Andrés Kozel
Martín Bergel
Valeria Llobet
(editores)

El futuro miradas desde las HUMANIDADES

SERIE

FUTUROS

UNSAM EDITA

FUNINTEC
Fundación Innovación y tecnología

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

FUTUROS es un programa de FUNINTEC y la UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

FUTUROS

SERIE FUTUROS

Alberto Pochettino
Director

Miguel Blesa
Responsable científico

Sebastián Savino
Coordinador

MIRADAS DESDE LAS HUMANIDADES

COMITÉ EDITOR

Andrés Kozel

Martín Bergel

Valeria Llobet

COMITÉ REVISOR CIENTÍFICO

Fernando Calderón Gutiérrez
Universidad Nac. de San Martín

Silvia Grinberg
Universidad Nac. de San Martín/CONICET

Katherine Hite
Vassar College

Sandra Iturrieta Olivares
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Daniela Jara
Universidad de Valparaíso

Diego Lawler
Universidad Nac. de Quilmes/CONICET

Luigi Patruno
College of the Holy Cross

Hernán G. H. Taboada
Universidad Nac. Autónoma de México

Silvina Vidal
Universidad Nac. de San Martín/CONICET

El futuro: miradas desde las Humanidades / Silvia Grinberg...
[*et al.*]; editado por Andrés Kozel; Martín Bergel; Valeria Llobet;
prólogo de Silvia Grinberg.
1ª edición - San Martín: UNSAM EDITA, 2019.
Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-8326-33-7
1. Humanidades. 2. Estética. 3. Sociología de la Cultura.
I. Grinberg, Silvia II. Kozel, Andrés, ed. III. Bergel, Martín, ed.
IV. Llobet, Valeria, ed. V. Grinberg, Silvia, prolog.
CDD 306

1ª edición digital noviembre 2019
© 2019 de la edición Andrés Kozel
© 2019 de la edición Martín Bergel
© 2019 de la edición Valeria Llobet
© 2019 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín

UNSAM EDITA
Edificio de Containers, Torre B, PB
Campus Miguelete
25 de Mayo y Francia, San Martín (B1650HMQ), prov. de Buenos Aires, Argentina
unsamedita@unsam.edu.ar
www.unsamedita.unsam.edu.ar

Corrección: María Laura Petz
Diseño de interior y tapa: Ángel Vega
Imágenes de portada e interior: Daniel Santoro. www.danielsantoro.com.ar

Los lectores de este libro tienen, en forma gratuita, la libertad de utilizar,estudiar, aplicar y compartir su información, siempre que se mencione la obra y el autor original. El material de este libro puede ser utilizado citando la procedencia de esta manera: Kozel, Andrés; Bergel, Martín y Llobet, Valeria (eds.) (2019). *El futuro: miradas desde las Humanidades*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.

El contenido y la originalidad de los artículos de esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores. Las opiniones y puntos de vista expresados en este libro no necesariamente reflejan los de los editores.

Editado en la Argentina

PRESENTACIÓN	*9*	**Silvia Grinberg**
INTRODUCCIÓN Las Humanidades y la inquietud del futuro. Entre la obsolescencia y la voluntad de afirmación autonómica	*11*	**Andrés Kozel** **Martín Bergel** **Valeria Llobet**
FUTUROS DEL PASADO	*38*	
Entre el mañana y el ayer ¿Cómo pensar y enseñar los cambios?	*40*	**Claudio Sergio Ingerflom**
De la mecánica de Newton al imperio de los economistas: el futuro económico de la revolución científica	*52*	**Diego Hurtado**
El año 2440 o las modulaciones espacio-temporales de la utopía	*78*	**Carolina Martínez**
Esteban Echeverría y la consagración de la utopía	*90*	**Jorge Myers**
Futuro, pasado y ocaso del "Tercer Mundo"	*108*	**Martín Bergel**
"Vientos de cambio". Representaciones del tiempo en la política argentina actual	*126*	**Inés Yujnovsky**
ESTÉTICAS UTÓPICAS Y DISTÓPICAS	*140*	
Pragmática del *ready-made*: Marcel Duchamp y el arte de las máquinas	*142*	**Ricardo Ibarlucía**

La Utopía salvaje de Darcy Ribeiro 162 **Andrés Kozel**

Narrativas sobre Brasilia en el cine y la literatura: Joaquim Pedro de Andrade, Nicolas Behr y Adirley Queirós 178 **Lucía Tennina**

La literatura es un reloj que adelanta: lectura y futuros posibles 190 **Walter Romero**

FUTURO-FUTUROS 200

Narrativas visuales de la crisis ecológica global 202 **Marcelo Saguier**

El futuro como "gran reemplazo". Extremas derechas, homosexualidad y xenofobia 218 **Pablo Stefanoni**

Discusiones y discursos: América Latina y el después de la protesta socio-ambiental 236 **Ana María Vara**

Digitalización, política e inteligencia artificial. ¿Qué futuro podemos esperar? 262 **Enzo Girardi**

La escuela en la (im)posibilidad de futuro. Revisitando la utopía y sus territorialidades en los asentamientos precarios de la Región Metropolitana de Buenos Aires 272 **Silvia Grinberg** **Mercedes Machado**

MEMORIAS-POR-VENIR 292

Relatos consagrados y temas silenciados del pasado reciente 294 **Vera Carnovale**

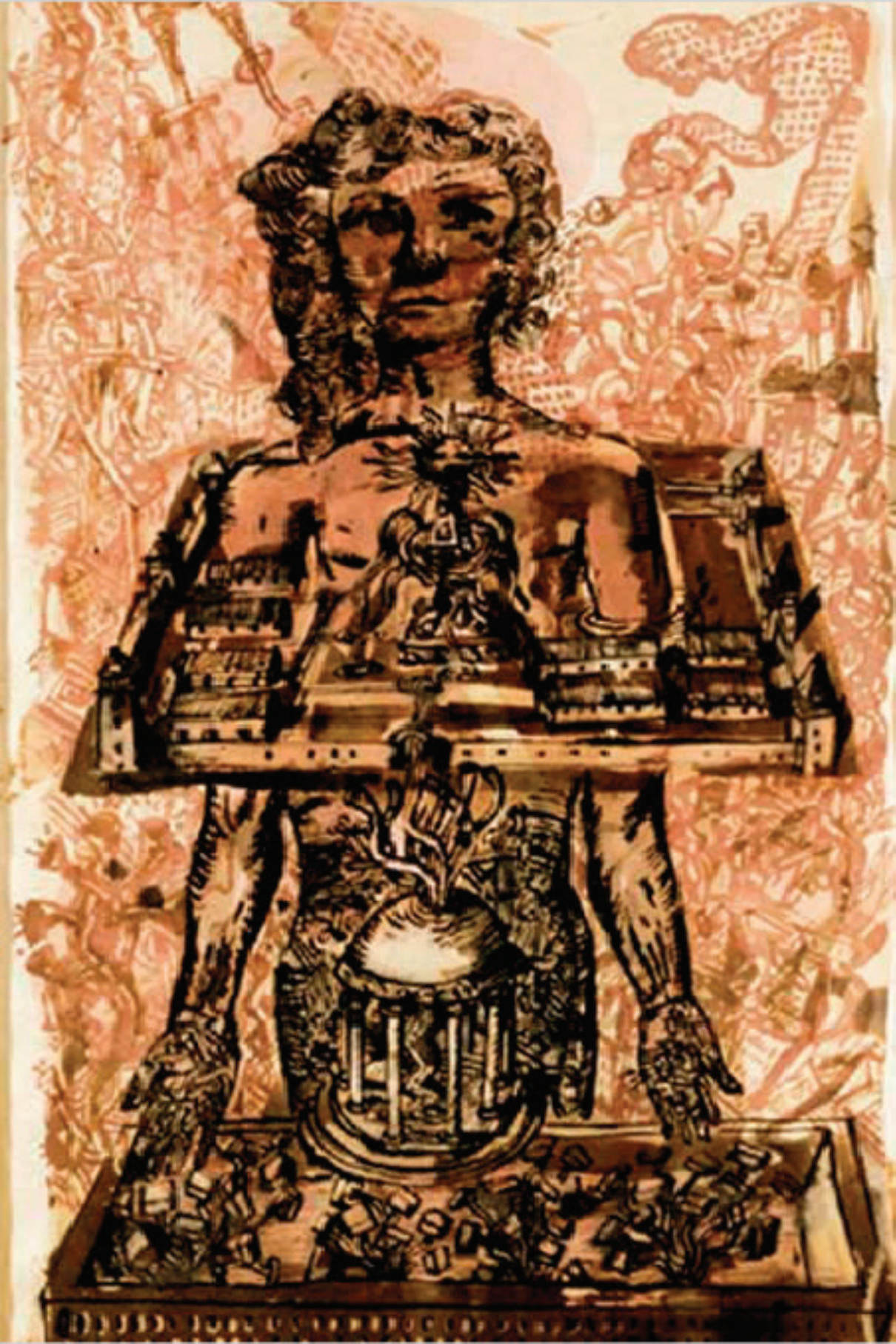
La memoria, ese cubo de Rubik 318 **Josefina Giglio**

Futuros a prueba: derechos humanos, genética y creencias sociales 328 **María Soledad Catoggio**

"Si el Estado nos robó la lengua, que el Estado nos la devuelva": derechos humanos y procesos de recuperación lingüística 346 **Lucía Romero Massobrio** **Virginia Unamuno**

SOBRE LOS EDITORES 366

SOBRE LAS IMÁGENES 367



Presentación

Silvia Grinberg[1]

Tomar la palabra, debatir e intervenir en los asuntos públicos es una tarea central de las Humanidades. Examinar el pasado para entender y abrir el futuro se vuelve cada más decisivo en un mundo tan incierto como vertiginoso. Ello como una interrogación que, mientras habilita la interrogación de futuro, abre la posibilidad de imaginar alternativas respecto de quiénes estamos siendo, pero también de quiénes queremos ser. Es en la intersección entre pasado y futuro que este libro inicia en y con la jornada *El Futuro: miradas desde las Humanidades*, que tuvo lugar el 2 de mayo de 2019 en el auditorio Lectura Mundi de la Universidad Nacional de San Martín. Se trató de una actividad organizada por el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH), unidad ejecutora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Escuela de Humanidades de la UNSAM, y que contó con el apoyo de la Fundación Innovación y Tecnología (FUNINTEC), en su Programa FUTUROS. Participaron de la Jornada investigadores de la Escuela de Humanidades, así como expositores especialmente invitados.

Si el futuro se presenta como algo incierto *per se,* la desestabilización de un futuro que muchas veces aparece como inexorable se ha vuelto una tarea clave. Esta interrogación atravesó la jornada de mayo que, desde una mirada transdisciplinar de las Humanidades, procuró aproximaciones a la problemática. La organización de este volumen respeta el formato que adquirió la

1 Directora del Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH), Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

jornada, y dispone las presentaciones en cuatro grandes secciones: Futuros del pasado; Estéticas utópicas y distópicas; Futuro-Futuros; Memorias-por-venir. A los efectos de su publicación, las intervenciones fueron evaluadas por un comité de expertos y reelaboradas por sus autores; ello, procurando preservar, al menos en parte, el tono coloquial original. Destaca en la edición final del libro el diálogo que los textos de la obra mantienen con la producción del artista Daniel Santoro.

En su espectro temático amplio, el libro procura aportar al conjunto de las iniciativas que se vienen llevando adelante en la UNSAM y, en particular, en la Escuela de Humanidades, en relación con lo que los editores de la obra han denominado *inquietud del futuro.* Ante su vastedad, la disonante (y fascinante) polifonía que de inmediato se revela en las páginas del libro constituye un recorrido clave para asomarnos a sus bordes.

Las Humanidades y la inquietud del futuro

Entre la obsolescencia y la voluntad de afirmación autonómica

Andrés Kozel[1] • Martín Bergel[2] • Valeria Llobet[3]

No veo con los ojos: las palabras
son mis ojos. Vivimos entre nombres;
lo que no tiene nombre todavía
no existe: Adán de lodo,
no un muñeco de barro, una metáfora.
Ver el mundo es deletrearlo.
Octavio Paz, *Pasado en claro*

No se trata de falta de amor por el lenguaje
por lo que estas películas no tienen palabras.
Es porque, desde mi punto de vista, nuestro lenguaje
está en un estado de gran humillación.
Ya no describe el mundo en que vivimos.
Godfrey Reggio, refiriéndose a su trilogía *qatsi*

La trama que no cesa

Las conexiones entre los saberes que integran el ámbito de las Humanidades y la problemática mentada por el significante *futuro* son múltiples y diversas. Así ha sido en general y así es también en nuestros días.

¿Cómo no advertir la naturaleza filosófica de la pregunta sobre el tiempo? Para ilustrarlo basta evocar los nombres de Aristóteles, Agustín, Hegel, Husserl, Heidegger y, más recientemente, Ricœur. No deja de ser significativo que *Tiempo y narración*,

1 Centro de Estudios Latinoamericanos, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

2 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

3 Centro de Estudios en Desigualdades, Sujetos e Instituciones, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

obra mayor de este último filósofo, uno de los más relevantes de nuestra época, esté dedicada a pensar filosóficamente el tiempo. Una de sus hipótesis medulares postula que "la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación del discurso indirecto de la narración" (Ricœur, 1996: 991). Para decirlo en pocas palabras, nos vinculamos con el "misterio del tiempo" por medio del lenguaje, más específicamente, por medio de la narración. Hay, básicamente, dos grandes modos narrativos, el histórico y el ficcional. En sus especificidades, paralelismos y confluencias, ambos hacen "trabajar" la aporía entre los tiempos fenomenológico y cosmológico, dando lugar así a una continua refiguración del tiempo. La propuesta de Ricœur constituye una poderosa vindicación de la labor hermenéutica y, por extensión, de la tradición humanística.

Nadie podría tampoco seriamente objetar que el estudio de los futuros-pasados forma parte del repertorio de intereses primordiales de los historiadores de la cultura, de las ideas, de los conceptos. En particular, la interrogación específica en torno a los vínculos entre modernidad y temporalidad es un campo de análisis fértil y atravesado por ricos debates. Tales debates se conectan, en no pocas ocasiones, con preguntas acerca de la especificidad de la cultura occidental. También, con la interrogación relativa al supuesto ingreso en una nueva fase histórica, a la que algunos prefieren designar ya no como modernidad, optando por anteponerle a esa mega-categoría algún prefijo especificador: pos, híper, sobre, trans (u otro).

Del mismo modo, pocos pondrían en cuestión que el género utópico, con todas sus variantes, integra con pleno derecho el ámbito humanístico. Fueron humanistas los utopistas del Renacimiento; también lo fueron los distopistas del siglo XX –Zamiatin, Huxley, Orwell, Bradbury–. Salvando las distancias, también lo somos quienes estudiamos sus elaboraciones (y otras conexas), tratando de seguir las huellas de sus vastas y eventualmente inabarcables resonancias.

¿Y quién podría negar que las expresiones artísticas, en especial las literarias, pero no solamente ellas, pueden portar, y usualmente lo hacen, tratamientos de la temporalidad, indagando muchas veces también, con sus muy propias y específicas herramientas, de alto poder prefigurador –como bien sabía José Carlos Mariátegui–, los rasgos de los futuros posibles o remotos, deseados o temidos? La ciencia ficción es el género que se consagra en forma abierta a este tipo de exploración; sin

embargo, no es el único registro en el cual arte y temporalidad (y, particularmente, futuro) se espejan y se imbrican. La rica experiencia de las vanguardias, en especial, aunque no solo, la del futurismo y sus derivaciones, da perfecto testimonio de ello, y siempre es recomendable revisitarla. También hay ejemplos en expresiones contemporáneas, incluso actualísimas: la trilogía *qatsi* de Godfrey Reggio con música de Phillip Glass; el bioarte (también llamado arte transgénico); el amplio espectro del arte de denuncia ecológica o ambientalista; un álbum/show como *Utopia*, de la cantante islandesa Björk; zonas de la muralística producida por los artistas urbanos, portadoras de futuridades de diverso signo. La historia y la crítica del arte también suelen interrogarse sobre los futuros-pasados y sobre los futuros-presentes, tanto de sus objetos como de sí mismas.

