que sigue “libremente” la zanahoria que tiene atada a su nariz.⁸

III

En la última sección de este ensayo, mostraré no sólo la forma peculiar en la cual Deleuze usa a Simondon sino también qué de interés podemos encontrar en Simondon -incluso más allá de él mismo.⁹ Deleuze ofrece una bella imagen del teatro de la representación como opuesto al teatro de las multiplicidades, el cual destruye la identidad -tanto del sujeto es-

tas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un acontecer, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz” (Hegel, 1976: 476). Para el segundo punto de Simondon: “La sustancia de este sistema es una única sustancia, una única totalidad inseparable. No hay ninguna determinación que no esté contenida y resuelta en este absoluto; y es muy importante que todo lo que aparece y está delante de la imaginación natural o del intelecto determinativo como independiente, se halle rebajado totalmente en aquel concepto necesario, y reducido a un puro ser-puesto” (Ibid.: 474). Para el tercer punto de Simondon: “Pero, en aquel absoluto, que es sólo identidad inmóvil, el atributo, así como el modo, está solamente como algo que desaparece, no como algo que deviene, así que, con esto, también aquel desaparecer toma su comienzo positivo únicamente del exterior” (Ibid.: 476); y, “falta, por lo tanto, la necesidad del procedimiento desde lo absoluto hasta la inesencialidad, así como la resolución de ésta, en sí y por sí misma, en la identidad; o sea falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones” (Ibid.). Para el cuarto punto de Simondon: “La falta de la reflexión sobre sí, que tiene en sí la exposición de lo absoluto de Spinoza, tal como la doctrina de la emanación, está integrada en el concepto de las mónadas de Leibniz. A la unilateralidad de un principio filosófico, suele contraponerse la unilateralidad opuesta, de manera que se tenga, también aquí, como en todo, la totalidad por lo menos, como una integralidad desparramada. La mónada es sólo un uno, un negativo reflejado en sí; es la totalidad del contenido del mundo; lo múltiple diverso en ella no sólo ha desaparecido, sino que está conservado de modo negativo” (Ibid.: 476).

8 Sobre el *topos* clásico del perro de los estoicos, ver Bobzien (1998) y Brennan (2001).

9 Toscano escribe, “En las antípodas del *ethos* de inclusión [de Simondon] está la apropiación de [su] ontología de la individuación promulgada por Deleuze” (Toscano, 2006: 142). Toscano introduce su capítulo sobre la individuación en Deleuze argumentando: “Separar un cierto hilo o tendencia dentro del trabajo [de Simondon] es parte de un esfuerzo más amplio por considerar las variantes relacionales de la ontología de la individuación anómala (...) [P]odemos distinguir un modelo cosmogónico de preindividualidad -pensando al *apeiron* como a la vez precediendo y sosteniendo la partición del mundo en puntos y regiones- y un modelo relacional/diferencial de individuación, el cual combine la temporalidad recursiva del hábito con el carácter ‘problemático’ de una diferencia intensiva, tal que la individuación es considerada como una invención” (Ibid.: 156).

pectador como del autor. No hay un reconocimiento final ni tampoco producción de conocimiento; Deleuze nos deja en cambio con problemas y preguntas continuamente abiertas (Deleuze, 2002: 290-291). Con este mismo espíritu, me gustaría proponer una serie de problemas, por el cual las intuiciones de Simondon podrían resultar instructivas.

Hemos visto cómo Simondon evita completamente el debate sobre el estatus del átomo en el atomismo clásico. Paradójicamente, su silencio y sus conclusiones ingenuas en este tema sugieren cuán importante es, para construir una ontología de las relaciones y del Devenir, empujar a Epicúreo y Lucrecio hasta sus propios límites. De acuerdo con Simondon, los atomistas antiguos buscaban el principio de individuación en su resultado y no dentro de la operación de individuación misma, lo cual es otro modo de decir que todavía hay una causa final -el Ser mismo- en el mundo del atomista. Frente a la encrucijada de las diferentes interpretaciones, es nuestra tarea -en vista de los problemas que Simondon identifica- pensar el átomo no como algo preexistente a la relación sino como algo simultáneamente “constituido por” y “constituyendo” la relación.

Así es exactamente como Deleuze piensa en *Diferencia y Repetición*. Los átomos de la antigüedad, dice sin citar a Simondon, todavía están demasiado independientes unos de otros, y sus relaciones parecen “suceder dentro” de un espacio y un tiempo. Ideas críticas como las de Lucrecio *in uno tempore tempora multa latent* [muchos tiempos diferentes escondidos dentro de un tiempo singular] indican que hay más trabajo por hacer (*De rerum 4*, línea 795). El *clinamen*, sugiere Deleuze, no es el movimiento de un átomo hacia otro átomo; es su determinación recíproca lo que hace que existan tanto el encuentro y los átomos mismos. Entender la multiplicidad no comienza con el concepto de unidad y su multiplicación. Por supuesto es posible decir que lo múltiple es uno y lo uno es lo múltiple, pero, insiste Deleuze, esto es engañoso: el verdadero sustantivo, la sustancia misma *es* la multiplicidad. Procediendo desde esta afirmación, podemos ver que la “diferencia” toma el lugar de la vieja dialéctica entre lo uno y lo múltiple. En cambio, tenemos una pluralidad horizontal de seres, lo que simplemente significa que en cada tiempo y espacio singular, cada ser contiene y de hecho implica una multiplicidad de diferentes seres (Cf. Morfino, 2014). Este es un ejemplo perfecto del uso “subterráneo” por parte de Deleuze del pensamiento de Simondon.