A su vez, la inquietud del futuro conecta irremediablemente con motivos y ecuaciones provenientes de otros saberes, en particular con aquellos que convienen en testimoniar que transitamos una *crisis civilizatoria* de alcances insondables. Algunos de esos signos enlazan al ámbito de las humanidades con territorios que al menos parcialmente lo rebasan. Así, la escuela económica del decrecimiento señala que las pautas de producción y consumo del capitalismo contemporáneo han ultrapasado cualquier posibilidad de contención de las externalidades negativas que se derivan de su dinámica autopropulsora; mientras que la sociología de los movimientos sociales advierte, sobre todo para el espacio latinoamericano, los lastres sociales y ambientales de las formas contemporáneas de acumulación que, antaño referidas como economías de enclave, hoy se condensan bajo la noción de extractivismo (ver, entre otros, Gudynas, 2012; Svampa y Viale, 2014). Considerados en conjunto, los temas que la agenda de la ecología política trajo consigo (los desafíos de la transición de las energías fósiles a las “limpias”, la preservación de ecosistemas reguladores de la actividad humana, la cuestión –nutricional, social, cultural– de qué y cómo nos alimentamos, la relación misma entre las necesidades del presente y todo aquello que legamos a las generaciones por venir, entre muchos otros) se acompañan de interrogaciones sombrías acerca de la plausibilidad del diagnóstico, hoy derramado en múltiples direcciones, de un colapso planetario más o menos próximo y, para no pocos observadores, casi inevitable.

La pregunta por la relación del futuro con el pasado puede ser también una interrogación sobre las posibilidades de la

indeterminación de la experiencia y sobre el lugar de la praxis en relación con la contingencia del tiempo histórico. Tal campo temático es central al feminismo, que, en tanto práctica política, busca alguna forma de transformación social. El género distópico ha sido un territorio fértil para explorar la relación entre las demandas de igualdad de los distintos momentos del feminismo, la crisis ambiental y las transformaciones políticas que siguieron a la conclusión de la guerra fría. *The Handmaid's Tale*, de Margaret Atwood, provee un tratamiento ejemplar de estas conjunciones, cuyas temporalidades histórico-políticas son múltiples. Escrita durante el ascenso al poder de Ronald Reagan (con el apoyo de grupos cristianos fundamentalistas), la novela abre preguntas que retornan hoy como especulaciones cargadas de agudeza. En especial, permiten dislocar de manera definitiva la imagen de la "víctima inocente e inadvertida", sin eludir con ello las complejidades de la acción de los subalternos en un régimen de género más y más autoritario. La resistencia, así, aparece como una acción temporalmente vinculada tanto con el pasado como con el futuro, a la vez que contesta y actualiza las ilusiones del poder.

En un registro algo distinto, las teleologías de la civilización y de la modernidad, con sus aspiraciones de determinación, higienización y control del futuro, encontraron en el "trabajo sobre los otros" un territorio propicio para la intervención. Nos referimos a un amplio espectro de actores subordinados, desde las distintas etnias hasta el vasto universo de la "infancia", especialmente de las infancias menos favorecidas. En América Latina, el paradigma de la modernización, surgido durante la década de 1950, jugó su propuesta unidireccional también en las críticas a la crianza tradicional, propia de los "grupos atrasados", no suficientemente "civilizados", que ponían en vilo las "posibilidades" contenidas en las políticas de mejoramiento poblacional, ya sea mediante la alimentación, la asistencia sanitaria o la educación. La des-indianización y la aculturación de los niños en el futuro normativizado, racializado y clasista de dicho paradigma retorna hoy como pregunta y como espacio de articulación política, a la vez que pesa sobre las prácticas institucionales de promoción de derechos.

El interés por la temporalidad está asimismo presente en la preocupación por modular adecuadamente la cuestión de la memoria –destacando aquí, desde luego, la memoria de experiencias colectivas traumáticas–, así como también por pensar cómo ejercer la conciencia acerca de nuestros derechos, cómo

encarar con la transmisión de los legados, cómo promover la calidad de los debates públicos sobre estos temas. Ante la ausencia de un *vademécum* que indique cuáles son las dosis precisas de recuerdo y olvido recomendables para un individuo o un grupo social determinado, los debates sobre qué significa "adecuadamente" en cada caso son polícromos y complejos, entre otras cosas por sus densas implicancias éticas y políticas.

Por lo demás, el tema de la temporalidad y, en particular, el del futuro, invitan a establecer vínculos entre el ámbito de las Humanidades y los llamados "estudios de futuro", los cuales se esmeran por perfilar "escenarios", posibles y disruptivos, deseables y no. Dejando aparte los informes de *think tanks* de variopinta naturaleza y filiación, prácticamente cada año se dan a conocer racimos de libros que, basados en algún tipo de mirada transversal (más o menos rigurosa, más o menos persuasiva), despliegan futuriciones cuyo valor prospectivo es, desde luego, debatible. No es posible ofrecer en este espacio un inventario satisfactorio de tales tentativas, aunque vale la pena indicar, para América Latina, la aparición más o menos reciente de un par de miradas retrospectivas sobre ejercicios con valor prospectivo realizados en la década de 1970, durante la fase clásica de nuestras ciencias sociales: el llamado "Modelo Mundial Latinoamericano" o "Modelo Bariloche" (Gallopin, 2004) y el proyecto titulado "Estilos de desarrollo y medio ambiente" (Gligo, 2003). A nivel global, y pensando en el periodo más reciente, además del libro del historiador Yuval Harari (2018), que comentaremos enseguida, destaca el ensayo del astrónomo Martin Rees (2019), ambos sobre el telón de fondo de las turbadoras declaraciones del físico Stephen Hawking en torno al agotamiento de los recursos, el calentamiento del planeta y las (ir)responsabilidades de Donald Trump ("La próxima vez que te encuentres con un negacionista del cambio climático, dile que haga un viaje a Venus. Pagaré el pasaje", consignó desafiante el último Hawking).

Entre las implicaciones de las innovaciones tecnológicas en ciernes o entrevistas figura la apertura de dramáticas interrogaciones sobre el lugar de los seres humanos en el mundo por venir. De hecho, hay "gurúes globales" que pronostican, y a veces también preconizan, un futuro poshumano y, por supuesto, poshumanista. Una de las figuras más reconocidas de ese espectro, el recién mencionado Yuval Harari, ha escrito: "Cuando el automóvil sustituyó al carruaje tirado por caballos,

no mejoramos los caballos: los retiramos. Quizá sea ya hora de hacer lo mismo con *Homo Sapiens*" (Harari, 2018: 422). Una noción/imagen muy poderosa emerge del "paradigma algorítmico" (la expresión es nuestra) al que tributa este autor: la noción/imagen de *obsolescencia*. Tras haberse engullido muchas invenciones poderosas, entre ellas a dios, ahora la obsolescencia se cierne amenazante sobre la misma humanidad. El horizonte trabajado por Harari introduce, como alternativa al *Homo Sapiens*, la noción de *Homo Deus*, cuya inminencia y deseabilidad son debatibles, y cuya concreción daría lugar –según lo reconoce el propio autor– a flagrantes espirales de exclusión: una casta de superhumanos regiría sobre masas de seres prescindibles.

Cultivando disposiciones catastrofistas más o menos características acerca del futuro "en la Tierra", el cine de ciencia ficción ha trabajado con asiduidad la paleta de temas que venimos refiriendo, contribuyendo de manera decisiva a poblar nuestros sueños y pesadillas de una imaginería más o menos precisa. En el cine correspondiente a dicho género despuntan futuriciones que elaboran las implicancias de las innovaciones tecnológicas o las perspectivas abiertas por catástrofes, sean estas específicas o inespecíficas. Es el caso de *Waterworld* (1995); *Twelve Monkeys* (1995); *Matrix* (trilogía estrenada en torno a 2000); *The Day After Tomorrow* (2004); *I, Robot* (2004); *Babylon A. D.* (2008); *Avatar* (2009); *The Road* (2009); *The Age of Stupid* (2009); *Splice* (2009); *2012* (2009); *Elysium* (2013); *Her* (2013); *Ex machina* (2014); *Transcendence* (2014), o *Interstellar* (2014), por nombrar apenas unas cuantas entre las más difundidas por la maquinaria de la industria cinematográfica. Pero, ¿cuántas veces sucede que los futuros imaginados en el pasado se revelan superados y hasta ridículos cuando se los revisita años después? Lo que experimentamos hoy al (re)ver un clásico como *Metrópolis*, o las viejas series de *Flash Gordon*, e incluso series o sagas más próximas como *The Six Million Dollar Man*, *Star Trek* o *Star Wars* y tantas otras, quizá les suceda también a quienes se acerquen dentro de cincuenta años a la filmografía de ciencia ficción de nuestros días. Sin embargo, los futuros historiadores de la cultura seguramente seguirán refiriendo las futuriciones de *su* tiempo a ciertos antecedentes, como lo hacemos nosotros al tener presentes en nuestros ejercicios de interpretación películas de hace tres, cuatro o cinco décadas, como *Total Recall* (1990); *RoboCop* (1987); *Brazil* (1985); *Mad Max* (trilogía estrenada entre 1979 y 1985); *The Terminator* (1984); *Dune* (1984); *The Day After*

(1983); *Blade Runner* (1982); *E.T., the Extra-terrestrial* (1982); *Escape from New York* (1981); *Soylent Green* (1973); *Silent Running* (1972); *2001: a Space Odyssey* (1968), e incluso la entera tradición de la literatura de ciencia ficción, tan entrelazada con las peripecias del género utópico/distópico. Probablemente tales historiadores futuros detecten que, en el término aproximado de una generación, los miedos y esperanzas tematizados por ese tipo de cine se fueron desplazando paulatinamente del tratamiento del holocausto nuclear, el agotamiento de los recursos y los viajes interestelares a la consideración de varios tipos de catástrofes, en particular ambientales, manteniéndose relativamente constante, aunque con ciertas modificaciones, la alusión a las inquietudes generadas por el desarrollo de la llamada "inteligencia artificial" y sus vinculaciones con la mente y la especie humanas. Para explicar los deslizamientos, los historiadores futuros quizá refieran la toma de conciencia del cambio climático y de la crisis ambiental, el fin de la guerra fría y las derivas recientes de la biología y de la microelectrónica. Estas referencias nuestras a la imaginería provista por el cine, tremenda *Gesamtkunstwerk* de nuestro tiempo, y, en particular, al cine comercial de ciencia ficción, no son gratuitas: buscan llamar la atención sobre el hecho simple pero difícilmente rebatible de que prácticamente nos resulta imposible imaginar algo sobre el futuro sustrayéndonos a ella.

Si cabe pensar el acervo simbólico de una sociedad como la trama de un tejido, no hay que perder de vista que no se trata de un tejido estático, sino de uno en continuo movimiento. La trama se compone y recompone de manera incesante, y la relación con el futuro y con la temporalidad es parte importante de esa cinético-caleidoscópica urdimbre.

Experiencias, horizonte, cesura

Lo venimos insinuando, pero no lo hemos dicho abiertamente todavía, y corresponde hacerlo. Nada de lo que un individuo o un grupo social "urde" acerca del futuro puede disociarse de lo que "urde" en relación con las demás dimensiones temporales y con los vasos comunicantes, puntos de sutura o de ruptura entre ellas. Se imagina el futuro y se predica sobre él con base en una serie de operaciones que involucran posicionamientos acerca del presente y acerca del pasado: la interrogación

sobre el futuro es parte del modo en que nos relacionamos con la temporalidad. Con nuestra invitación a "poner el foco" en la cuestión del futuro aludimos a un *recorte* que remite más a una *acentuación* que a una desconexión aisladora. En dos palabras, mirar el futuro desde las Humanidades es mirar el tiempo y sus formas; hacerlo es atender al lenguaje y, en particular, al "discurso indirecto de la narración".

Reinhart Koselleck ha sido, sin duda, uno de los autores que exploró estos temas de modo más lúcido y fértil. Las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativas*, a las que postuló como transhistóricas, están precisamente orientadas a pensar los entrecruzamientos entre pasado y futuro. Al introducirlas, Koselleck buscó no solamente dar forma a una heurística atenta a la "condición trascendental" de "toda historia posible", sino además ofrecer una herramienta eficaz para comprender las transformaciones históricas de la experiencia de la temporalidad y, muy en particular, la irrupción del "tiempo nuevo" de la modernidad. De acuerdo con Koselleck, con la modernidad el horizonte de expectativas comenzó a disociarse del espacio de experiencia; se produjo un quiebre, una cesura, con consecuencias sobre la disciplina histórica, sobre los conceptos políticos, sobre las utopías. Koselleck parecía pensar que a fines del siglo XX ese proceso exhibía signos de agotamiento: el espacio de experiencia se había empobrecido; el horizonte de expectativas lucía desgastado por sobresaturación (Koselleck, 1993). Es precisamente en torno a este punto donde emerge la aguda recomendación vertida por Paul Ricœur en el volumen III de *Tiempo y narración*. Situándose en la estela abierta por Koselleck, Ricœur advierte sobre la necesidad de evitar que la necesaria tensión entre los dos polos se convierta en cisma:

> Por una parte, hay que resistir a la tentación de esperas puramente *utópicas*; no pueden sino desalentar la acción; pues, por falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable dirigido hacia los ideales que ellos sitúan "en otra parte". Las esperas deben ser *determinadas*; por lo tanto, finitas y relativamente modestas, si quieren suscitar un compromiso responsable (...). Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades

> incumplidas, prohibidas, incluso, destrozadas. En una palabra, frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminada (…). Solo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado (Ricœur, 1996: 952-953).

Varias preguntas surgen ante un pasaje así. Una concierne a cómo hemos de pensar la relación entre los modos de la narración y esa dimensión específica de la temporalidad que es el futuro, más allá, o más acá, de las "variaciones imaginativas" posibilitadas por la ficción. Desde luego, el futuro no puede "conocerse" del mismo modo que el pasado y que el presente. Todo discurso sobre el pasado está limitado por las huellas de ese pasado, de ahí la posibilidad y la pertinencia de las exigencias de un saber histórico con pretensiones científicas, el cual supone una reflexión constante acerca de los complejos vínculos que sus elaboraciones establecen entre la fidelidad a las huellas, el diálogo con interpretaciones alternativas y los requerimientos de cada presente, puesto que no hay historia sino desde y para cada presente. El futuro no ha dejado huellas, por lo que sobre él cabría decir, en principio, cualquier cosa. Y sin embargo, las cosas no funcionan así. Ante todo, porque no cualquier actor social está en condiciones de "predicar" acerca el futuro y, menos aún, de ser más o menos escuchado. Además, porque los discursos sobre el futuro, incluso los de la imaginación utópico/distópica más desbocada, los del arte más radicalmente disruptivo, los de la ciencia ficción más revulsiva, portan "marcas" de sus respectivos presentes (que no pueden ser otra cosa que "presentes-pasados", habida cuenta de la acumulación de experiencias). Para quien estudia las representaciones que del futuro se labran, esas marcas desempeñan un papel no equivalente, aunque sí en algún sentido comparable, al jugado por las huellas en la elaboración del discurso historiador. Si no sobre huellas, los discursos y representaciones que conciernen al futuro labran su verosimilitud y su potencial eficacia práctica articulándose de variadas maneras con significantes "pasados-presentes" dotados de la cualidad de estar, de alguna manera, cargados de futuridad.

Otra pregunta relevante es si una época como la nuestra efectivamente deja espacios para satisfacer un requerimiento como el propuesto por Ricœur: indeterminar experiencias, determinar esperas. Pero, ¿cómo cabe caracterizar nuestra época, en particular, su experiencia de la temporalidad, sus modos de vincularse con el futuro? ¿Es la época abierta por las guerras mundiales la de la "crisis de la utopía" y el recíproco auge de las distopías, según se desprende de la historia del género utópico del estudioso belga Raymond Trousson? Al analizar *Brave New World Revisited*, *Fahrenheit 451* y otros libros que describen sociedades "tecnológicas" gregarias y embrutecidas, este autor indica que lo que esas obras insinúan es que, tal vez, una sociedad de ese tipo se está edificando ante nuestros ojos: "a diferencia de las anticipaciones lejanas de Döblin o Stapledon, los antiutopistas nos advierten sobre la inminencia del infierno" (Trousson, 1995: 328).

¿Es la nuestra una época conformista y heterónoma, signada por el ensanchamiento de la esfera de "lo funcional" en desmedro de la de "lo poiético" y, consecuentemente, por una crisis profunda de la imaginación creadora, según propuso Cornelius Castoriadis? Decía este autor, en una postrera y recordada intervención, lo siguiente:

> Este retorno del conformismo es un retorno general de la heteronomía. He definido la heteronomía como el hecho de pensar y actuar como lo exigen la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo). Ahora bien, actualmente, así como hay un *pensamiento único* en economía, ya que nadie se atreve a volver a cuestionar la absurdidad del neoliberalismo que conduce a la ruina de las economías europeas, nadie parece estar en condiciones de cuestionar el *final de la filosofía* o decir que lo que se presenta como pintura es nulo en la mayoría de los casos; digo nulo, no digo mediocre o simplemente aceptable. Si alguien se atreve a semejante discurso, será tildado de beocio, incapaz de comprender el arte, o bien de viejo que se rehúsa a aceptar la evolución de la historia. El conjunto de estos hechos, si tienen cabida para nosotros y si acordamos globalmente con la interpretación que propongo de ellos, traduce una crisis de la institución general de la sociedad y de las significaciones imaginarias sociales. Como ya lo indiqué, esta crisis no es incompatible con una continuación de los *progresos* de la tecnología y de la producción, de la erudición

> e incluso de la ciencia. Por mi parte, y sobre la base de razones que no tengo tiempo de exponer ahora, dudo incluso de que estos *progresos* puedan continuar mucho tiempo más en ausencia de las raíces que los nutrieron. Pienso que estamos en una encrucijada de caminos de la historia, de la gran historia. Un camino ya aparece claramente trazado, en todo caso en lo que se refiere a su orientación general. Es el camino de la pérdida de sentido, de la repetición de formas vacías, del conformismo, de la apatía, de la irresponsabilidad y del cinismo, junto con el creciente dominio del imaginario capitalista de expansión ilimitada de un *control racional*, seudo control seudo racional de la expansión sin límites del consumo por el consumo, o sea por nada, y de la tecnociencia autónoma en su curso, que forma parte, evidentemente, de la dominación de este imaginario capitalista. Otro camino debería abrirse: no está trazado de ningún modo. Puede abrirse únicamente a través de un despertar social y político, un renacimiento, un nuevo resurgir del proyecto de autonomía individual y colectiva, es decir, de la voluntad de libertad. Esto exigiría un despertar de la imaginación y del imaginario creador. Por razones que traté de explicitar, tal despertar es por definición imprevisible. Es sinónimo de un despertar social y político; tienen que producirse inevitablemente juntos. Todo lo que podemos hacer es prepararlos en la medida de nuestras posibilidades, desde el sitio que ocupamos (Castoriadis, 2001: 108-109).

Pero, ¿es cierto que estamos en la antesala del infierno y del sinsentido? ¿No hay algo de exageración en ese tipo de diagnósticos? De hecho, desde un *pathos* contrapuesto, un defensor de los logros de la "sociedad (americana) moderna" como Arthur Herman denuncia la existencia de un importante linaje intelectual que viene cultivando, con llamativo éxito, el "pesimismo cultural" (Herman, 1998: 17-18 y 439 ss.). Ese linaje, que iría de Nietzsche "y sus discípulos" Martin Heidegger y Herbert Marcuse al Unabomber y otros, incluye la mayor parte de las elaboraciones intelectuales distópicas y filo-distópicas –y quizá, también, a Castoriadis–. De acuerdo con el mismo Herman, "la siembra de desesperación e incertidumbre se ha generalizado tanto que la aceptamos como una postura intelectual normal, aunque nuestra realidad la contradiga". En cierto modo, para alguien como Herman, el sinsentido procede, no de las realidades sociales, sino de la prédica de los intelectuales que integran el linaje pesimista,

quienes por alguna razón optan por retratar un infierno donde en realidad hay otra cosa, encomiable o al menos matizada.

¿Es saludable o no el cultivo del género utópico, de la disposición utópica, en una determinada sociedad? ¿En qué sentidos y hasta qué punto? ¿Qué puede significar que la disposición utópica se haya transfigurado últimamente en propensión distópica? ¿Tuvo razón José Saramago al decir, hace no tanto tiempo, que la palabra utopía debía ser suprimida de la mente y del espíritu humanos?

> Yo he dicho frente a seis mil personas en Porto Alegre que si yo pudiera borraría del diccionario la palabra utopía, y más que del diccionario borraría de la mente de las personas el concepto de utopía, un concepto que ha hecho más daño que bien a la humanidad. La utopía es algo que sencillamente no podemos tener hoy, y entonces la ponemos en un lugar y en un tiempo que no se sabe, que puede ser dentro de 100 o 200 años, y olvidamos algo muy sencillo: ¿tenemos la seguridad de que, en ese tiempo, las personas que estén vivas estarán interesadas en lo que para nosotros es la utopía? A lo mejor no. Por lo tanto, hablar aquí en El Salvador, o en otra parte del mundo, a la gente pobre y desprotegida de utopía es sencillamente añadir un engaño, y si tenemos tantos, para qué añadir uno más (Saramago, 2005).

En esos años, Saramago hablaba de "enfocar sus propuestas para el día de mañana", es decir de situarlas en un tiempo y lugar *bien determinados*. Entre sus propuestas no utópicas figuraban "acabar con el hambre (porque es algo que se puede)" y "regresar a la filosofía" (Saramago, citado en Vargas, 2004). Saramago es Saramago; sin embargo, recordar aquí esta específica intervención suya no equivale a desconocer los aportes de una importante línea de indagación sobre, y de recuperación de, la "función utópica" en la historia intelectual latinoamericana; tampoco que, en el seno de dicha perspectiva, un pensador de la talla de Franz Hinkelammert ha advertido oportunamente sobre los riesgos implicados en el "despliegue acrítico" de la razón utópica (ver Fernández Nadal, 2019; Ramírez Fierro, 2012; también, Roig, 1987, entre otros).

El futuro es, según venimos apreciando, materia de disputa, de disputas pasadas y, también, desde luego, de disputas presentes. Por ello, el estudio de los discursos sobre el futuro habilita perfectamente, entre otras cosas, una sociología

del futuro, la cual sería, a su modo, una rama de la sociología de las ideologías. A poco de recorrer esta vía nos toparíamos, seguramente, con tensiones clásicas: entre determinismo y libertad, entre las esferas de lo funcional y de lo poiético. ¿Qué lugar habría para la imaginación desde el mirador de una sociología del futuro? ¿Puede proporcionarnos orientación para reflexionar sobre esta problemática ese sutil pero rotundo bemol que es el adverbio *puramente* introducido por Ricœur en la primera línea del pasaje antecitado? (Al decirnos que no nos dejemos tentar por esperas *puramente* utópicas, Ricœur parece invitarnos a abrigar esperas *parcial y críticamente* utópicas, es decir, marcadas por dialécticas más ricas entre punto de vista y punto de fuga: un utopismo "bien temperado…"). ¿No podría volverse ese adverbio un *puente* entre los partidarios y los críticos de la disposición utopizante?

Futuro amenazado, presente absoluto

Un señalamiento relevante en este plano tiene que ver con destacar que no se imagina de cualquier manera el futuro de una sociedad. Lejos de flotar en el vacío, las angustias y las esperanzas colectivas se inscriben y se despliegan dentro de contornos y bajo condicionamientos relativamente precisos. Marc Angenot ha recuperado y redefinido las nociones de *discurso social* y de *hegemonía de lo pensable* para recordarnos que existen *límites* para lo que es pensable y decible en un determinado momento, en una determinada sociedad.

En todas las épocas –escribe– reina una hegemonía de lo pensable (no una coherencia, sino una cointeligibilidad), *burbuja* invisible dentro de la cual los espíritus curiosos y originales están encerrados al igual que los conformistas, situación en la que ninguno dispone de una estimación del potencial futuro y de las mutaciones de los tópicos y de los paradigmas disponibles (Angenot, 2012: 16).

Angenot no concibe a la hegemonía como el bloque de discursos, temas e ideologías prevalecientes o predominantes, sino, más abstractamente, como

> el conjunto de los "repertorios" y reglas y la topología de los "estatus" que confieren a esas entidades discursivas posiciones de influencia y prestigio, y les procuran estilos, formas, microrrelatos

> y argumentos que contribuyen a su aceptabilidad. [La hegemonía es, pues, de acuerdo a su perspectiva], un sistema regulador [subyacente, oculto] que predetermina la producción de formas discursivas concretas (p. 30).

Sin embargo, hablar de discurso social en singular no equivale a pensar en una instancia monolítica, galvanizada. Con base en una asimilación particular de los aportes del teórico ruso Mijaíl Bajtín, Angenot recuerda la extrema diversidad de temas, opiniones, lenguajes y estilos coexistentes, máxime en sociedades caracterizadas por algún grado de pluralismo. Protagonistas de encarnizadas confrontaciones, los discursos en plural, deben entenderse, no como como "mónadas" impermeables, sino como "eslabones" de cadenas dialógicas. Al interior de esa *burbuja invisible* que es el discurso social en singular tiene lugar una "interacción generalizada", muchas veces conflictiva, de los géneros, discursos y enunciados en plural.

¿Cuál es el discurso social que hoy rige en relación con el futuro y con la temporalidad? Dado que todos somos moradores de la burbuja invisible, no es sencillo objetivarla y perfilar caracterizaciones satisfactorias. No obstante, parece pertinente señalar que no debieran desconocerse tres experiencias que, siendo prácticamente sincrónicas, tienen un carácter fundante:

• La dinámica que llevó a la promulgación del documento titulado *Nuestro futuro común*, también conocido como informe Bruntland (Organización de las Naciones Unidas, 1987).

• La secuencia de acontecimientos ligados a la caída del muro de Berlín, el colapso de la Unión Soviética y el fin de los llamados socialismos reales.

• El despliegue de una nueva oleada de innovaciones tecnológicas, entre las que destacan las ligadas a la biología y a la microelectrónica.

De la primera experiencia procede la noción de desarrollo sostenible y, quizá más centralmente, la imagen de futuro *dual*, donde coexisten tensamente la imagen de un futuro deseable (próspero, simétrico, inclusivo, responsable) y la imagen de un futuro indeseable o "futuro amenazado", título del apartado que abre la primera parte del citado documento, donde despuntan, incluso, alusiones a la "crisis", a la "transgresión de los umbrales críticos", a la "interrupción del desarrollo (o del progreso)", así como una referencia a

un posible panorama de "ruinas desoladas", el cual emularía, en condiciones nuevas y más ominosas, los colapsos de las civilizaciones históricas particulares. De la segunda procede el "último hundimiento de la utopía", para retomar una expresiva fórmula de François Hartog (2007). De la tercera deriva la "vivencia de la simultaneidad global" que, de acuerdo con Rüdiger Safranski (2017), constituye algo inédito en la historia de la humanidad: "una provocación dramática, quizá una exigencia excesiva, para el género humano" (p. 18). También, y quizá más profundamente, interrogaciones turbadoras sobre la condición humana, de las cuales se desgajan imágenes de futuro poshumanistas, sobre las que adelantamos algo y sobre las que volveremos dentro de un momento.

¿Cómo pensar de manera articulada esta triple experiencia que configura nuestra relación la temporalidad y con el futuro? Para comenzar a delinear respuestas a una pregunta así, puede ser productivo recuperar el concepto de *régimen de historicidad*, introducido por el propio Hartog para pensar el tipo de vínculos que una determinada sociedad establece con las dimensiones temporales –entre las cuales se cuenta, desde luego, el futuro–. Teniendo presente que la actualización y la formulación de un régimen de historicidad no es instantánea, sino que lleva tiempo, y que jamás ha existido uno de esos regímenes "en estado puro", importa retener la hipótesis de Hartog –situada claramente en la estela abierta por los señalamientos de Koselleck– según la cual en torno a 1990 se asiste a una "crisis del tiempo" y a la emergencia de un "nuevo" régimen de historicidad, al que define como *presentista*.

La caracterización del nuevo régimen por parte de Hartog es impactante. En el ensayo que cierra su libro, describe un presente multiforme y multívoco, un *presente monstruo*, que recuerda el *tota simul* por el cual Agustín y Plotino definían la eternidad: "nada sucede y todo está presente a la vez". Un presente así no estará menos ávido o ansioso de historia, puesto que necesita "proyectarse antes de sí mismo para mirarse inmediatamente después como ya pasado, olvidado". Tampoco deja de mirar hacia adelante, aunque nunca sale verdaderamente de sí. Este presente monstruo, nuestro "único horizonte", es a la vez todo (porque no hay más que presente) y casi nada (puesto que solo hay la tiranía de lo inmediato): dilatado y doblemente endeudado, está acechado por la entropía, siendo quizá la amnesia su destino ineludible.

Varios de los rasgos del *régimen presentista* de Hartog recuerdan las formulaciones pioneras de Manuel Castells, dadas a conocer en los años noventa. En el capítulo titulado "La orilla de la eternidad: el tiempo atemporal", Castells, cuyos puntos de vista se revelan (así lo reconoce el autor) por momentos próximos a los de David Harvey, postulaba que en la "sociedad red" el tiempo lineal, irreversible, medible y predecible "se está haciendo pedazos", para dar lugar a una mezcla de tiempos que crea un "universo eterno" no recurrente sino "incurrente": el *tiempo atemporal*. Para Castells, el tiempo eterno/efímero de la nueva cultura revela afinidades electivas con la lógica del "capitalismo flexible" y de la "sociedad red", añadiendo una "impronta propia", que instala sueños y representaciones en un paisaje mental atemporal (Castells, 2000). Sin embargo, aunque se pretenda vivir "como si" la muerte no existiera, la muerte sigue aguardando allí, tan cierta como siempre.

Existen, claro, otras imágenes para caracterizar el vínculo de nuestra sociedad con las dimensiones temporales –amnesia, musealización, saturación, melancolía–; no es excesivo pensar que la de Hartog posee la ventaja de permitirnos apresar su extraña coexistencia. Sin referirlo, aunque próximo al *pathos* de Hartog, Safranski sostiene que, con la aceleración, se consume más futuro y el pasado pierde valor rápidamente: el pasado grava al futuro con desechos y consume tesoros naturales formados a lo largo de millones de años: tiene lugar "un ataque del presente al resto del tiempo" (Safranski, 2017: 18, 101ss.).

La pregunta clave aquí alude, por supuesto, a qué lugar ocupan o pueden ocupar las Humanidades en este panorama donde coexisten de manera extraña discursos y diagnósticos tan disímiles –aunque por lo general orientados a tematizar lo "anómalo" o "patológico" de nuestra experiencia de la temporalidad–. Una posible línea de reflexión se abre cuando se procede a articular planteamientos como los de Castoriadis y Ricœur/Koselleck. Frente a la crisis de la utopía, a su agotamiento por sobresaturación, frente a la crisis de la imaginación creadora, a las imágenes de futuro sombrías, clausuradas, incluso frente a la crisis del tiempo, que se acompaña de los enormes desafíos abiertos por la vivencia de la simultaneidad global, el papel a desempeñar por quienes cultivamos las Humanidades parece ser triple: el de *custodio*, el de *filtro* o *tamiz*, el de restaurador de equilibrios. En esta línea, el humanista sería aquel que, en un contexto mayormente adverso

cuando no abiertamente hostil a su labor, custodia conglomerados de ideas y valoraciones del estilo de las que recopila Nuccio Ordine (2017, 2013) cuando tematiza la "utilidad de lo inútil", o de las que, pensando en América Latina aunque no solo en ella, perfila Françoise Perus (2005) al postular su "defensa de la tradición letrada". Las Humanidades no solamente contribuirían a preservar unos legados, sino también cierto tipo de experiencia, en el sentido planteado por Amador Fernández-Savater:

> Inspirado en la lectura reciente de un par de artículos de Diego Sztulwark sobre Pierre Hadot y Ricardo Piglia, se me ocurre decir que leer podría ser, en la era digital, un trabajo o una técnica de "cuidado de sí". Vivimos, como es bien sabido, en la época de la dispersión, de la interrupción, del *multitasking*. ¿El carácter "político" de la lectura-escritura no podría tener que ver hoy, ya no solo con la "formación" (o cualquier otra manera de verla como el "medio" para un "fin"), sino con la experiencia que habilita? Estar ahí y no en otra parte. Estar concentrado y no disperso. Estar en algo y no "en todo y en nada". Encontrar un tiempo y un espacio propios. Fijar algunos pensamientos. Hundirse en el mundo que otro nos propone y a la vez activar nuestra imaginación sensible para "reapropiárnoslo". Podríamos pensar la lectura y la escritura (ya simplemente en el nivel de los 1000 cuadernos, blocs de notas que uno lleva encima) como una "disciplina" –de recogida y registro de impresiones, conexiones y elaboración de sentido– contra el ruido mental, la vida diferida, la dispersión y la interrupción permanentes, etc. (En Bergel, 2017: 46).

Más acá de los matices, hablamos de afanes más o menos compartidos por la comunidad de los humanistas. Habría que investigarlo mejor, pero *a priori* da la impresión de que lo que acabamos de indicar se corresponde bastante bien con la autoimagen de quienes nos ocupamos de estos menesteres: custodios de legados inmarcesibles, tamices de valiosas cualidades, restauradores imaginarios de vitales equilibrios.

Obsolescencia, funcionalidad, heteronomía

Las últimas consideraciones parecen remitir a una suerte de épica del humanista, héroe agonal que actúa en un entorno

adverso. Dan por supuesta la existencia del conflicto autonomía/heteronomía mentado por Castoriadis, así como también, por extensión, la de unos individuos (todavía) más o menos autónomos. Entorno adverso: en las sesiones conclusivas del último seminario que impartiera, José Gaos planteó que el hombre moderno-contemporáneo, presa de un miedo literalmente pánico a afrontar el conflicto ontológico-metafísico del afrontar individualmente al Universo, al Existir, al Ser, parece haber optado por *escapar* al mismo siguiendo la vía del afán de dominación, de la voluntad de acción fáustica, del culto al movimiento y a la velocidad, de la tecnificación creciente, de la consagración de la tecnocracia (Gaos, 1994: 736-739). Para este filósofo –primer traductor al castellano de *Sein und Zeit*–, un aturdimiento paradójico y satánico preside la opción del hombre por aquello que lo anula como tal: su trágica regresión a la masa, a la materialidad, a lo infrahumano.