Otro ejemplo puede ser llamado “ontología conflictual”, la cual la encontramos en muchxs autorxs como Maquiavelo y Spinoza, así como aparece en Simondon y Deleuze (Cf. Del Lucchese, 2004). Tan pronto como la multiplicidad y la relación toman el centro de la escena, tenemos que prestar atención al concepto de conflicto. Esto pasa, por ejemplo, en la definición de Simondon de percepción y conocimiento. Conocer, para Simondon, no involucra comprender un sentido o una forma que ya existe fuera de la conceptualización. Una vez más, el mundo y el individuo existen en una relación mutua, y conocer, dice Simondon en una imagen preciosa, es ni más ni menos que “situarse uno mismo en relación” (*se mettre en travers*). El conocimiento, así figurado, deviene una forma de resistencia al flujo del ser: “Sin este gesto activo que supone que el sujeto forma parte del sistema en el cual se plantea el problema perceptivo, la percepción no podría llevarse a cabo” (Simondon, 2009: 363). El mismo problema aparece en el fascinante argumento de Deleuze concerniente al simulacro y la copia, en el capítulo de *Diferencia y Repetición* intitulado “La diferencia en sí misma”. Para Deleuze, existe un peligro en invocar las diferencias puras liberadas de la negatividad e identidad, el peligro de caer en una representación del alma pura, que entiende como las “diferencias representables, conciliables y federables” que están distantes de las “contradicciones sangrientas” de la historia (Deleuze, 2002: 96).¹⁰ Sin embargo -como sugiere Simondon- hay un proceso a través del cual los problemas llegan a su nivel de afirmación y positividad. Cuando esto pasa, el conocimiento ya no es la comprensión de apariencias, sino la selección y la localización de problemas. Estos problemas

liberan una potencia de agresión y de selección que destruye al alma bella, destituyéndola de su identidad misma y quebrantando su buena voluntad. Lo problemático y lo diferencial determinan luchas o destrucciones con respecto a las cuales las de lo negativo no son más que apariencias, y los deseos del alma bella, más que otras tantas mistificaciones tomadas de la apariencia. No es tarea del simulacro ser una copia, sino

¹⁰ Continúa Deleuze: “El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples “diferendos”, tal vez malentendidos, en las luchas ineluctables (Deleuze, 2002: 96). Repercusiones de esta problemática pueden encontrarse en Rancière.

dar por tierra con todas las copias haciendo lo mismo *también* con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión (Ibid.: 17).

Finalmente, consideremos lo que Simondon denomina el “postulado epistemológico” de su propio trabajo, a saber, que “la relación entre dos relaciones es ella misma una relación”. Los especialistas han destacado la rareza de esta formulación, la cual parece ser al menos auto-evidente, si no redundante. Pero las implicaciones lógicas de este postulado son que la realidad del conocimiento es una y la misma que la realidad del Ser, el cual, una vez más, es ni más ni menos que una relación. El conocimiento existe sólo en el mismo nivel de los seres con los cuales es capaz de relacionarse; no abre una puerta a un nivel diferente (y trascendente) frente a los objetos conocidos.¹¹ Combes sugiere que esta formulación está cerca de subvertir la fórmula hegeliana concerniente a la realidad y racionalidad. Es como si Simondon hubiese dicho que “lo que es relacional es real y lo que es real es relacional”. No sólo la relación finalmente pertenece al Ser sino que en algún sentido constituye al Ser. Esta apropiación energética de la fórmula de Hegel es fascinante. Siguiendo a Deleuze, sin embargo, sugiere que podríamos ir mucho más allá de la formulación de Simondon. El aforismo de Hegel, de hecho, sugiere una trascendencia y una primacía de la racionalidad *sobre* la realidad: “Was vernünftig ist, das ist wirklich” (lo que es racional es real). Lo racional más bien que lo real viene primero, y no al revés. Leyendo a Simondon de esta manera, volvemos a la idea de la primacía ontológica, la cual sugiero es el concepto que necesitamos desafiar si queremos ir más allá de la ontología clásica y hacia una nueva ontología de la relación y el devenir.

Volvamos a Deleuze en el simulacro. Él virtualmente reescribe el postulado de Simondon diciendo que el simulacro es el sistema en el cual lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma (Deleuze, 2002: 409). Nuevamente esto nos puede resultar como una innecesaria repetición, y una vez más este postulado tiene un significado preciso: no es sólo un desafío a un modelo particular y un ataque contra un paradigma particular, es un desafío y un ataque

¹¹ Algo que Spinoza ya ha sugerido al decir que el más elevado modo de conocimiento es conocimiento de las cosas singulares (II, prop. LX, esc. 2).

contra todo modelo, contra el concepto mismo de modelo. En referencia al simulacro, Deleuze dice: “las jerarquías de representación son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de representación, por las distribuciones nómades” (Ibíd.: 410).

El simulacro refleja algunos de los elementos del ser relacional de Simondon pero, de hecho, va más allá de sus fronteras. Pienso que, al mismo tiempo, es posible y necesario ir más allá de la idea misma de primacía, incluso más allá de la de primacía de la relación. Este es el carácter monstruoso de la filosofía deleuziana y en mi opinión él encuentra rastros de esta monstruosidad primero y principalmente en la ontología de Spinoza: “Esta medida ontológica”, escribe, introduciendo la relación sustancia/modo en Spinoza, “está más cerca de la desmesura de las cosas que de la primera de medida; esta jerarquía ontológica más próxima a la *hybris* y a la anarquía de los seres que a la primera jerarquía” (Ibíd.: 74).¹² Es el monstruo de todos los demonios.

Bibliografía

Balibar, É. (2009) “Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad”, *Pensamiento de los Confines*, No. 25, nov., pp. 143-164.

Bobzien, S. (1998) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford up.

Bollack, J. (1980) “La cosmogonie des anciens atomistes”, *Siculorum Gymnasium: Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania*, N. 33, pp. 11-59.

Brennan, T. (2001) “Fate and Free Will in Stoicism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 21, pp. 259-286.

Combes, M. (2001) “Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon”, en Fadini, U., Negri, A. y Wolfe, C. (eds.), *Desiderio del Mostro: Dal circo al laboratorio alla política*, Rome: Manifestolibri, pp. 133-139.

¹² Continua Deleuze: “Pueden entonces resonar las palabras “todo es igual”, pero como palabras jubilosas, siempre y cuando se digan *de lo que no es igual* en este Ser igual unívoco: el ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual. Pero todas se encuentran en una proximidad absoluta, allí donde la *hybris* las lleve, y, grande o pequeña, inferior o superior, ninguna participa más ni menos en el ser, o lo recibe por analogía. La univocidad del ser significa, pues, también, la igualdad del ser. El Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada” (Deleuze, 2002: 74-75).

- _____. (2017) *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2005) “Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia: Pre-Textos, pp. 115-119.
- Del Lucchese, F. (2004) *Tumulti e indignatio: Conflitto: diritto e multitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milan: Ghibli.
- Hegel, G. W. F. (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Wolfgang Bonsiepen, W. y Lucas, H.-C. (eds.) *Gesammelte Werke*. Vol. 20. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (1976) *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar S. A.
- Hottois, G. (1993) *Simondon et la philosophie de la “culture technique”*, Brussels: De Boeck.
- Johnson, M. R. (2005) *Aristotle on Teleology*, Oxford: Oxford up.
- Leibniz, G. W. (1992) “Discurso de Metafísica”, en *Tres textos metafísicos*, Colombia: Editorial Norma, pp. 9-68.
- Lucretius. *De rerum natura*. The Latin Library. www.thelatinlibrary.com/lucretius.html (accessed 11 Aug. 2009).
- Lucretius. *On the Nature of Things*. Trans. M. F. Smith. Indianapolis: Hackett, 2001.
- Montebello, P. (2003) “La question de l’individuation chez Deleuze et Simondon”, en Vaysse, J.-M. (ed.) *Vie, monde, individuation*, Zurich: Georg Olms, pp. 203-214.
- Morfino, V. (2014) *El Tiempo de la multitud*, Madrid: Tierra de Nadie ediciones.
- Rancière, J. (1996) *El Desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Salem, J. (1997) *L'Atomisme antique: Démocrite, Epicure et Lucrèce*, Paris: Hachette.
- _____. (1996) *Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris: Vrin.
- Simondon, G. (2009) *La Individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus.
- Simplicius (1997) *On Aristotle's Physics 2*, Ithaca: Cornell up.
- Spinoza, B. (1999) *Ética*, Madrid: Alianza Editorial.
- Toscano, A. (2006) *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, New York: Palgrave Macmillan.

Genética marcada¹

Gabriel Giorgi (NYU, Estados Unidos)

277

*“Los milicos quisieron apropiarse de los chicos, pero no pudieron apropiarse de los genes”:*² la frase, pronunciada por Nora Cortiñas en reacción a la recuperación del nieto de Estela Carlotto, ilumina el lugar central que lo biológico tiene en las inflexiones argentinas por los derechos humanos (en esto, también un laboratorio) y por lo tanto, en la imaginación política de una democracia que se constituye alrededor del “nunca más”. Nociones claves como identidad (en el denominado “derecho a la identidad”), memoria, familia, ciudadanía, parecen conjugarse alrededor de una nueva presencia y una nueva relevancia de esa biología que hasta no hace mucho era la de la sangre y que ahora se despliega en el lenguaje de los genes, el adn y las mitocondrias. “Memoria genética” escuchamos decir, identidades “que se llevan en el adn”, o convicciones que se pasan “a través del adn” todas, evidentemente, “metáforas” pero que, como toda figura de lenguaje, dicen más de lo que en principio quieren decir. Y ese exceso, esos sentidos en exceso, parecen apuntar hacia una biología que imanta -sin necesariamente reducirlos- lenguajes, imágenes (los parados físicos, el “calco”), afectos, relatos, temporalidades individuales y colectivas. Un cierto *arrastre* de lo biológico, digamos, como fuente de sentidos públicos.