Es en relación con la trama de supuestos perfilada que adquieren profundo sentido tanto el llamado de Castoriadis a promover lo poiético por sobre lo funcional, como los esfuerzos que podamos desplegar para articular dicho llamado con las advertencias y recomendaciones enunciadas por Ricœur. Por esta vía, llegamos a la defensa de la autonomía, de la poiésis, de la imaginación, de una imaginación "temperada", capaz de determinar las esperas, no para desechar de plano la utopía, sino para templarla, atentos a las sugerentes connotaciones portadas por el adverbio *puramente* en el pasaje de Ricœur ya comentado. Una tentativa así, que trata de desmarcarse, al menos en parte, de la desolación implicada en diagnosis como la gaosiana, no describe un panorama autocomplaciente ni celebratorio: no es nada sencillo dar satisfacción a los desafíos contenidos en ese *pathos*.

Pero, ¿qué sucedería con todo esto si lo humano tal como lo concebimos comenzara a tornarse obsoleto? En su *Homo Deus*, Harari parte del supuesto según el cual nos encontramos en la antesala de una redefinición radical de las nociones de individuo, libertad, mente, conciencia, espíritu, emoción, sentimiento, organismo, vida. También, claro, de la propia condición humana. Dentro de esta constelación de razonamientos, parecen perder relevancia y sentido los proyectos centrados en la preservación de los legados y, también, en la defensa de la autonomía y de la imaginación creadora. En

una importante medida, Harari asume como propio el "paradigma algorítimico", para desde allí pronosticar y preconizar el predominio de algún tipo de algoritmo externo –del estilo de Google o Facebook, con sus potencialidades acrecidas– por sobre el "yo narrador":

> Los autoengaños y las ilusiones que hacen que la gente quede atrapada en malas compañías, carreras equivocadas y hábitos perniciosos no engañarán a Google. A diferencia del yo narrador que nos controla en la actualidad, Google no tomará decisiones a partir de relatos amañados, no caerá en la trampa de atajos cognitivos ni se guiará por la regla de la "parte culminante-parte final". Google recordará en verdad cada paso que demos y cada mano que estrechemos (…). A cambio de estos devotos servicios de asesoramiento, solo tendremos que abandonar la idea de que los humanos son individuos, y de que cada humano tiene un libre albedrío que determina qué es bueno, qué es hermoso y cuál es el sentido de la vida. Los humanos ya no serán entidades autónomas dirigidas por los relatos que inventa su yo narrador. En cambio, serán parte integral de una enorme red global (Harari, 2018: 369-370).

Harari predice el hundimiento inminente del humanismo liberal y su reemplazo por una nueva configuración de creencias –ideologías o religiones– cuyos rasgos son por ahora difíciles de calibrar, aunque probablemente, a partir de la emergencia de una casta de superhumanos (los *Homo Deus*), acabe por integrar elementos de la vertiente "evolutiva" del humanismo, a cuya cepa perteneció, digámoslo al pasar, pero no sin énfasis, el nazismo:

> Así, las nuevas tecnologías del siglo XXI podrían invertir la revolución humanista, despojando a los humanos de su autoridad y confiriendo en cambio poderes a algoritmos no humanos (…). Es crucial darse cuenta de que toda esta tendencia está más impulsada por los descubrimientos biológicos que por la ciencia informática. Son las ciencias de la vida las que han llegado a la conclusión de que los organismos son algoritmos (…) cuando los biólogos llegaron a la conclusión de que los organismos son algoritmos, desmantelaron el muro que separaba lo orgánico de lo inorgánico; transformaron la revolución informática, que pasó de ser un asunto simplemente

> mecánico a un cataclismo biológico, y transfirieron la autoridad de los individuos humanos a los algoritmos conectados en red. Algunas personas están ciertamente horrorizadas por esta situación, pero el hecho es que hay millones que la aceptan de buen grado (*Ibidem*: 377).

De acuerdo con Harari, la creencia, tan característica de la vertiente liberal del humanismo, según la cual cada ser humano es un individuo único y valioso, cuyas opciones libres son la fuente última de autoridad, puede estar quedando obsoleta. Y está claro que en un mundo de obsolescencias así, las Humanidades y su épica no tendrían mayor razón de ser. No cabe desestimar un diagnóstico de esta naturaleza aduciendo la condición de "gurú global" o de "ideólogo de Silicon Valley" –voluntaria o no– del autor. De enorme influencia, una prédica como la de Harari busca introducir una nueva agenda, a un punto tal que podemos legítimamente preguntarnos si con ella no comienzan a alterarse, aquí, frente a nosotros, los términos del discurso social sobre la temporalidad y el futuro más o menos vigentes o, también, algunas de las características del régimen de historicidad: ¿y cómo decir el nuevo régimen?, ¿se trataría de uno híper-presentista?, ¿o sería una historicidad pulverizada, habida cuenta de que en ese mundo de obsolescencias ya no habría experiencia de la temporalidad tal como la conocemos, tal como podemos, todavía, más mal que bien, describirla?

La reescritura de Harari sobre la historia de la humanidad en *De animales a dioses*, quizá pueda interpretarse, todavía, como parte del fenómeno aludido por Hartog, esa avidez ansiosa que más temprano que tarde desemboca en el olvido. Porque la radicalidad de "lo inminente en ciernes" que tematiza –que una parte de nosotros sean como dioses– pone enteramente en cuestión el sentido de revisar el pasado más allá de lo estrictamente necesario para operar aquí y ahora. En lo que respecta al futuro, es claro que los horizontes entrevistos por Harari dislocan por completo el polo de las expectativas: ¿hay algo más allá de acceder a la condición divina? Sin embargo, no podríamos asegurar si, para Harari, esos escenarios constituyen una utopía o una distopía. Su deseabilidad o indeseabilidad parece, en definitiva, quedar librada a las preferencias de sus lectores. Pero sí estamos en condiciones de afirmar que los horizontes

tematizados por Harari pretenden colocarse en un territorio situado más allá de los dilemas más o menos característicos de los humanistas y de su épica. También, que en su obra coexisten de manera tensa diagnósticos, pronósticos (por momentos, formulados en modo condicional) y preconizaciones. Varias veces, tras ilustrar sus puntos con casos retóricamente eficaces, Harari acude a la expresión: "Y esto es solo el principio". En un pasaje clave, sostiene: "En el proceso se revelará que el individuo no es más que una fantasía religiosa. La realidad será una malla de algoritmos bioquímicos y electrónicos sin fronteras claras, y sin núcleos individuales" (*Ibidem*: 378).

De acuerdo con Harari, una de las tecno-religiones en ciernes, y con mucho "futuro", es el dataísmo, el cual "adopta un enfoque estrictamente funcional de la humanidad", tasando el valor de las experiencias humanas "según su función en los mecanismos de procesamiento de datos". Un enfoque estrictamente funcional de la humanidad: volvemos, pues, a Castoriadis, quien parecía tener razón después de todo. De manera profunda y radical: el paradigma algorítmico y la visión datacéntrica hacen (más) heterónomos no solo a las castas inferiores en ciernes, sino también a las castas superiores, esos supuestos hombres dioses, tan parecidos a lo que vimos en películas como *Elysium* o *Brazil*, e incluso *Transcendence* o *Blade Runner*, las cuales nos han provisto de suficientes imágenes alusivas –no solo o no tanto en lo que concierne a las peripecias concretas de sus tramas, sino especialmente en lo que respecta a los trazos genéricos de los escenarios donde dichas tramas se despliegan–. Lo que esos y otros escenarios tematizan recuerda aquello que Castoriadis pensaba como la "victoria" del seudo-control-seudo-racional-de-la-nada.

Harari sabe de qué habla, y sabe por tanto que también él, y los saberes provistos por las disciplinas en las que se recuesta, están proponiendo un nuevo relato ordenador. Eso explica la presencia del siguiente pasaje, a nuestro juicio clave: "Es probable que un examen crítico del dogma dataísta sea no solo el mayor reto científico del siglo XXI, sino también el proyecto político y económico más urgente" (*Ibidem*: 428). La medida del reto viene dada por la estrecha conexión entre dataísmo y poder. Harari admite que es dudoso que la complejidad de la vida pueda reducirse a "flujos de datos";

también, que no es tan claro que los organismos "sean" algoritmos y que quepa reducir la vida a los procesos de "toma de decisiones". Reconoce que todo esto puede ser limitado, y portador de sesgos deformantes. Sin embargo, en su opinión, los límites y sesgos del dataísmo no necesariamente impedirán que el mismo consiga "conquistar el mundo" (otras religiones limitadas y sesgadas lo hicieron antes). Si ello sucede –y de algún modo esto es lo que Harari pronostica y preconiza–, se acelerará primeramente la búsqueda "humanista" de la salud, la felicidad y el poder, en una clave evolutivo-excluyente, según adelantamos. Más tarde, cuando los algoritmos acumulen suficiente autoridad, los proyectos humanistas podrían tornarse irrelevantes: el dataísmo podría hacerle al Homo Sapiens lo que el Homo Sapiens les hizo a los demás animales. El reciente libro de Martin Rees puede leerse con las variaciones de Harari en mente. Encontramos allí este otro punto de fuga, que actualiza obsesiones de antigua data, y que no es menos estremecedor:

> El siglo XXI es especial por otra razón: es el primero en el que los humanos pueden desarrollar hábitats más allá de la Tierra (…). El viaje interestelar no es intimidante para entidades electrónicas casi inmortales. Si la vida es ahora única de la Tierra, esta diáspora sería un acontecimiento de importancia cósmica. Pero si la inteligencia ya impregna el cosmos, nuestra progenie se unirá a ella (Rees, 2019: 14).[4]

Cabe entonces suponer que en las próximas décadas los debates sobre la condición humana y sus vínculos con el paradigma algorítmico y sus implicancias irán ocupando un

4 En el capítulo 3, escribe Rees: "¿Por qué serán tan importantes estos aventureros del espacio? El ambiente espacial es intrínsecamente hostil para los humanos. Así, debido a que estarán mal adaptados a su nuevo hábitat, los exploradores pioneros tendrán un incentivo más convincente para rediseñarse que aquellos de nosotros que permanezcamos en la Tierra. Emplearán las superpotentes tecnologías genéticas y de cíborgs que se desarrollarán en las épocas venideras. Cabe esperar que dichas técnicas estén muy reguladas en la Tierra, sobre bases de prudencia y ética, pero los 'colonos' en Marte se hallarán muy lejos de las garras de los reguladores. Hemos de desearles buena suerte en la modificación de su progenie para que se adapte a ambientes extraños. Este podría ser el primer paso hacia la divergencia en una nueva especie. La modificación genética estará complementada por tecnología cíborg; en realidad, podría haber una transición hacia una inteligencia completamente inorgánica. Así pues, serán estos aventureros que viajarán al espacio, y no los que estemos confortablemente adaptados a la vida en la Tierra, los que encabezarán la era poshumana" (*Ibidem*: 122-123).

espacio cada vez más central en las agendas. Las disciplinas que forman parte de las Humanidades movilizarán sus recursos, sus lenguajes, sus narraciones (y también su singular épica) para participar de tales discusiones, (re)asediando nociones como libertad, mente, inteligencia, conciencia, espíritu, naturaleza, organismo, vida. Seguirán explorando, quizá con léxicos y puestas en trama renovados, otras dos cuestiones conexas, cuya relevancia es mayúscula: el tema de la alteridad (ante todo, de las alteridades contrapuestas a los superhumanos eventualmente en ciernes: los prescindibles, los animales, la naturaleza en general) y el tema del poder (de su impresionante y a la vez creciente capacidad de imponer una visión empobrecida, por heterónoma e híper funcional, del hombre y de la vida). Es altamente probable que la puesta de relieve de la no prescindibilidad de los seres humanos –en particular de las y los oprimidos, cuyas lapidadas vidas e identidades seguirán solicitando rotundas/nuevas narraciones para sostenerse–, así como la tematización de la insuficiencia del paradigma algorítmico para dar cuenta de la riqueza, la complejidad y el misterio de la existencia, figuren entre las prioridades de quienes optemos por seguir llamándonos humanistas en los años por venir.

Este libro

Los textos se presentan organizados en cuatro grandes partes. La primera –"Futuros del pasado"– constituye una buena muestra de los modos en que los historiadores se vinculan con la cuestión del "futuro": reflexionando acerca de qué "teoría de los tiempos" requerimos para pensar los cambios; interrogándose sobre la genealogía del imaginario económico neoliberal; historiando las peripecias del género utópico; rastreando elementos utópicos en un vocabulario político específico; preguntándose por la trayectoria de un concepto de amplio alcance y portador de una peculiar futuridad; explorando las representaciones del tiempo que recorren la política argentina actual.

La segunda –"Estéticas utópicas y distópicas"– ilustra distintas maneras de enfocar las relaciones entre el universo de la creación estética y la temporalidad. El lugar del arte en la sociedad industrial –cuestión clave, que signó las peripecias de las

vanguardias de las primeras décadas del siglo XX–; los modos concretos de dar forma a (dis)topías en la literatura y en el cine; las relaciones en ciernes entre la literatura y las nuevas tecnologías en un contexto donde los atributos "convencionales" del autor y del lector parecen desestabilizarse, son los principales temas que se abordan.

La tercera parte –"Futuro-futuros"– explora algunos de los debates más relevantes que emergen cuando se focaliza la atención sobre esa zona crucial donde el presente se desgrana para comenzar a volverse futuro: la posibilidad de dar forma a nuevos imaginarios capaces de redefinir las relaciones sociedad-naturaleza, la problemática de las migraciones, la cuestión de las sexualidades, la discusión de las implicaciones políticas de ciertas nociones instaladas desde la prédica de los organismos internacionales, los futuros posibles de la política en la era digital, la interrogación relativa a los vínculos entre futuro y educación, en particular en contextos socioeconómicos desfavorecidos.

La cuarta sección –"Memorias-por-venir"– indaga qué se ha hecho y qué puede hacerse en relación con experiencias recientes injustas, violentas, traumáticas. A una propuesta de reconstrucción crítica de las narrativas en conflicto sobre la última dictadura cívico-militar sigue una reflexión acerca de la cuestión de la memoria –su condición abierta, sus potencialidades– y, luego, una indagación problematizadora de los complejos vínculos entre genética y derechos humanos. El volumen se cierra con una reflexión empíricamente fundada sobre el proceso de recuperación de una lengua indígena, cuya trasmisión se vio en cierto momento interrumpida debido a una masacre perpetrada por la policía y por el ejército.

Bibliografía

ANGENOT, MARC (2012). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ANDERSON, PERRY (1996). *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.

ANSART, PIERRE (1983). *Ideología, conflictos y poder*. Puebla: Premiá/La Red de Jonás.

ARENDT, HANNAH (1996) [1954]. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

AUGÉ, MARC (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

BBC NEWS (2018). Yuval Noah Harari, el filósofo futurista que sin usar teléfono celular se ha convertido en el gurú involuntario de Silicon Valley. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-46203921.

BERGEL, MARTÍN (2017). De utopías globales, ruidos y recomposiciones. Una conversación sobre prácticas de lectura y nuevos movimientos sociales. *Nueva Sociedad* 268, marzo-abril.

BULL, MALCOLM (comp.) (1998). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE.

CASTELLS, MANUEL (2000) [1996]. La orilla de la eternidad: el tiempo atemporal. En *La era de la información: economía, sociedad, cultura*. Madrid: Alianza. Tomo I: La sociedad red.

CASTORIADIS, CORNELIUS (2001). Imaginario e imaginación en la encrucijada. En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.

FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2019). *Recorridos por la Filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires: Teseopress [compilación de textos publicados entre 1999 y 2016].

GALLOPIN, GILBERTO (2004) [1977]. El Modelo Mundial Latinoamericano ('Modelo Bariloche'). Tres décadas atrás. En Amílcar Herrera *et al*., *Catástrofe o Nueva Sociedad*. Buenos Aires: CIID/IIED.

GAOS, JOSÉ (1994). *Historia de nuestra idea del mundo*. *Obras Completas XIV*. México: UNAM [1966-1967].

—— (1992). La profecía en Ortega. *Obras Completas IX*. México: UNAM [1946-1947].

GLIGO, NICOLO (2003). *Estilos de desarrollo y medio ambiente en América Latina, un cuarto de siglo después*. Santiago de Chile: CEPAL.

GUDYNAS, EDUARDO (2012). Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. En M. Lang y D.

Mokrani, *Más allá del desarrollo*. México: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.

HARARI, YUVAL (2018). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Buenos Aires: Debate.

—— (2014). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Buenos Aires: Debate.

HARTOG, FRANÇOIS (2007) [2003]. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

HERMAN, ARTHUR (1998). *La idea de decadencia en la historia occidental*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

HUYSSEN, ANDREAS (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.

KOSELLECK, REINHART (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

KOZEL, ANDRÉS Y PATROUILLEAU, MERCEDES (2016). La exploración científica del futuro, antes de la última dictadura. En Hugo Biagini y Gerardo Oviedo, *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, *Tomo III*. Buenos Aires: Biblos.

LEM, STANISLAW (2014) [1970]. *El congreso de futurología*. Buenos Aires, Interzona.

LÖWITH, KARL (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder.

MORENTE, JOSÉ JULIÁN (coord.) (1984). *Lo utópico y la utopía*. Barcelona: Integral.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1987). Nuestro futuro común. Recuperado de http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/42/427.

ORDINE, NUCCIO (2017). *Clásicos para la vida. Una pequeña biblioteca ideal*. Barcelona: Acantilado.

—— (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado.

PERUS, FRANÇOISE (2005). En defensa de la tradición letrada. En Norma De los Ríos e Irene Sánchez Ramos, *América Latina: historia, realidades y desafíos*. México: FFYL-UNAM .

—— (2001). Introducción. *Historia y literatura*. México: Instituto Mora.

RAMÍREZ FIERRO, MARÍA DEL RAYO (2012). *Utopología desde Nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.

REES, MARTIN (2019). *En el futuro. Perspectivas para la humanidad*. Barcelona: Crítica.

RICŒUR, PAUL (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

—— (1996). *El tiempo narrado. México: Siglo* XXI. Tomo III *Tiempo y narración*.

ROIG, ARTURO (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En A. Roig (ed.), *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.

SAFRANSKI, RÜDIGER (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Buenos Aires: Tusquets.

SARAMAGO, JOSÉ (2005). El concepto de utopía ha hecho más daño que bien. *La Prensa*. El Salvador, 21 de junio, sección "Cultura". Entrevista de Élmer Menjívar.

SVAMPA, MARISTELLA Y VIALE, ENRIQUE (2014). Reflexiones finales. En *Maldesarrollo: la Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.

TODOROV, TZVETAN (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

TRAVERSO, ENZO (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.

TROUSSON, RAYMOND (1995) [1979]. *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península.

VARGAS, ÁNGEL (2004). Saramago: hay que borrar la utopía de la mente. *La Jornada*. México, 2 de diciembre.

WHITROW, GERALD JAMES (1990). *El tiempo en la historia*. Barcelona: Crítica.

FUTUROS DEL PASADO

Ingerflom, Claudio Sergio (2019). Entre el mañana y el ayer ¿Cómo pensar y enseñar los cambios? En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 40-51.

RESUMEN

El cambio es el fenómeno por excelencia de la investigación histórica y al mismo tiempo un objeto estratégico para el resto de las ciencias humanas y sociales. Enseñar a los estudiantes la dinámica pasado-futuro supone comprender que la historia no se despliega en un solo tiempo natural y poseer una teoría de los tiempos históricos –diferentes pero coexistentes– en cada fenómeno. La comunicación aborda los siguientes temas: la relación entre teoría y práctica en la investigación; las dificultades para su enseñanza en nuestras sociedades periféricas con respecto a los países capitalistas centrales; las posibilidades de pronosticar cambios en distintas épocas de la historia; el doble papel de la Historia conceptual en la prognosis y en la puesta en plano unitario del conjunto de disciplinas sociales y humanas.

Palabras clave: *cambio histórico, interdisciplinariedad, teoría, práctica, ingenuidad, educación, emancipación, juventud, Historia Conceptual.*

ABSTRACT

Change is the *par excellence* phenomenon of historical research and at the same time a strategic issue for the rest of the human and social sciences. Teaching students the past-future dynamics implies understanding that history does not unfold in a single natural time and possessing a theory of historical times –different but coexisting– in each phenomenon. The communication addresses the following issues: the relationship between theory and practice in research; the difficulties for its teaching in our peripheral societies with respect to the central capitalist countries; the possibilities of forecasting changes at different times in history; the double role of Conceptual History in prognosis and in the unitary setting of the set of social and human disciplines.

Key words: *historical change, interdisciplinarity, theory, practice, ingenuity, education, emancipation, youth, Conceptual History.*

Entre el mañana y el ayer ¿Cómo pensar y enseñar los cambios?

Claudio Sergio Ingerflom[1]

A las y los estudiantes de la Licenciatura de Historia
y de la Maestría en Historia Conceptual de la
Universidad Nacional de San Martín

Introducción

El tema que nos reúne en esta jornada de estudios concierne a la dinámica misma de los procesos históricos. Pensar y/o vivir un cambio implica tener en cuenta un horizonte de expectativas, el que a su vez supone volver la mirada hacia la experiencia del pasado, en una relación dialéctica de la cual la acción presente es el resultado (Koselleck, 1993). En el acto de enseñanza me parece entonces indispensable un diálogo no solo entre docentes sino con los estudiantes sobre el arsenal heurístico indispensable para comprender la relación entre futuro y pasado que estructura cualquier cambio histórico. En la actual pero envejecida compartimentación académica, abordaré esta relación desde la historia. En esta disciplina pensar el cambio significa reflexionar no sobre el paso del pasado hacia su futuro, integrados ambos en un tiempo único y lineal, sino sobre la tritemporalidad: futuro-pasado-presente (en ese orden) desplegados en tiempos, en plural. Trataré de mostrar que esta relación en tres tiempos necesita una teoría de los tiempos, pero tiempos no cronológicos, no naturales sino históricos, o sea delimitados por su semántica (Koselleck, 2001).

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín.

¿Qué significa pensar y enseñar a pensar el saber futuro en nuestra región?

Partimos de una realidad que podríamos llamar "la división internacional del saber". Imaginemos que convocamos en Buenos Aires a una conferencia internacional sobre los pueblos originarios de nuestra región. Recibiremos numerosas solicitudes de intervención de académicos sudamericanos y una cantidad quizás menor pero todavía muy importante de colegas europeos y norteamericanos. Ahora, ¿qué pasa si se hace en California o en Berlín una conferencia sobre los pueblos originarios de EE.UU. o la cuestión nacional en Europa? ¿Irían tantos argentinos allí como europeos y norteamericanos a la conferencia sobre los pueblos originarios de Sudamérica?

La respuesta es evidente: no irían, porque no los hay. No hay por ejemplo en Argentina historiadoras/es especialistas en la India. La organización del saber está estructurada internacionalmente para que las elites de los países centrales conozcan lo que pasa en todo el mundo, y que en los países periféricos el saber se concentre prioritariamente sobre lo local. Erudición global en el lugar dominante. Erudición parcial en el resto del mundo. Una división que trasciende el plano estrictamente académico-científico y refuerza –expresémonos con suavidad– el intercambio internacional desigual.

Existe sin embargo un momento común: la calidad de la erudición tanto en el centro como en la periferia depende de la opción teórica que la orienta. El saber se despliega a partir de paradigmas epistemológicos, regidos por la teoría. Pero aquí, en el plano del saber teórico, se repite la misma división que observamos en la erudición. Por supuesto no pretendo ser el primero en hacer este planteo, pero permítanme recordar algunos problemas que nos interpelan como docentes e investigadores latinoamericanos.

Uno de los efectos de esta segunda división del saber tiene que ver con el aparato conceptual que usamos. Los conceptos fundamentales con los cuales analizamos el pasado, el presente y el futuro no nacen neutros, nacen "deformados" por la historia de su país o de su región (Chakrabarty, 2008). En otras palabras: a) la genealogía del concepto es tributaria de las estructuras históricas que lo gestaron y b) su sentido está dado por la red conceptual de su época y de su aire de civilización.

Sin embargo, los conceptos europeos se presentaron con ambición universalista y metahistórica. Cuando llegan a otras

regiones del mundo, donde los agentes los usan en forma acrítica –quiero decir, sin traducción *semántica* ni toma de distancia, como si fuesen transparentes–, estos agentes piensan espontáneamente el pasado, el presente y las expectativas de su mundo en función de significados que pueden serles extraños.

No solo los conceptos, sino también las teorías que comandan la adquisición del saber pueden responder a las estructuras y situaciones históricas que las vieron nacer porque son estas las que constituyen el objeto de dichas teorías. Por ejemplo, los grandes debates teóricos europeos y estadounidenses sobre la modernidad son tributarios de la Ilustración con su vocación universal, y de la consecuente interpretación de la Modernidad como única y europea, lo que conlleva que también el proceso conduciendo a la modernización sería único.

Seamos explícitos para evitar malentendidos: *no estoy abogando por un abandono de la cultura universal*. Todo lo contrario. Estimo que es una tontería mayor la de, en nombre de un nacionalismo retrógrado, querer reemplazar los logros científicos universales por un saber imaginado como nacional que no es sino *degradación de la ciencia y retorno a viejos paradigmas del conocimiento*.

El camino correcto es otro: apropiarse al mismo tiempo de las esferas más altas del saber teórico que orienta tanto los procesos cognitivos como los contenidos de los saberes parciales. Pero es igualmente necesario saber dialogar con esos saberes teóricos y particulares nacidos de otros pasados. O sea apoderarse de, y dialogar con, la teoría y la erudición.

Es el único camino para formar una juventud capaz de pensar críticamente. Si le transmitimos exclusivamente erudición, le será muy difícil sustentarla, profundizarla y sumarle más. Pero si *junto con la erudición* le transmitimos el *arsenal teórico*, es decir los cimientos del saber, la estamos formando para *pensar críticamente y enriquecer la teoría y la erudición*. Es esta una toma de posición académica y al mismo tiempo cívica o, si se prefiere, política. Porque *las mentes se emancipan* cuando dominan el saber que comanda las formas de conocer y los contenidos parciales de cada esfera.

En nuestras sociedades atravesadas por desigualdades que producen hambre, desnutrición, marginación desde el comienzo de la vida con las consecuencias que conocemos en el plano de la educación en general y de la preparación para recibir una transmisión de saber de alto nivel, la universidad cumple

frecuentemente la función de un "ascensor social" *parcial*, en mayor medida que en países como Alemania, Japón, etc. Por "parcial" entiendo el hecho innegable de que un estudiante que es el primero en su historia familiar en ingresar a la universidad, aunque no prosiga más allá de uno o dos años de estudios superiores, experimenta un cambio considerable en su visión del mundo. La deserción es una realidad que no se resuelve, aunque sí se puede suavizar, desde el aula. La dificultad, el desafío que enfrentamos y debemos superar, reside en lograr que finalice sus estudios sin que bajemos los niveles de enseñanza y de exigencia.

Ahora bien, esta situación social de nuestros países no justifica en absoluto que la ambición de empoderar a los estudiantes con la capacidad de teorizar, de dominar tanto los procedimientos cognitivos como la erudición sea tildada de elitista. Semejante acusación no solo es demagógica sino que es un acto de complicidad con los dominantes, es aceptar la reproducción social a través de una formación de alta calidad reservada a las elites. Ese saber, lejos de ser un saber elitista debe ser el objeto de una transmisión dirigida a todas/os y en particular a las/os que por siglos vienen siendo excluidas/os de los mecanismos cognitivos. La cultura de la cual el pueblo debe apropiarse debe incluir los resultados ya elaborados y, quizás más importante aún, las premisas que comandan la cognición.

No hay investigación sin teoría

Para evitar malentendidos: no estoy separando teoría y práctica de la investigación, ni priorizando una de las dos. Estoy apuntando contra dos hábitos: a) el que consiste en reconocer formalmente la importancia de la teoría, pero que se reduce al famoso y lamentable "marco teórico" descripto en la introducción a un libro o a una tesis, seguido sin embargo por un desarrollo que no se ciñe a las premisas de la teoría reivindicada, en la mayoría de los casos porque comprender y aplicar dichas premisas implica salir de los límites del campo propio del investigador para familiarizarse con la filosofía; b) el que consiste en afirmar, o pensar sin explicitar, que lo que importa es la investigación práctica, utilizando la buena metodología –es decir, confundiendo metodología y teoría– o estimando que la teoría no es necesaria. *El "pequeño" problema es que toda/o investigador/a*

o practicante de una disciplina social o humanística trabaja a partir de premisas teóricas, aunque ingenuamente crea que está libre de ellas.

En las páginas precedentes estaba presente la tritemporalidad. El futuro: aquello a lo que cada uno aspira en su vida. El pasado: la experiencia en la que cada uno se apoya e imagina el futuro. El presente, que es el resultado de esa proyección hacia el futuro alentada y limitada por pasados no pasados, quiere decir aún activos.

Dicho así parece trivial. Pero la conciencia de esta tritemporalidad del hecho histórico y de la estructura temporal del concepto que lo registra es el resultado de desplazamientos teóricos. Los enunciaré brevemente:

1) Partiendo de la ontología heideggeriana –la proyección del ser hacia el futuro– se comenzó a interrogar el pasado a partir del futuro que en el pasado imaginaron los actores.

2) Los hechos no existen fuera del lenguaje: quiere decir que los hechos son significativos solo en la medida en que son articulados, significados y presentados por el lenguaje.

3) Con la hermenéutica gadameriana y el descubrimiento freudiano, aprendimos que el historiador, como cualquier otro actor de la historia, no es independiente del hecho histórico, no es exterior a la historia, no dispone de ella como de un objeto, sino que está inmerso en y trabajado por la historia. El "trabajo de la historia (*Wirkungsgeschichte)*[2] opera en toda comprensión sea o no consciente de ello" (Gadamer, 2012: 371). Es decir, opera sobre el "ser-afectado-por-el-pasado" o "paciente de la historia" según las fórmulas de Paul Ricœur (1996: 953).[3]

La conciencia de esa pertenencia a una tradición y el diálogo permanente y sin concesiones con ella es indispensable para no ser ingenuos, inconscientes de nuestros pre-juicios. Para resumir, la opción consciente de premisas teóricas y la reflexión *constante* sobre la relación recíproca entre ellas y la investigación inciden directamente sobre la elección de los temas, la manera de abordarlos y sus resultados. Estos postulados hay que enseñarlos explícitamente cuando les pedimos a los estudiantes de los últimos años escribir ensayos monográficos en algunas

2 Retomo aquí la traducción de Jean Grondin, más fiel a la idea gadameriana que la tradicional referencia a la "eficiencia de la historia". Grondin explica las razones de su decisión en su artículo de 1981, reimpreso en 1993 (p. 218).

3 Modifiqué ligeramente la traducción.

materias. Esta es una de las razones por las cuales en la Licenciatura de Historia funciona el Taller de lectura y escritura. Y es la premisa del trabajo en la Maestría de Historia Conceptual.

La prognosis de los cambios

Todos los historiadores son conscientes, por lo menos desde Marc Bloch, de la centralidad del presente en el trabajo historiográfico. La hermenéutica contemporánea desplaza el centro de gravedad hacia el futuro. Es un desplazamiento que nos obliga a tener algunos criterios para afrontar una interrogación que los estudiantes no son los únicos en formular: ¿qué cambio se viene? La experiencia de la enseñanza en una universidad pública indica que esta preocupación es, ante todo y en el sentido griego, política. En la actualidad, transmite un anhelo juvenil de superar el orden neoliberal, pero sin revenir pura y simplemente al orden liberal. Traducido al lenguaje filosófico-político, el interrogante se escribe así: ¿cómo ir más allá de la democracia liberal?

La respuesta supone relacionar el pasado y el futuro y saber cómo se mide un cambio. Hay una manera clásica de pensar el cambio: es a través de la fórmula "continuidad y/o ruptura". Pero, en el quehacer humano, si respetamos la semántica del vocabulario que usamos, es decir, si no renunciamos a las explicaciones rigurosas, no puede haber rupturas. Aun si concediésemos que las categorías ruptura y continuidad son metafóricas, siguen siendo fallidas, puesto que limitarnos a continuidad o ruptura significa tomar como referencia un único tiempo lineal y además natural, cronológico lo que, tratándose de historia es una incoherencia. Esa fórmula clásica no explica la interrelación de lo viejo y lo nuevo. Estamos hablando de la historia de las cosas, de los hechos. Pero esa historia se tematiza lingüísticamente, en palabras y en conceptos.

Los conceptos son *índice* de nuevas estructuras históricas. Por ejemplo, el concepto "Estado" acuñado a principios del siglo XIX, es índice de una nueva organización político-jurídica de la gobernabilidad, es decir, el Estado es una novedad histórica nacida de la Revolución francesa.[4] Al mismo tiempo los conceptos son *factores* de las nuevas estructuras históricas. "Estado" será desde la Revolución francesa un concepto polémico,

4 Ver el artículo Staat und Souveränität, en Bruner, Conze y Koselleck (1990).

político, partícipe de las luchas políticas y sociales. Estas características –índice y factor– a través de las cuales el concepto se articula con la historia de las cosas explican por qué la indagatoria sobre la estructura temporal –la relación entre futuro, pasado y presente– del concepto nos informa sobre la estructura temporal de la historia de las cosas.