Esto, desde luego, en un contexto en el que muchas luchas democráticas se articulan justamente alrededor de disputas en torno a lo “natural”. Luchas, por ejemplo, en torno a una definición del género que no se conjugue en la referencia a una anatomía normativa sino más bien en las alternativas a una subjetividad, o alrededor de los modos en que pensamos, reconocemos y legislamos la reproducción y la filiación más allá de la supuesta naturaleza originaria de la pareja heterosexual. Y por otro lado, los debates, cada vez más acuciantes, sobre la utilización de información genética por parte de las tecnologías de identificación de los Estados, trazando las coordenadas por las cuales genética e identidad parecen anudarse de maneras cada vez más

1 Este artículo fue publicado digitalmente en la *Revista Informe Escaleno*, en el *Dossier Afectos*, en octubre de 2014. Agradecemos muy especialmente a Gabriel Giorgi por la gentileza de permitirnos publicar este artículo en el presente libro.

2 Clarín, 06/08/14

intensas (esa “identidad sin persona” de la que habla Agamben).³ El recurso a la biológico como fundamento o referencia de ordenamientos políticos es siempre, por buenas razones, sospechosa; las luchas democratizadoras -esto es, la pregunta por la igualdad pero también por la invención de formas de vida-, pasan, creo, en gran medida, por disputar las formas en que lo biológico es movilizado políticamente desde los Estados y los mercados para administrar cuerpos, identificarlos eficazmente, trazar distinciones y jerarquías entre formas de vida y gestionar su protección o su abandono. Democracia implica contestar permanentemente los marcos de naturalización por los cuales un orden de cuerpos se estabiliza; en las luchas democráticas del presente, *politizar es, antes que nada, desnaturalizar y desbiologizar*. En ese contexto, todo anudamiento entre los lenguajes de lo político y de la biología funciona como señal de alarma y terreno de contestación.

Y sin embargo aquí estamos, celebrando la recuperación del nieto 114 a partir del análisis del adn. Está claro, sin duda, que lo que se celebra son las posibilidades de justicia, de memoria, de distintos tipos de verdades, de temporalidades y relatos subjetivos y colectivos que se juegan alrededor de un análisis genético. Pero lo biológico aparece como el anclaje, la clave en torno a la cual giran estas posibilidades.

Me parece que, en este sentido, la centralidad del *bios* en los derechos humanos (que evidentemente no se limita al análisis genético) obliga a complicar las maneras en que pensamos lo biológico, y la noción misma de “vida”, allí donde se cruza con lo político y con los lenguajes públicos en general. Justamente porque los derechos humanos funcionaron como el horizonte normativo de lo democrático (la

3 “Sin embargo, las consecuencias que los procesos de identificación biométrica y biológica tienen en la constitución del sujeto son aun más graves, porque pueden pasar inadvertidas. ¿Qué tipo de identidad puede construirse sobre datos meramente biológicos? Ciertamente, no una identidad personal, que estaba ligada al reconocimiento de los otros miembros del grupo social y, a su vez, a la capacidad del individuo de asumir la máscara social, aunque sin dejarse reducir a ella. Si ahora mi identidad está determinada en último término por hechos biológicos, que no dependen de ningún modo de mi voluntad y sobre los que no tengo el menor control, se vuelve problemática la construcción de algo así como una ética personal. ¿Qué tipo de relación puedo establecer con mis huellas digitales o con mi código genético? ¿Cómo puedo asumirlos y, a su vez, tomar distancia de ellos? La nueva identidad es una identidad sin persona, en la cual el espacio de la ética que estábamos acostumbrados a concebir pierde su sentido y debe repensarse de principio a fin. Y hasta que ello no ocurra, es lícito esperar el colapso generalizado de los principios éticos personales que han regido la ética occidental por siglos” (Agamben, 2011: 67-78).

democracia como “nunca más”), precisamente porque la democracia se constituye contra la herencia de un genocidio como gestión directa de la vida y la muerte, es que las luchas democratizadoras se jugarán en un grado decisivo alrededor de vocabularios biopolíticos. La centralidad del discurso de los derechos humanos en la imaginación democrática argentina puso a la vida biológica en el centro de lo político e hizo de ella una fuente de sentidos para subjetividades cuyos cuerpos se volvieron, quizá como nunca antes, un campo de batalla.

Pero, claro, pensar esto implica asumir la vida biológica como la instancia no de significados predefinidos sino de una *semántica abierta*, de un horizonte inestable de sentidos y de definiciones, articulado alrededor de tensiones, disputas y, fundamentalmente, redefiniciones permanentes. Lo que se pone en juego aquí no es solamente la manera en que se invoca o se utiliza “la vida” en el marco de estrategias políticas diferentes; es la *definición misma de eso que denominamos “vida”* lo que está en constante reconfiguración. Esa es la semántica abierta: un campo de tensiones que se despliega simultáneamente a nivel de los saberes y de las políticas. El *bios* como horizonte inestable, fundamentalmente ambivalente e inextricable de los modos en que es movilizado políticamente.

Tal vez esa haya sido una de las grandes lecciones de Foucault: recordar que en nuestras sociedades la vida está siempre atravesada por un “hacer vivir”, por una gestión de la vida y la muerte, pero a la vez señalar que la vida es irreductible a esa gestión. Dentro y fuera de lo natural, dentro y fuera de lo político: el *bios* como esa zona de vacilación y de desplazamiento. Valga, en este sentido, una constatación evidente: el mapa que contraponía “esencialismos” vs “constructivismos”, biología, naturaleza, viviente, por un lado, y cultura, identidades sociales, subjetividad, por el otro, ese mapa que puso a las ciencias sociales y al giro lingüístico como matrices de los debates democratizadores en la segunda mitad del siglo xx, ya no nos sirve para pensar la presión que la cuestión de lo biológico ejerce sobre nuestra imaginación política y nuestras apuestas éticas. Los saberes “bio” han tensado los umbrales de lo real, y urge repensar categorías y lenguajes en torno a esos reacomodamientos.

En ese contexto, la articulación entre genética y derechos humanos ofrece una oportunidad decisiva para esa tarea.

LA DOBLE VALENCIA DE LOS GENES

La frase de Cortiñas es indicativa, creo, de una operación más general desde donde pensamos lo biológico: distingue entre el cuerpo y el gen, entre eso que se desapareció, se secuestró, y esa otra dimensión que ahora reinscribe la relación con el pasado. Marca, si se quiere, una suerte de disimetría entre la positividad de los cuerpos y el plano de lo biológico, como si la realidad de eso que pensamos como cuerpo se hubiese expandido, añadiendo un nuevo pliegue, un estrato, que pasa por la composición genética. Como si los cuerpos adquirieran otro espesor, otro plano de composición -una suerte de nuevo vértice que los atraviesa y que ahora, bajo esa luz, los ilumina en su nueva verdad. Ese nuevo plano -que algunxs teóricxs denominan “molecularización de la vida” (Rose, 2007)⁴ es donde tenemos que pensar el impacto de lo biológico sobre nuestros lenguajes.

Este plano es el que, desde una perspectiva como la de Agamben, se torna puro terreno de control biopolítico, en el que se reemplaza la persona social con la identificación biométrica; una identidad biológica cuya capacidad de individualización es el revés de la singularidad de la persona: la “identidad sin persona” donde la biología no es otra cosa que el campo de despliegue de unas tecnologías de identificación y control que alcanzan con la información genética una nueva escala y una nueva eficacia.⁵

Interesantemente, en el caso de Ignacio /Guido, como en el de muchos nietos, pasó más bien lo contrario. La identidad genética se articuló alrededor de la narrativa familiar -la carta de Carlotto, el encuen-

⁴ Cabe señalar que si en el discurso de los derechos humanos el cuerpo funcionó como categoría y la superficie donde se inscribe la memoria -en su desaparición, su tortura, su violación: el cuerpo como la *terminal* de una red de violencias que atravesaban el orden social mismo de la dictadura -la dimensión de lo biológico trae una nueva escala y una nueva relación con la memoria. Este cuerpo vivido, torturado, inscripto, pero que también fue la sede de resistencias y nuevas subjetivaciones, funciona como unidad de memoria alrededor del testimonio, o de la lógica de lo testimonial. Con el análisis de adn aparece otra dimensión cuya insistencia excede la realidad última del cuerpo, que abre secuencias más allá del individuo, y que articula o ancla nuevos sentidos en torno a la identidad.

⁵ “Desde muchos lugares se ha llamado la atención sobre los peligros que comporta un control absoluto y sin límites por parte de un poder que disponga de los datos biométricos y genéticos de sus ciudadanos. En manos de un poder semejante el exterminio de judíxs (y cualquier otro genocidio imaginable), que se llevó a cabo sobre bases documentales incomparablemente menos eficaces, habría sido total y rapidísimo” (Agamben, 2011: 74-75).

tro, las historias de las familias- y la historia personal de ese Ignacio Hurban cuya identidad (empezando por su nombre) se convirtió en terreno de indagación pública -además, desde luego, de la dimensión jurídica que implica el análisis genético en estos casos. En esa matriz,⁶ lo biológico está muy lejos de la “nuda vita”; por el contrario, la genética parece articular privilegiadamente lenguajes en torno al origen, la identidad personal y la revelación de una “verdadera” familia, una “verdadera” historia; el lenguaje del gen condensa un ser que había sido ocultado, encubierto, y que finalmente saldría a la luz. Lo biológico allí aparece como certificación del origen, y por lo tanto, como revelación de una temporalidad continua, lineal que llega hasta el “yo” (una carta de Juan Cabandié es clara en este sentido: “Cuando el análisis de ADN confirmó que soy hijo de Alicia y Damián, ahora sí puedo decir, soy mis padres, soy Alicia y Damián, les pertenezco y tengo la sangre de ellos”).⁷ Nada, pues, de “identidad sin persona” -más bien, reforzamiento de lo personal a partir de una historia familiar y de un origen saturado de sentidos a la vez afectivos y políticos.