En la Historia conceptual encontramos instrumentos que nos aproximan a una observación rigurosa de las posibilidades de prognosis y de la deconstrucción de la estructura temporal del cambio. Me refiero en primer lugar a dos categorías heurísticas: espacio de experiencia y horizonte de expectativas. Cuando la teología cristiana dominaba Europa al punto que el horizonte estaba definido por el pasado, el pronóstico era factible: el Juicio final cerraba ineluctablemente el ciclo. Pero, a partir del siglo XVII, cuando el mundo cerrado deviene infinito y los avances científicos impactan en la cotidianeidad, nace la idea de Progreso: entonces el horizonte de expectativa ya no se deja deducir de las experiencias del pasado. Ahora bien, esa distanciación entre expectativas y experiencias no posee la misma temporalidad en todas sus esferas: el desarrollo tecnológico, por ejemplo, no se rige por la misma temporalidad que las representaciones colectivas o los sistemas económicos o sociales.

Si bien la Modernidad se caracterizó por la imposibilidad de hacer pronósticos más o menos seguros, lo sucedido en las últimas cinco o seis décadas nos autoriza a preguntarnos si la relativa estabilidad del sistema económico y social capitalista que no ha podido todavía ser reemplazado o superado no abre una brecha en la imposibilidad de la prognosis e inclina la balanza hacia la previsibilidad. Es aquí, frente a esta hipótesis "pesimista", donde aparece la necesidad de valorar lo más rigurosamente posible los cambios societales y políticos ocurridos en nuestra época, uno de cuyos inicios podríamos situar en la descolonización. Lo que motiva esta interrogación "optimista" es que algunos de los cambios ocurridos han rebalsado lo *sedimentado* –volveré sobre este término decisivo– en la experiencia anterior, escapando a los marcos ideológicos del pasado: la descolonización, el lugar de la mujer, el reconocimiento de formas distintas de sexualidad, etc.

Entonces, ¿cómo desentrañar la estructura temporal del cambio? Prestemos atención a una frase a primera vista enigmática del historiador que sentó las bases de la Historia conceptual: "Los conceptos en tanto tales no tienen historia. Contienen

historia, pero no tienen ninguna".[5] Lo que nos interesa hoy en esta frase es: los conceptos (a) *no tienen historia* porque pertenecen a su época, son nuevos, (b) pero *contienen historias* porque sus estratos sí tienen historia. Estratos, es decir, significados *sedimentados*. Koselleck introduce la noción de "Estratos del tiempo", una metáfora que remite a antiguas formaciones geológicas con dimensiones y duraciones temporales propias, sedimentadas, pero que inciden en la textura de la superficie terrestre a la vista, o sea en el acontecimiento histórico actual (Koselleck, 2001: 35). Los estratos del tiempo son estratos semánticos, pertenecen al pasado, pero pueden actualizarse, y entonces sus efectos se integran al presente, se hacen un lugar en él, como lo producen, al moverse, los estratos geológicos en la superficie terrestre. El concepto, al igual que la historia de las cosas, contiene "lo contemporáneo de lo no contemporáneo o, inversamente, lo no contemporáneo en lo contemporáneo" (Koselleck, 1993: 346):[6] en el concepto contemporáneo se activan estratos pasados o sea, cronológicamente, no contemporáneos. Así, los componentes de cada estructura histórica poseen temporalidades diferentes, pero que pueden coexistir en ella, invalidando de esta manera la alternativa entre sincronía y diacronía (Koselleck, 1993: 123).

"La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo consiste por lo tanto en poder medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal" (Koselleck, 2001: 38). La complejidad temporal tanto del concepto como la del acontecimiento no puede explicarse en un tiempo único y cronológico, natural, sino en la asociación de tiempos, de duraciones diferentes, no naturales, quiere decir, en la asociación de tiempos históricos identificados, definidos y delimitados por su significación.

Esta asociación determina la unicidad de lo que sucede en el cambio. Pero al mismo tiempo, esta unicidad tiene a la recurrencia como premisa. Por ejemplo, "para que un acto único de habla sea comprensible, todo el patrimonio lingüístico ha de permanecer a disposición como algo dado. Los actos únicos de

5 Koselleck, R. (1981). Begriffe als solche haben keine Geschichte. Sie enthalten Geschichte, haben aber keine, retomado en 2006 (p. 374).

6 He modificado ligeramente la versión publicada. En el original: "Alle diese Erfahrungen verwiesen auf Gleichzeitigkeiten von Ungleichzeitigem bzw. umgekehrt auf Ungleichzeitiges zu gleicher Zeit" (Koselleck, 1995: 363).

habla se apoyan por tanto en la recurrencia del lenguaje" (Koselleck, 2001: 38). Estas estructuras recurrentes también se modifican, pero lentamente. El objetivo de una teoría de los tiempos es mantener los dos polos –innovación y repetibilidad– vigentes y articulados puesto que la tensión entre ambos probablemente no podrá ser jamás erradicada. Surgen dos preguntas: si la unicidad tiene como premisa la recurrencia, ¿en qué medida constituye ésta un límite a la innovación?, y ¿cómo se despliega la emancipación del pasado? Nuevamente, debemos distinguir el tiempo histórico del tiempo natural. El "tiempo social" de un acontecimiento se distingue del tiempo natural porque es el lugar de los "efectos durables", que se reconoce por la persistencia de configuraciones que aún conservan trazas del pasado Pero al mismo tiempo ese lugar es el de una "autonomización de la acción" que se aleja de la situación inicial e imprime su marca sobre el tiempo social (Ricœur, 1986: 193-194). El tiempo social de una experiencia la rearticula sin cese con el presente como una segunda vida que es parte de la experiencia y realiza sus estructuras semánticas virtuales: el pasado se vuelve imprevisible porque los agentes ulteriores de la historia lo resemantizan.

Ahora bien, si tanto en la investigación como en la acción política somos conscientes de la determinación y de la epocalidad de las palabras que usamos –las del pasado y las actuales–, esta conciencia puede llevarnos *más allá de los significados sedimentados en el término*. Paralelamente, esta conciencia liberadora implica evitar la autoilusión del grado cero y saber, como dice Ricœur, que "No ocupamos nunca la posición absoluta de innovadores, sino siempre la situación relativa de herederos" (Ricœur, 1996: 400). Sería difícil sobreestimar este aviso en la acción política y en su interpretación en el momento de pensar qué hay –y cómo ir– más allá de la democracia liberal.

Para concluir

¿Dónde se anuda la relación entre la forma histórico-conceptual de abordar el cambio en la historia y el cambio en las ciencias sociales y humanas? En los conceptos fundamentales, patrimonio común de dichas ciencias y que constituyen un plano continuo entre ellas. Todas ellas nacieron en la Modernidad europea mediana y tardía. Pero segmentos enteros de esta modernidad han desaparecido o están modificándose radicalmente. Hace

falta encontrar nuevos conceptos que, en tanto índices, registren las nuevas formas de praxis sociales y que recíprocamente, en tanto factores, las refuercen. En otras palabras, tanto para el investigador como para el docente se trata de anticipar, y no de seguir haciendo únicamente más de lo mismo aun cuando este "más" constituya una mejora de lo mismo.

Bibliografía

BRUNER, OTTO; WERNER CONZE Y REINHART KOSELLECK (eds.) (1990). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, vol. VI.

CHAKRABARTY, DIPESH (2008). *Al Margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.

GADAMER, HANS-GEORG (2012). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

GRONDIN, JEAN (1981). La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique. *Archives de philosophie* 44, reimpreso en Grondin, J. (1993). *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin.

KOSELLECK, REINHART (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós. Traducción de Daniel Innerarity; introducción de Elías Palti.

—— (1995). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

—— (1993). Historia conceptual e historia social y Espacio de experiencia y Horizonte de expectativa. Dos categorías históricas. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Norberto Smilg.

—— (1981). Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung. En *Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung. Tagung der Vereinigung fur Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am* 30/31. Marz: Berlin, Duncker & Humblot, retomado en Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

RICŒUR, PAUL (1996). *Tiempo y Narración*. México: Siglo XXI, Tomo III. Traducción de Agustín Neira.

—— (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.

Hurtado, Diego (2019). De la mecánica de Newton al "imperio de los economistas": el futuro económico de la revolución científica. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 52-77.

RESUMEN

El capítulo esboza una genealogía de algunas ideas dominantes en el imaginario económico neoliberal que son el fundamento epistemológico de un "modelo" de ser humano concebido ad hoc para ser subsumido en un esquema de sociedad de base mecanicista que garantice la centralidad epistémica del mercado, presentado por la mitología económica ortodoxa como "el mayor procesador de información conocido por la humanidad". Luego de cuatro décadas de evolución de neoliberalismo, estas ideas coevolucionan y se tornan constitutivas de dinámicas económicas responsables de crecientes niveles de concentración y desigualdad, así como de la destrucción de las condiciones ambientales para la vida en el planeta. En conjunto, estas tendencias se correlacionan con crecientes capacidades de disciplinamiento y control social asociados a la revolución de las TICS y a imaginarios que tienden a distopías de tipo orwellianas.

Palabras clave: *Revolución científica, Neoliberalismo, TICS, distopía.*

ABSTRACT

The chapter outlines a genealogy of some dominant ideas in the neoliberal economic imaginary that are the epistemological foundation of a "model" of human being conceived ad hoc to be subsumed in a mechanistic-based society scheme that guarantees the epistemic centrality of the market, presented by orthodox economic mythology as "the greatest information processor known to mankind". After four decades of evolution of neoliberalism, these ideas co-evolve and become constitutive of economic dynamics responsible for increasing levels of concentration and inequality, as well as the destruction of environmental conditions for life on the planet. Together, these trends correlate with increasing social discipline and control capabilities associated with the ict revolution and with an imaginary that tend to an Orwellian-type dystopia.

Key words: *Scientific revolution, Neoliberalism, icts, dystopia.*

De la mecánica de Newton al "imperio de los economistas"

El futuro económico de la revolución científica

Diego Hurtado[1]

En realidad, hay dos especies de utopías:
las utopías proletarias socialistas que gozan de la propiedad
de no realizarse nunca, y las utopías capitalistas que,
desgraciadamente, tienden a realizarse con mucha frecuencia.
Michel Foucault (1990 [1978]: 124)

Nuestra tesis es que la idea de un mercado auto-regulable
implica una rígida utopía. Tal institución no podría existir durante
un período de tiempo sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad;
destruiría físicamente al hombre y transformaría su entorno en un desierto.
Karl Polanyi (2001 [1944]: 3)

Introducción

Nos proponemos esbozar una genealogía de algunas ideas dominantes en el imaginario económico neoliberal que son el fundamento epistemológico de un "modelo" de ser humano –como sujeto emisor de preferencias y elecciones– concebido *ad hoc* para ser subsumido en un esquema de sociedad de base mecanicista que garantice la centralidad epistémica –su factibilidad, su "buen" funcionamiento– del mercado, presentado como "el mayor procesador de información conocido por la humanidad", según la mitología económica ortodoxa (Mirowski y Nik-Khah, 2017: 7).

Luego de cuatro décadas de evolución de neoliberalismo, estas ideas coevolucionan y son constitutivas de dinámicas económicas responsables de crecientes niveles de concentración y desigualdad, y de la destrucción de las condiciones ambientales para la vida en el planeta, tendencias que se correlacionan,

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

en conjunto, con crecientes capacidades de disciplinamiento y control social asociados a la revolución de las TICs y a imaginarios que tienden a distopías de tipo orwellianas.

Presentamos un diagrama de argumento que intenta conectar, por un lado, los procesos de mecanización y matematización de la naturaleza que se inician en los siglos XVI y XVII –con raíces ontológicas, epistemológicas y metodológicas en el dualismo cartesiano y el modelo newtoniano de ciencia– y, por otro lado, el estatus conceptual hegemónico que logra ocupar la noción de *información* en la economía neoclásica, como estrategia político-cognitiva capaz de dotar de legitimidad científica y base operacional a los postulados teóricos basados en nociones como *preferencia* o *elección*, estrategia que tuvo como condición de posibilidad la revolución de las TICs.

Por razones de espacio, este texto no pretende ser explicativo. En todo caso, intenta sugerir algunas asociaciones que pueden ayudar a entender: i) las raíces mecanicistas cartesianas y newtonianas de la economía neoclásica; y ii) cómo lo que hoy representa el *mainstream* del pensamiento económico coevolucionó con los desarrollos que derivaron en la revolución de las TICs, a comienzos de la década de 1970,[2] como condición de posibilidad para imbricarse con –y proveer legitimidad científica a– un proyecto político que no cesa de producir pobreza, desigualdad y desastre ambiental.

Valores epistémicos del programa newtoniano

En los siglos XVI y XVII, en una pequeña región de Europa emerge una nueva práctica de producción de conocimiento sobre la naturaleza que acompañará el surgimiento del capitalismo y el proceso de expansión colonial europea. Historiadores como Alexandre Koyré (1939) o Thomas Kuhn (1957) caracterizaron como "revolución científica" y "cambio de cosmovisión" este proceso de raíces pitagóricas, herméticas, neoplatónicas y

2 Si bien no vamos a desarrollar este punto, señalemos que componentes centrales del proyecto, como el desarrollo de una teoría abstracta de la decisión, fueron en ee.uu. el producto de la asociación de la academia con el sector militar: "Si uno busca en una base de datos en línea, como jstor, artículos de la década de 1950 que tengan que ver con la toma de decisiones, es probable que se encuentre, con más del 90% de probabilidad, que el autor de la pieza fue patrocinado al menos parcialmente por ONR o rand" (Heyck, 2012: 110). Es esta cita, Onr se refiere a la Oficina de Investigación Naval y rand a uno de los más famosos y activos *think tanks* militares al final de la Segunda Guerra Mundial.

arquimedianas, entre otras tradiciones convergentes.[3] Para algunos historiadores, la emergencia de esta nueva práctica es una evidencia crucial de la supremacía cultural, política y económica europea. En su estudio clásico sobre historia de la ciencia en China, explica Joseph Needham (1969: 176):

> Preguntar por qué la ciencia y la tecnología modernas se desarrollaron en nuestra sociedad (Europa) y no en China es lo mismo que preguntarse por qué el capitalismo no surgió en China, por qué no hubo Renacimiento, no hubo Reforma, ni ninguno de esos fenómenos cruciales de este gran período de transición de los siglos XV al XVIII.[4]

Los rasgos epistemológicos más originales de la revolución científica, concebida como transformación tectónica de los imaginarios ontológicos, epistemológicos y metodológicos de la filosofía natural europea fueron: (i) la geometrización del tiempo y el espacio; (ii) la reducción cartesiana del universo a materia, movimiento y leyes; (iii) la conformación de una nueva noción de experiencia que incorpora la noción de experimento asociada al uso de instrumentos –el factor técnico– como mediación necesaria para la producción del hecho científico y, por lo tanto, a la integración –y resignificación– del mundo de los artesanos; y (iv) la conformación de la escena "pública" del experimento como el lugar de la producción social de objetividad –con sus tecnologías materiales, discursivas y sociales– asociada a la conformación de las primeras academias y sociedades científicas (Shapin y Schaffer, 1985; Shapin, 1990, 1996; Smith, 2004).

El punto de llegada de la revolución científica que juega como punto de convergencia –y, podríamos decir, rito de pasaje– es la síntesis deslumbrante que presenta Isaac Newton en *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (*1687), que marca el inicio del programa de reducción mecánica y matemática del mundo natural a espacio infinito, gravedad, materia, movimiento y leyes.[5] El futuro del conocimiento sobre la naturaleza concebido o

3 Para una revisión exhaustiva de la noción de "revolución científica" como categoría historiográfica, ver Cohen (1994).

4 Hay estudios que contradicen a Needham. Ver, por ejemplo, Dussel (2014: 89): "Aunque es un capítulo histórico desconocido, el capitalismo industrial nació en China, en el valle de Yangze antes que en las islas británicas".

5 Si bien nuestro empleo de la noción de *programa* resuena con la concepción de Imre Lakatos (1978: 48-49), lo utilizamos aquí en un sentido bastante más amplio para caracterizar un núcleo

imaginado por las elites cultas europeas de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII se orienta hacia lo que Eduard J. Dijksterhuis, (1961 [1959]) caracterizó como programa de "mecanización de la imagen del mundo". Según Prigogine y Stengers (1984: 76): "Es la ciencia de Newton, el nuevo Moisés a quien se revela la verdad del mundo; es una ciencia revelada que parece ajena a cualquier contexto social o histórico que la identifique como resultado de la actividad de la sociedad humana" (itálica en el original).