Entonces, el plano de lo genético -quizá más que su antecesor, el lenguaje de la sangre- parece tener una cualidad que lo vuelve la instancia de una ambivalencia muy marcada: por un lado, es pura despersonalización, zona de suspensión de toda subjetivación posible; pero por otro, es pura individualización, espacio al que se le arranca un “derecho a la identidad” en el que la biología ofrece la verdad del origen y por lo tanto, a pesar de lo que diga Agamben, el espacio de una subjetivación a partir de lazos biológicos. Las políticas de lo biológico, entonces entre la nueva realidad de control biopolítico aparentemente total y su reverso, como el lugar donde se afirma la verdad,⁸ el origen y la identidad.

¿Qué se gana y qué se pierde en esta polaridad? Se gana algo clave: la evidencia de que eso que llamamos “lo biológico” está muy lejos de ofrecer evidencias y definiciones “neutrales”; al contrario, es un terreno

⁶ Matriz que es, no lo olvidemos, la del melodrama: el género del reconocimiento del lazo sanguíneo como reparación y estabilización de un orden social; de allí su formidable capacidad para movilizar afectos públicos.

⁷ Télam, 24/03/04

⁸ En realidad: las verdades, dado que en torno al análisis genético en el marco de la búsqueda de nietxs apropiadxs se conjugan (frecuentemente sin diferenciarlas) distintos tipos de “producción de verdad”: una *verdad jurídica*, que tiene que ver con el delito de lesa humanidad de la apropiación de niñxs; una *verdad histórica*, que hace a las tecnologías de poder que se conjugaron en la dictadura; una *verdad subjetiva*, que hace a modos de la propia identidad, el efecto y la relación con el origen, etc.

atravesado por contestaciones, apropiaciones, ambivalente -y por ello mismo, político. Pero se pierde también algo decisivo: se sofocan los modos más sutiles, más singulares, los extrañamientos por los cuales ese plano de composición alrededor de la vida -en el lenguaje de los genes, el adn- reconfigura las formas de lo real y los lenguajes desde donde lo pensamos y lo transformamos. En torno a “lo biológico” se articula una reorganización de lo sensible (para usar la fórmula de Rancière), y esos desplazamientos menos obvios, menos evidentes, en torno a los cuales tienen lugar nuevas apuestas y nuevas políticas, frecuentemente quedan sofocados por una contraposición rígida entre una “nuda vita” y subjetividades plenas en su resistencia.

Se me ocurren dos líneas de reflexión en ese sentido. En primer lugar, este plano de lo corporal en su realidad biológica inscribe un factor decisivo: *pone la temporalidad de la materia viviente en el centro de lo político*. Esta temporalidad desarregla las formas de lo presente y el despliegue de lo que vivimos como “realidad”. Esto es especialmente dramático y significativo en el caso de lxs nietxs recuperadxs, en donde el proceso biológico mismo de la gestación -antes incluso de que haya “cuerpo”- fue la instancia de una gestión biopolítica. Dado que esperar el parto de mujeres detenidas, secuestrar niñxs y entregarlxs a otras familias “de bien” implica tomar decisiones acerca de qué vidas se protegen y cuáles se abandonan a partir de un proceso biológico en curso -esto es: decidir que en el cuerpo de una detenida hay “otra vida” distinta cuya identidad, filiación, destino puede ser administrado, “futurizado”, mientras que la mujer enfrentará, en la mayoría de los casos, la desaparición y la muerte.⁹ Un proceso biológico como el de la gestación se vuelve así la instancia de una operación de saber (allí hay “dos vidas”) y de una decisión biopolítica: se protege a una y se abandona a otra, decisión que apunta a cambiar un destino individual pero también, sobre todo, la historia colectiva a partir de los cuerpos mismos, de modelar el futuro a partir una gestión de linajes, nombres, identidades civiles pero también, evidentemente, políticas. Gestión biopolítica de entrecasa y brutal: para rehacer la realidad en su base misma, la de los cuerpos como hecho viviente.

⁹ Le debo esta observación a Juan Marco Vaggione. A propósito, Víctor Penchaszadeh señala que la apropiación de niños “podría verse como un abominable experimento, digno de Mengele, sobre la construcción y deconstrucción de la identidad” (Penchaszadeh, 2012: loc 5148 de 6553).

El poder enorme del análisis genético es, precisamente, el de iluminar los modos en que la misma materialidad de la vida interrumpe y tensa esa realidad que la dictadura quiso gestionar a partir de la gestación, antes incluso a la existencia misma de los cuerpos de lxs niñxs apropiadxs. Esa realidad futura, ese futuro se quiso modelar desde procesos biológicos a los que se pensó maleables, dóciles, flexibles a los dictados de una realidad y un futuro diseñados por los amos de la vida y la muerte.