Ahora bien, este programa de reducción del mundo a máquina no solo es acompañado por un proceso de instrumentalización de la actividad científica –el diseño y uso de instrumentos de creciente complejidad y sensibilidad–, sino que está imbricado con una estrategia cognitiva que "dominó vastas cosmologías y cronologías, involucrando alturas de mareas, longitudes de péndulos, posiciones de cometas y satélites, historias de marineros y misioneros, viajantes y mercenarios" (Schaffer, 2009: 244-245), trama que a su vez requiere de condiciones de posibilidad del tipo de lo que Bayly (2000) llama "el orden de la información" (information order) desplegado por el imperio británico y a las prácticas de clasificación que son condición de posibilidad de lo que Pratt (2008: 15) caracteriza como "la 'conciencia planetaria' de Europa".[6] Es decir, el modo de interrogación de –e incidencia sobre– la naturaleza que emerge de la representación newtoniana no solo requiere de telescopios, bombas de vacío, termómetros, péndulos, planos inclinados, higrómetros, etc.; también necesita del despliegue expansionista de las redes comerciales del imperio, de la emergencia y funcionamiento de "los sistemas de acumulación de hechos y mercancías de largo alcance", que fueron "aspectos decisivos del orden de la información de la modernidad temprana" y que compusieron "los sistemas de información de la filosofía natural moderna temprana" (Schaffer, 2009: 244-245).[7]

Durante los siglos siguientes, la "proeza" de Newton debe ser reproducida y expandida a los distintos órdenes de los

---

de asunciones básicas, que hemos delimitado a través de la noción de valores epistémicos, que persiste a lo largo del tiempo, que atraviesa las fronteras disciplinarias y que funciona a modo de guía heurística.

6 Sobre este punto no pueden dejar de mencionarse a Jacob y Stewart (2004) y los matices que introduce Foucault (2005 [1966]: 63) a través de la *mathesis* como "ciencia general del orden".

7 A Schaffer (2009: 245) también le interesa invocar algunas afirmaciones realizadas por el historiador de la ciencia soviético Boris Hessen, que "inició el proyecto de analizar el libro final de *Principia Mathematica* en términos de su relación con la navegación y el comercio".

fenómenos naturales y, en los límites difusos entre la metáfora y el conocimiento operacional, también de la vida humana y de la sociedad. Así, no solo Buffon y Linneo se disputaron el título de "el Newton de la historia natural"; o Antoine Lavoisier fue llamado "el Newton de la química"; o el barón Jean Joseph Fourier, en su *Théorie analytique de la chaleur* (1922), comparó la universalidad de su teoría del calor a la gravedad de Newton –"El calor, como la gravedad, penetra cada sustancia del universo, sus rayos ocupan cada porción del espacio"–; o, en geología, Charles Lyell, argumentó que su estrategia era newtoniana; etc. Desde el siglo XIX, un proceso paralelo acompañó la conformación, institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales.[8]

Ahora bien, los valores epistémicos que subyacen y orientan a la ciencia moderna y su programa de mecanización y matematización de la naturaleza, es decir, los rasgos que se exigen a los productos de su actividad epistémica –desde la ontología hasta las explicaciones, teorías o modelos– son: simplicidad, regularidad (ley), precisión, cuantificación (matematización), linealidad, predictibilidad. La noción de racionalidad que será constitutiva de la modernidad se fundará sobre estos valores. ¿Y la complejidad que nos rodea? Descartes recomienda en las *Reglas para la dirección del espíritu* (c. 1628) el camino analítico-sintético, dado que la naturaleza es simple y lo que aparece complejo es suma o yuxtaposición de partes o componentes simples.

Que la naturaleza sea simple, homogénea, repetible, cuantificable, lineal y predecible no se demuestra, no es un resultado de la observación, de la experimentación, o la medición. Thomas Kuhn (1996 [1962]) explica que se trata de supuestos (o compromisos) metafísicos o presuposiciones metateóricas que comienzan a ganar legitimidad y protagonismo en los siglos XVI y XVII.[9] Ahora bien, el programa de mecanización y matematización de la imagen del mundo fue enormemente exitoso en las ciencias naturales, mostrando su eficacia en la explicación matemática y mecánica de numerosos fenómenos: el movimiento de cuerpos discretos, la dinámica de los fluidos, el sonido, el calor, la electricidad, el magnetismo, la luz. Incluso, cuando

8 Existe numerosa bibliografía sobre este punto. Distintos aspectos de esta cuestión pueden verse en Porter y Ross (2008).

9 En esta misma dirección, Paul Feyerabend (2009 [1975]: 76) argumenta que *"Galileo inventa una [noción de] experiencia que contiene ingredientes metafísicos"* (itálicas en el original).

Heisenberg y Bohr –a pesar de los deseos de Einstein– encontraron un cubilete en las manos del Creador, resultó que el azar que rige el mundo atómico y subatómico era domesticable a través de la estadística. Es decir, el mundo de las partículas elementales, si bien profusamente antiintuitivo, también era racional y predecible. Incluso, la química, la biología molecular, la genética y las neurociencias avanzan en el programa de reducción de sus objetos de estudio a los valores epistémicos de las ciencias newtonianas, es decir, avanzan en el intento de "explicar los fenómenos develando mecanismos" (Piccinini, 2018: 440).

Tecnología y disciplinamiento

Sin embargo, aspectos relevantes de las agendas de producción de conocimiento se resisten, parecen complejos, no simples o reducibles a partes simples, y la mayor parte de la experiencia de los seres humanos no parece predecible. El biólogo evolucionista, paleontólogo y geólogo Stephen J. Gould, enfrentado a la complejidad inefable evidente en la evolución de los seres vivos y en las irregularidades de los fenómenos geológicos (Gould, 1998: 25, 132) habla del "barullo de los objetos naturales" y califica la realidad de "jungla aleatoria y sin sentido de sucesos sin significado, sin norte, nada más que una maldita cosa tras otra". El camino de la evolución, sostiene Gould (1995: 325-326), ha sido un proceso "asombrosamente improbable" y "completamente impredecible". Desde esta perspectiva, las disciplinas como la cosmología, la geología, la paleontología, la biología evolutiva o la arqueología, se proponen indagar eventos del pasado con el objetivo de intentar su reconstrucción, se estructuran alrededor de la cronología y la narración interpretativa y su objetivo es explicar hechos únicos, irrepetibles y complejos. Como consecuencia, estas disciplinas históricas representan una zona de conflictos crónicos con los valores epistémicos que guían a las ciencias newtonianas.[10]

Otro contrapunto con las ciencias newtonianas, desde la década de 1970, son las llamadas ciencias de la complejidad, que buscan imponerse como una perspectiva superadora de los límites

10 Este conflicto se puso de manifiesto, por ejemplo, en los estudios sobre el surgimiento de la ciencia moderna y la discusión del lugar de la historia natural en la "revolución científica". Ver, por ejemplo, Ashworth (1990).

del programa newtoniano. Los estudios sobre dinámica no lineal, estructuras disipativas y termodinámica alejada del equilibrio o teoría del caos determinista son parte de lo que se propone como un nuevo paradigma alternativo, que se inicia a partir del reconocimiento de sistemas y procesos de niveles de complejidad ignorados –podríamos decir metodológicamente invisibilizados– que, al modificar los valores epistémicos subyacentes a la noción de cientificidad, ampliarían el horizonte ontológico, epistemológico y metodológico intrínsecos al programa newtoniano.[11]

En este punto, podríamos pensar que el éxito del programa de mecanización y matematización, al margen de su pretensión de universalidad, se restringe a ciertas porciones de la naturaleza. Podríamos decir, incluso, que la estrategia de la ciencia newtoniana ha sido "identificar" y "recortar" de la naturaleza aquellos aspectos o subsistemas que podemos asumir que son simples, regulares, matematizables, lineales y predecibles, y llamar "naturaleza" a esa porción restringida de la naturaleza. ¿Y el resto? A aquellas porciones de la naturaleza no asimilables (o reducibles) a estrategias explicativas basadas en los valores epistémicos del programa newtoniano se les puede reconocer, en todo caso, un estatus de cientificidad de menor relevancia a la espera del progreso que finalmente las alcanzará.

Pero, entonces, ¿cuál es la fuente que valida el estatus de la ciencia newtoniana? Es decir, ¿cuál es el "valor agregado" que aporta un instrumento cognitivo capaz de distinguir las porciones de la naturaleza matematizables y mecanizables de las que (todavía) no lo son? La respuesta, si se acepta, es sencilla: su capacidad para producir eficacia técnica. Es de la porción de la naturaleza asimilable a los valores epistémicos de la ciencia newtoniana de donde puede extraerse buena parte de lo que hoy llamamos *tecnología basada en ciencia*.[12] Pero también, a partir de senderos culturales densos, la "ciencia mecánica" que emerge de la revolución científica, explica Margaret Jacob (1997: 105), abrió una brecha que favoreció e impulsó el mundo

11 Sobre ciencias de la complejidad, puede verse Kauffman (1995). Escapa a los fines de este capítulo discutir si algunos componentes de las ciencias de la complejidad no pueden ser considerados como parte del programa newtoniano.

12 Con referencia a los ríos de tinta sobre el problema de la relación entre ciencia y tecnología, digamos que Derek de Solla Price, en 1965, se refería a la ciencia y la tecnología como actividades relativamente independientes pero que interactúan estrechamente. Asumimos en este texto que la ciencia y la tecnología son formas de cultura que integran una trama simbiótica de relaciones, "una interacción débil y mutualmente beneficiosa". Ver, por ejemplo, Gremmen (2009: 75).

de la técnica a través de metáforas y representaciones –y, en ocasiones, también de capacidad de cálculo– que dieron cohesión cultural, sustento y verosimilitud a la visión mecánica que emerge del programa newtoniano:

> Lo que falta en la historia de la industrialización temprana hasta la fecha es algún paradigma cultural convincente –un conjunto de valores, experiencias y patrones de conocimiento reconocibles asumidos por actores sociales clave– que ofrezca una visión de la formación de la mentalidad industrial de finales del siglo XVIII.

La "mentalidad industrial" aludida por esta historiadora –en relación con "las figuras claves del lado cultural de la historia" de la revolución industrial, representada en el "ingeniero civil o mecánico británico del siglo XVIII, una figura apenas profesional, a menudo autodidacta"– abreva en el paradigma newtoniano: "La cultura científica anclada en torno a la síntesis newtoniana proporcionó el vocabulario práctico y cada vez más accesible" (Jacob, 1997: 106).

Si aproximamos la noción de tecnología como el producto de las prácticas de disciplinamiento de la naturaleza –que luego puede ser extendida al disciplinamiento de la sociedad– orientadas a la reproducción del orden capitalista, es decir, como las prácticas de producción de conocimiento y/o construcción de artefactos, sistemas o entornos predecibles y/o controlables, para los fines de este trabajo es suficiente señalar que en los valores epistémicos de la ciencia newtoniana se codifican las condiciones de posibilidad para una modalidad de disciplinamiento. Un péndulo, un jardín botánico, un barco del siglo XVIII, el telégrafo, una vacuna, un torno de control numérico, un microchip, o un misil balístico pueden interpretarse como productos de naturaleza disciplinada (en distintos grados), es decir, naturaleza predecible y controlable.

Pero, ¿por qué o para qué disciplinar a la naturaleza? Desde una mirada internalista de la ciencia se suele hablar del orden newtoniano en términos de belleza, armonía o simetría y la motivación que impulsa a develarlo suele fundarse en la curiosidad; es decir, la ciencia sería una "aventura del pensamiento". El físico y divulgador italiano Carlo Rovelli (2014) sostiene en la primera lección de su *best seller Sette brevi lezioni di fisica* que la recompensa de saber apreciar la abstracción de las teorías físicas es "la pura belleza, y nuevos ojos para ver el mundo".

Ahora bien, el encanto se rompe en la séptima lección, cuando el físico italiano confiesa su escepticismo con respecto a que la humanidad pueda resolver los "brutales cambios que hemos desencadenado en el clima y en el medio ambiente". En todo caso, la belleza de una teoría física no es lo mismo que la belleza de una sinfonía o un poema.

Desde la perspectiva de la historia económica la respuesta es otra: el capitalismo es una forma de organizar la naturaleza y su disciplinamiento es condición de posibilidad para impulsar la creación de valor –a ritmo creciente a tasa compuesta– y el proceso de acumulación sin fin. En esta clave, David Harvey (2014: 247) explica: "El pensamiento cartesiano construye erróneamente el capital y la naturaleza como dos entidades separadas en interacción causal entre sí y luego agrava este error al imaginar que uno domina al (o, en el caso de la naturaleza, 'se venga' del) otro". Para el geógrafo marxista, la forma alternativa correcta supone considerar al capital como "un sistema ecológico en funcionamiento y en evolución en el que tanto la naturaleza como el capital se producen y reproducen constantemente". En esta misma dirección, integrando naturaleza y sociedad en una unidad dialéctica, Jason Moore (2015: 194) sostiene:

> (…) la familia de procesos a través de los cuales los estados y los capitalistas mapean, identifican, cuantifican, miden y codifican las naturalezas humanas y extrahumanas al servicio de la acumulación de capital (…) es inmanente a la ley de valor del capitalismo; es directamente constitutivo de aquellas relaciones que nutren y sostienen la autoexpansión a largo plazo del capital, cuya sustancia es el trabajo social abstracto.

Podríamos concluir que los valores epistémicos de la ciencia newtoniana aportan una guía heurística para identificar y recortar porciones de la naturaleza susceptibles de ser disciplinables en distintos grados. La presencia ubicua de componentes tácitos en el mundo de la tecnología no es un obstáculo sino una motivación.[13] Son justamente los componentes no codificables los que guían parte de la investigación científica hacia el avance de la codificación teórica: las formas eficaces de disciplinamiento que hoy no están codificadas serán codificadas

13 Sobre la centralidad del componente tácito, puede verse Collins (2010).

más tarde o más temprano por la actividad científica, sostiene el imaginario newtoniano.

Los cuestionamientos al paradigma reduccionista newtoniano desde las ciencias de la vida, el marxismo, el ambientalismo o las ciencias de la complejidad, para citar algunos núcleos cognitivos de resistencia, no alteran la influencia material concreta y la actual vigencia del programa de mecanización y matematización.[14]

En síntesis, los elementos constitutivos del programa de mecanización y matematización de la naturaleza, evolucionando desde su consolidación como patrón de cientificidad hacia su transformación en matriz de racionalidad, llegan hasta el presente, aunque la adhesión a estos criterios en ciencias sociales suele estar asociada a posiciones políticas conservadoras. Una forma operativa de identificar la presencia de este imaginario-guía, que evoluciona desde el siglo XVII y gana creciente enraizamiento en distintos ámbitos de la vida económica y social, es identificar en los presupuestos que acepta una comunidad de practicantes la presencia de lo que hemos llamado "valores epistémicos". Es decir, desde el punto de vista ontológico, ¿qué rasgos se exigen *a priori* a los objetos de estudio?; desde el punto de vista metodológico, ¿qué procedimientos se aceptan como definitorios de una práctica de producción de conocimiento rigurosa?; desde el punto de vista epistemológico, ¿qué productos acepta una comunidad de practicantes como una buena teoría, una explicación adecuada, o una descripción ajustada?

La economía neoclásica y la máquina de Turing

En *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), el economista Joseph Schumpeter sostiene que la actitud racional fue forzada por la necesidad económica. Y explica que "es muy significativo que la moderna ciencia matemático-experimental se desarrolló (…) con el proceso social usualmente aludido como Surgimiento del Capitalismo" (Schumpeter, 1942: 124). Es decir, la racionalidad científica sería un subproducto de la "mentalidad económica", que da cuenta de las dinámicas inherentes al modo de

14 Para una actualización de la evolución de ideas, enfoques y epistemologías mecanicistas, puede verse: Glennan (2017); Glennan y Illari (2018).

producción capitalista, especialmente visible en la evolución de "la 'racionalización' capitalista del proceso de trabajo" (Coriat, 2011 [1979]: 39): la división del trabajo; el maquinismo y la mecanización del trabajo; la organización racional del trabajo o taylorismo; el fordismo y la cadena de montaje; el toyotismo y la modalidad *just in time*.

Si aceptamos el postulado de Schumpeter y asumimos que capitalismo y programa newtoniano son connaturales y coevolucionan,–como de manera polémica y pionera propuso el físico e historiador de la ciencia soviético Boris Hessen (1971 [1931])–, entonces podemos asumir que los valores epistémicos que definen la ciencia newtoniana se infieren del tipo de conocimiento acerca de la naturaleza que emerge y cobra sentido en el despliegue y reproducción del orden capitalista.