Es desde ese futuro moldeado por la dictadura, desde ese futuro aparentemente docilizado por el genocidio, que llega *el pasado del pasado*, llega el ancestro: esa interrupción es lo que aparece en ese plano genético, y es eso lo que celebramos. Y lo celebramos no sólo por los relatos y las memorias particulares que habilita, *sino fundamentalmente porque distancia al presente de sí mismo*, lo divide, traza la muesca, la línea de opacidad que apunta hacia otro tiempo, otra historia, otra posibilidad. Ese otro tiempo vino dado, para nosotros, al menos en este caso, en el lenguaje de la vida: viene con el gen, viene con las mitocondrias, y viene con un modo de movilizar política y culturalmente lo biológico. La vida como interrupción y desvío, como apertura de otra temporalidad.

En esa temporalidad se juega en segundo aspecto que me interesa subrayar: una *reconfiguración de la memoria*. En esa no-coincidencia del cuerpo y del presente consigo mismo se compagina una memoria que no es la del sujeto y su conciencia -incluso las formas de su experiencia vivida: la memoria como “lo vivido”-, pero tampoco las formas colectivas de la memoria, los relatos en que recordamos las violencias, las muertes, las desapariciones, las justicias y las injusticias. Una memoria material, de *archivo biológico*, que, quién lo duda, debe ser procurado, activado y significado por sujetos y comunidades, pero que insiste, persiste, inscribe en sus propios términos: un archivo que se alberga en el cuerpo, y que expande los modos en que el pasado se inscribe en el presente, en que le da forma, en que se despliega en las texturas de lo real. Una memoria que tiene su propio tiempo, que no es el del “yo” ni el de “lo social” sino el de un *entre-cuerpos*, de eso que pasa entre los cuerpos y que aquí se compone alrededor de las familias (con sus relatos, sus secretos, su particularidad irreductible, su domesticidad.). Esta memoria pasa por un *tiempo que es menos el del cuerpo individual que el de las herencias, menos el de las generaciones que*

el de secuencias pre-individuales (que justamente puede tener lugar aunque falte una generación, y donde el hijo repone el lugar de los padres en la cadena genética), y en escalas mayores a la del individuo, como son las familias y la especie. Una memoria que no termina de coincidir ni con el sujeto ni tampoco con lo social en la medida en que viene desde el fondo del cuerpo: memoria de la materia, de un *viviente* -que se despliega allí donde se reproduce, para nosotrxs, la vida: en las familias- pero cuya escala no coincide del todo con los nombres, las categorías, y los ordenamientos con los que pensamos la relación entre presente y pasado.

Se ha advertido que la nueva relevancia de lo biológico como verdad de origen familiar repone el privilegio naturalista de la sangre como fundamento de la idea de familia, justamente cuando la sociedad argentina ha comenzado, después de tantas luchas, a albergar otros modelos familiares y otras éticas y políticas de la sexualidad y la reproducción. Hay razones de sobra para mantener este alerta; sin embargo, creo que cabe también un argumento opuesto: aquí -como quizás la mayoría de los nietos recuperados lo ilustra- lo biológico disloca profundamente el terreno de lo familiar, tensando de modo muchas veces extremo el lazo con unos padres de crianza que se revelan “apropiadores” y tramando una serie de lazos e historias frecuentemente insospechado. Lo que viene con lo biológico abre una realidad y una temporalidad que no encaja -no puede encajar- en relatos familiares estabilizados. No hay relato familiar que contenga el horror del genocidio, que canalice sin resto lo que el análisis genético ilumina y trae a la superficie, y que son las temporalidades heterogéneas, no sintetizables, de la persistencia material de unos cuerpos y unas vidas que quisieron ser borradas de la realidad, y las de una sociedad que intenta repensar o reinventar lo común en torno a la multiplicidad de huellas que dejaron esos cuerpos. Esas huellas, quién lo duda, pasan por lo familiar (hablamos de nietxs recuperados después de todo), pero también lo desbordan, iluminando modos de la comunidad para los cuales todavía, creo, no tenemos nombres.¹⁰

¹⁰ Dos trabajos me parecen especialmente sugerentes en este sentido: por un lado, el de Cecilia Sosa alrededor de las rearticulaciones entre parentesco y afecto a partir de las luchas de las Abuelas e HIJOS, y por otro, el de Gonzalo Aguilar sobre los modos en que el cine trabaja registros diversos de la memoria como desestabilización de construcciones cristalizadas del pasado, y en los que la dimensión del afecto ten-

Esta memoria implica nuevos modos de presencia, directa, indicial (ya que no “representacional”, metafórica) de los muertos en el mundo de los vivos, como si allí se trazara la posibilidad de un pacto renovado con lo ancestral y con los sentidos que vienen desde allí. El “índice de abuelidad”, es decir, la posibilidad de trazar con un altísimo grado de posibilidad la identidad biológica entre abuelxs y nietxs, indica precisamente esa coordenada virtual desde donde se reinscribe la memoria del desaparecido¹¹ *como memoria biológica*, presente/ausente ya no sólo en los relatos, las inscripciones, en los memoriales y en los afectos, sino también en la materialidad viva de los cuerpos (por eso para algunos se trata de una inscripción despolitizada.) *Un umbral de inscripción de los desaparecidos en el tejido de la vida*; de relación, cada vez singular, entre la vida y la muerte -que es, como se sabe, la condición misma de la comunidad. Ahí se lee otra política de lo biológico. No se trata de una narrativa reparadora por la cual el desaparecido vuelve, “figurativamente”, a la presencia, sino al contrario: una redefinición, un retrazado del terreno íntegramente político en el que los muertos se encuentran con -o mejor: irrumpen en- los vivos, y que al hacerlo, politizan los modos en que en nuestras sociedades se hace vivir y se hace morir.¹²

El retorno de lo biológico no implica necesariamente el retorno del biologismo como esencialismo y determinismo; puede ser también el retorno de un espaciamiento y un devenir, de una diferencia ireducti-

sa las retóricas más normativas de la sangre. Ver Sosa, C., “Queering Kinship. The Performance of Blood and the Attires of Memory”, *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesia*, Vol. 21, No. 2, pp. 221-233 y “Paradojas de la sangre”, *Página/12*, 15/04/14; y Aguilar, G., “El rostro y los gestos en los documentales sobre las dictaduras”, comunicación presentada en la conferencia LASA 2014.

¹¹ [N. d. Eds.: mantenemos el término en masculino porque consideramos que es una categoría política que busca denunciar el terrorismo de Estado de la última dictadura militar en nuestro país y que ha trascendido el ámbito nacional bajo tal denominación]

¹² Aquí es relevante la noción de *virtualidad* que trabaja Gilles Deleuze. Porque justamente lo que viene con el gen, con el análisis de adn y con el “índice de abuelidad” es ese otro tiempo, el tiempo paralelo que estaba, siempre, albergado en las formas del presente y que necesita de un quiebre, de un hiato en las formas de lo real, un punto de emergencia: de condiciones singulares para subir a la superficie. La memoria como relación con lo virtual, la memoria como virtualidad -memoria no tanto como lo recordado, los contenidos con los que se compone el pasado, sus relatos y sus pedagogías, sino como lo que en esos contenidos remite a un otro tiempo, a otra posibilidad de vida, a la posibilidad de ser y de vivir de otro modo.

ble a las formas y los nombres del presente. Allí me parece se juega una apuesta de la cultura y de la crítica, dado que es allí donde se pueden ensayar lenguajes y formas de la verdad -que son formas de vida- que trabajen en torno a ese poder diferenciador de lo viviente. Pienso, por ejemplo, en el tipo de mirada y de relato que ensaya Patricio Guzmán en su documental “Nostalgia de la luz” (2010). El gesto formidable del documental es el de situar y hacer visible la materialidad de los restos -en este caso los huesos de desaparecidos, enterrados y desenterrados en las fosas comunes del desierto de Atacama- y ponerles marcos de temporalidad heterogéneos y no necesariamente complementarios: su historia es, obviamente, la historia del genocidio chileno, pero *también* la historia del desierto (de las comunidades indígenas que lo recorrieron, y de los mineros del siglo pasado) y *también* -y quizá sobre todo- la historia del calcio que se encuentra en las estrellas observadas desde los centros astronómicos instalados en el desierto, que es el mismo calcio que compone los huesos de los vertebrados. Ese calcio inscribe, así, la temporalidad de un origen insondable, siempre diferido y dividido, en el fondo mismo de nuestros cuerpos, y de una materia que dura y persiste más allá de los tiempos de la vida humana y de la sociedad. Ese descentramiento temporal, esa temporalidad no unificable, es lo que se inscribe a partir de los fragmentos de huesos desparramados en el desierto: el resto que conjuga una historia proliferante de la materia, que no tiene un relato estabilizado, sino que más bien declina y disloca temporalidades. Esa es, creo, la memoria de la materia, entre lo orgánico y lo inorgánico: la materialidad misma de los huesos articula múltiples temporalidades, y es desde esa heterogeneidad que disputa los sentidos del presente.

Se dice que “los avances de la ciencia” redefinen nuestra relación con lo biológico, y son la condición de nuevas éticas y nuevas políticas. No lo creo: fue el genocidio el que redefinió, para nosotrxs, los modos en que lo biológico se inscribe en la vida pública. El genocidio diseñó un mundo que todavía habitamos, un mundo que se gesta en las historias de muerte y supervivencia a las que fueron arrojados unos cuerpos, y en el que la distinción “natural” entre la vida y la muerte se convirtió, con una explicitud sin precedentes, en la decisión política entre vidas a eliminar y vidas a preservar. Esas vidas son el terreno de una genética marcada: un viviente que se pensó como una materia dócil que aceptaría las formas, los nombres, las historias que

se le impusieran, y que aquí reaparece bajo el signo de la irrupción y el espaciamiento en el interior mismo del presente, de sus formas que se quieren, siempre, definitivas.

Bibliografía

- Agamben, G. (2011) “Identidad sin persona”, *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Penchaszadeh, V. (comp.) (2012) *Genética y derechos humanos: encuentros y desencuentros*, Buenos Aires: Paidós.
- Rose, N. (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press.