Ahora bien, desde su nacimiento, como era de esperar, las ciencias sociales fueron campo de batalla en la disputa por la aceptación total o parcial o por el franco rechazo de los valores epistémicos de la ciencia newtoniana en el intento de estabilizar una respuesta a la pregunta "¿qué cosas son (o deberían ser) las ciencias sociales?". La empresa newtoniana extrapolada a las ciencias sociales, desde una perspectiva foucaultiana simplificada, se podría expresar así: la condición de posibilidad para la emergencia de las ciencias sociales es el surgimiento de dispositivos de disciplinamiento. Es decir, el disciplinamiento entendido como normalización de los comportamientos, domesticación de las conductas, exclusión de los imprevistos o las anomalías son condiciones de posibilidad para la emergencia de una práctica de producción de conocimiento social de tipo-newtoniana –por lo menos en su aspiración a la legalidad, la predictibilidad y el control– en el ámbito social. La fábrica, la prisión, el hospital psiquiátrico, el convento, la escuela, el cuartel, entre los dispositivos institucionales más visibles, cuenta Foucault (1990 [1978]: 122-123), se encargaron de avanzar en la creación de condiciones de posibilidad.

En síntesis, dos puntos centrales de nuestro argumento: i) desde una perspectiva histórica, el programa newtoniano instala una flecha temporal definida por el diseño de estrategias analíticas y formas de abstracción que hagan posible abordar crecientes grados de complejidad; es decir, el programa newtoniano avanza desde lo simple hacia lo complejo perfeccionando metodologías y estrategias coordinadas con las prácticas de disciplinamiento de la naturaleza y de la sociedad; y ii) en esta

trayectoria, el intento de definir el estatus de cientificidad de las ciencias sociales a partir de su asimilación de los valores epistémicos newtonianos introduce un componente iterativo entre lo descriptivo y lo normativo que podríamos caracterizar como construcción político-epistemológica del sujeto.

En cuanto a la flecha temporal, desde los modelos mecánicos y matemáticos del cielo, de los cuerpos en flotación, la caída libre y el péndulo hasta las teoría y modelos para el calor, las ondas electromagnéticas o los sistemas atómicos y subatómicos, pasando por teorías y modelos en química molecular y genética, hasta el uso de estadística y ecuaciones diferenciales en ciencias sociales, el programa newtoniano fue perfeccionando y sofisticando las metáforas mecánicas y los instrumentos matemáticos. Incluso, la iteración entre diseño de teorías o modelos que hacen posible concebir instrumentos que, a su vez, hacen posible concebir nuevas teorías o modelos parece una dinámica fértil en la meta definida por la eficacia técnica. Un ejemplo muy estudiado de esta dinámica se manifiesta en la trayectoria de los aceleradores de partículas. Más compleja se torna esta cuestión en las ciencias sociales, donde teorías y modelos inspiran tecnologías que inspiran prácticas de disciplinamiento que, a su vez, inspiran nuevas teorías y modelos que inspiran nuevas tecnologías que inspiran nuevas prácticas de disciplinamiento que… El enfoque newtoniano en economía, que diseña una forma restringida de sujeto a medida del uso de información que es procesada por las TICs –tema que es parte del núcleo de interés de este artículo– parece un buen ejemplo de esta última iteración.

En cuanto a la construcción político-epistemológica del sujeto, supone que el punto de partida de las ciencias sociales es el estudio de sistemas y procesos de un grado de complejidad mayor que los sistemas y procesos naturales, difíciles de compatibilizar *a priori* con los valores epistémicos de la ciencia newtoniana. En este sentido, nos interesa enfocar la contorsión que tiene lugar en la economía a través de la revolución marginalista encarnada en la tríada Walras, Jevons y Menger y en la "síntesis" de Alfred Marshall (1870-1890). El marginalismo abandona las teorías del valor basadas en el tiempo de trabajo (como ocurre en Ricardo y en Marx) y construye una nueva noción subjetiva de valor a partir del concepto "utilidad". La utilidad, a su vez, está fundada en los individuos y sus preferencias. Según Menger, "(…) el valor no es nada inherente a los bienes, no es propiedad de ellos, sino simplemente la importancia que primero atribuimos a la satisfacción

de nuestras necesidades" (Menger, 2007 [1871]: 116). Y, en paralelo, el proceso de construcción del paradigma marginalista será acompañado por el desarrollo de tecnologías sociales –el lado oscuro de la construcción de la hegemonía neoclásica– que buscan domesticar y orientar las preferencias y elecciones, es decir, que se proponen disciplinar a los sujetos para transformarlos en predecibles y controlables. Es decir, llamamos *construcción político-epistemológica del sujeto* a la producción del tipo de sujeto adecuado para ser objeto de estudio de una economía concebida como ciencia de tipo newtoniana.

A pesar del salto al individualismo metodológico del marginalismo, la aspiración a la semejanza epistémica con la física fue un principio guía desde los inicios de la economía neoclásica. Sin embargo, uno de los problemas que enfrenta esta aspiración es la posibilidad de medir la utilidad. Dice Philip Mirowski (1988: 271):

> Estos defensores de una economía científica nunca llegaron más lejos que las semejanzas superficiales con la ciencia, porque nunca entendieron realmente cómo emular el comportamiento característico de los físicos (…). El programa de investigación neoclásica hizo un avance extremadamente lento hacia la economía profesional en el período de aproximadamente 1880 a 1930.

Ahora bien, esta situación de carencia de legitimidad científica comienza a cambiar en la década de 1930, con el inicio de los trabajos de Alan Turing sobre inteligencia artificial y computación. Turing publica un artículo hoy célebre titulado "Sobre los números computables, con una aplicación al problema de la decisión" (1936). Esta publicación –fundacional del mundo de las TICs– presenta el principio de las máquinas de computación abstracta que fueron llamadas "máquinas de Turing" (Copeland, 2004: 5-6).

La máquina de Turing define operaciones básicas o atómicas simples –borrar, imprimir, mover y cambiar– y desagrega cualquier operación compleja en una combinación de grandes cantidades de acciones básicas simples.[15] La complejidad de

15 Una máquina de Turing consiste en un escáner y una cinta de memoria ilimitada que se mueve hacia adelante y hacia atrás delante del escáner. La cinta está dividida en cuadrados. Cada cuadrado puede estar en blanco o puede llevar un solo símbolo: "0" o "1", por ejemplo. El escáner solo puede examinar un cuadrado de la cinta a la vez (el "cuadrado escaneado"). El escáner contiene mecanismos que le permiten borrar el símbolo en el cuadrado escaneado,

la operación se recupera encadenando grandes números de acciones básicas simples (Copeland, 2004: 7). Es decir, en la máquina de Turing está implícito el principio cartesiano: cualquier proceso computable complejo es una yuxtaposición de subprocesos computables simples.[16]

Un punto crucial es que la máquina de Turing, sus instrucciones o algoritmos, no manipulan conocimiento, sino información: mientras que el conocimiento está anclado en los individuos o grupos de individuos, la información puede circular libremente; mientras que el conocimiento resulta disputable y cambiante, la información es autónoma de los problemas del significado.[17] La máquina de Turing trabaja con información computable. Esta centralidad de la noción de información va a ser constitutiva de la pretensión de cientificidad, con estatus de ciencia natural, de la economía neoclásica en los orígenes del pensamiento neoliberal, durante la década de 1930. Claro que este objetivo es válido en la medida en que se pueda "describir" el comportamiento de los sujetos a partir de variables computables.

Cambio tecnológico y ciencias sociales

Podemos consolidar esta perspectiva apelando al modelo de cambio tecnológico de Christopher Freeman y Carlota Pérez con el objeto de comprender las modalidades concebidas por algunas trayectorias de producción de conocimiento social que se proponen asimilar los valores epistémicos del programa newtoniano y, en paralelo, avanzar en las prácticas de disciplinamiento y control. Este modelo de cambio tecnológico se enfoca

---

imprimir un símbolo en el cuadrado escaneado y mover la cinta hacia la izquierda o la derecha, un cuadrado a la vez. Además de estas operaciones, el escáner puede modificar lo que Turing llama su "m-configuración". En la jerga moderna de la máquina de Turing, es habitual utilizar el término "estado" en lugar de "m-configuración". Un dispositivo dentro del escáner es capaz de adoptar varios estados diferentes (m-configuraciones), y el escáner puede alterar el estado de este dispositivo cuando sea necesario. El dispositivo puede ser conceptualizado como un dial con un número (finito) de posiciones, etiquetadas como "a", "b", "c", etc. Cada una de estas posiciones cuenta como una m-configuración o estado, y cambiar la m-configuración-m equivale a desplazar el puntero del dial de una posición etiquetada a otra. Este dispositivo funciona como una memoria simple. Como dice Turing, "modificando su m-configuración, la máquina puede recordar efectivamente algunos de los símbolos que 'ha visto' (escaneado) previamente". Las operaciones que se acaban de describir (borrar, imprimir, mover y cambiar de estado) son las operaciones básicas (o atómicas) de la máquina de Turing (Copeland, 2004: 7).

16 La vinculación entre los mecanismos y las máquinas de Turing, ver Piccinini (2018: 436-437).

17 Para un estudio sobre información puede verse Hidalgo (2015).

en las economías centrales y asume que, desde la revolución industrial, desencadenada a finales del siglo XVIII, tuvieron lugar cinco revoluciones tecnológicas. Cada revolución ocurre aproximadamente cada medio siglo y son sucedidas por el despliegue de "paradigmas tecno-económicos", que presentan estructuras isomorfas caracterizadas por una curva de aprendizaje que puede ser segmentada en una secuencia de estadios: irrupción de la novedad tecnológica (conjunto de innovaciones radicales); frenesí y burbuja financiera; colapso y punto de inflexión; edad de oro que muestra la mejor cara del capitalismo; madurez y pérdida de dinamismo acompañados de turbulencia social y malestar político (Pérez, 2002).

Las dos principales virtudes de este modelo de cambio tecnológico son: I) que intenta incorporar la dinámica de las burbujas financieras; y II) que esboza la complejidad de las transformaciones institucionales, organizacionales y culturales que ocurren en las economías centrales como componentes constitutivos de los ciclos globales de cambio tecnológico y surgimiento de nuevos paradigmas tecno-económicos (Pérez, 2002; 2007). Como la secuencia de revoluciones tecnológicas ocurre a medida que la economía mundial crece a tasa compuesta, la representación de los ciclos debe ser pensada, no como recurrencia periódica circular, sino como una espiral en expansión.

Ahora bien, desde la fase de irrupción, explica Pérez (2002: 7, 15, 153), el nuevo paradigma tecno-económico coevoluciona con un proceso de construcción de un nuevo "sentido común" que "desencadena una profunda transformación en 'la manera de hacer las cosas' en toda la economía y más allá", esto es, "cambios radicales en los patrones de producción, organización, gerenciamiento, comunicación, transporte y consumo". Como ejemplo familiar, puede tomarse la cuarta revolución tecnológica, que inicia "la era del petróleo, el automóvil y la producción en masa". Desencadenada a comienzos del siglo XX, con epicentro en EE.UU. y Alemania –y luego difundiéndose a otros países de Europa–, esta revolución tecnológica –que presenta como hito inicial más visible el lanzamiento al mercado del Ford T en 1908– impulsa, entre otros muchos cambios, una reorganización de los procesos de trabajo.

Así como la contribución de la "organización científica del trabajo" del taylorismo, a comienzos del siglo XX, fue "[d]oblegar al obrero de oficio, 'liberar' al proceso de trabajo del poder que éste [el obrero] ejerce sobre él [el trabajo] para instalar en su

lugar la ley y la norma patronales", explica Coriat (2011 [1979]: 24, 39), el desarrollo del sector pesado de la industria y de la química, junto con "la carnicería imperialista de 1914, a través de formidables destrucciones, deja libre el camino para la 'racionalización' capitalista del proceso de trabajo". Así, en cuanto a lo que hemos llamado construcción político-epistemológica del sujeto, el momento que coincide con la cuarta revolución tecnológica, según Coriat (2011 [1979]: 24, 39, 57), marca "el principio de cooperación entre expertos de formación universitaria (sociólogos, psicólogos, psicotécnicos, etc.) y hombres de negocios". Ford instala un "departamento de sociología" y un cuerpo de inspectores y controladores que investigan los hogares obreros y los lugares que estos frecuentan para entender "*de qué manera se gastan el salario*" (itálicas en el original).[18]

Lo que nos interesa remarcar es, como puede inferirse de este ejemplo, que las sucesivas revoluciones tecnológicas suponen saltos cualitativos hacia grados de mayor complejidad organizacional de los mundos de las finanzas, la producción, el trabajo y el consumo, así como la correlativa coevolución de grados crecientes de disciplinamiento de la naturaleza y de la sociedad en el espiral capitalista de acumulación sin fin.

En este mismo sentido se puede comprender el protagonismo que en la posguerra gana la "teoría de la toma de decisiones", que pone el foco en el último reducto de la libertad –por lo menos desde la perspectiva de lo que se propone aprehender la teoría económica–, con el propósito de avanzar en la predictibilidad y el control.[19] Heyck (2012: 99-100) sintetiza un postulado clave: "En esta visión, los humanos somos criaturas limitadas, animales, no dioses, y somos, fundamentalmente, electores [*choosers*]. No estamos definidos por nuestros cuerpos, nuestras almas, nuestras experiencias, nuestras esperanzas o nuestros sueños. Estamos definidos por nuestras elecciones". Cuenta este autor

18 Aclaremos que en las economías no centrales no se desencadena la compleja trama de transformaciones que incluyen los procesos descritos por el modelo de Freeman-Pérez. Por lo tanto, el despliegue de un nuevo ciclo económico basado en las dinámicas de las revoluciones tecnológicas solo tiene lugar en las economías centrales. Las economías no centrales se integran de forma subordinada a estas dinámicas, como "entorno" –en el sentido de la teoría de los sistemas complejos– subsumible a través de prácticas coloniales, neocoloniales u otras formas de subordinación geopolítica que acompañan a la división internacional del trabajo, formas de inversión extranjera directa y, desde el inicio del proyecto de globalización neoliberal, de la llamada "nueva división internacional del trabajo" y la conformación de cadenas globales de valor. Ver, por ejemplo, Smith (2017).

19 Una presentación comprehensiva puede verse en Sen (2004).

que la respuesta propuesta por muchos científicos sociales de la posguerra fue "una mezcla novedosa de pesimismo sobre el alcance y la calidad de la razón humana y el optimismo sobre el poder de *los mecanismos sociales y técnicos para producir elecciones racionales*" (itálicas nuestras).

Ahora bien, mientras que es posible asumir que, hasta la cuarta revolución tecnológica, las prácticas de disciplinamiento se centraron en los procesos de producción y trabajo, el marginalismo desplazó el foco hacia la teorización del ser humano como sujeto de preferencias y elecciones. En retrospectiva, parece claro que, al margen de la retórica altisonante sobre libertad y democracia, esta perspectiva económica se interesará por el ser humano como sujeto de consumo. En esta dirección, la definición de economía de Lionel Robbins (1969 [1935]: 16) –"la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos"– refuerza la centralidad que la elección individual comenzó a jugar después de la Segunda Guerra Mundial. Dumont Oliveira y Suprinyak (2018: 28) sostienen que esta definición es el punto de partida de una modalidad de individualismo metodológico donde el individuo aislado desempeña el papel de "un dispositivo temporal, un primer paso hacia la comprensión de fenómenos más complejos". Los cambios a los que condujo esta orientación en la década de 1970 fueron dramáticos: la economía pasa "desde el análisis específico de mercados, precios y cantidades hacia la investigación general del comportamiento basado en incentivos en todas las situaciones de interacción social" (Giocoli, 2003: 345).

Este desplazamiento de la economía hacia la teorización de la acción racional –que hunde sus raíces en la teoría del consumo– va a converger con los desarrollos tecnológicos asociados con la Segunda Guerra Mundial. Con referencia al impacto de estos desarrollos en el medio intelectual de Cambridge, Chomsky (2007 [1977]: 128) comenta: "Las computadoras, la electrónica, la acústica, la teoría matemática de la comunicación, la cibernética, todos los enfoques tecnológicos del comportamiento humano disfrutaron de una moda extraordinaria. Las ciencias humanas se estaban reconstruyendo sobre la base de estos conceptos. Estaba todo conectado". Con la irrupción de las TICs, como la quinta revolución tecnológica a comienzos de la década de 1970 –proceso que retrotrae sus raíces a los trabajos de Turing e, incluso, a los estudios previos

de lógica matemática y lenguajes analíticos–,[20] el programa neoclásico imagina alcanzable su meta y, entonces, el orden neoliberal podría cerrar el ciclo de construcción de un ser humano que tiende a ser predecible y controlable, en su doble rol de sujeto de trabajo y sujeto de consumo.

Es decir, coevolucionando con las TICs como último eslabón histórico de los sucesivos dispositivos técnicos de construcción del sujeto económico disciplinado, la economía neoclásica finalmente habría dado un paso importante hacia su compatibilidad con los valores epistémicos newtonianos.

Revolución de las TICs, proyecto de globalización y hegemonía de la información

Analicemos, por último, el proceso que se inicia de forma sincrónica con el proyecto de globalización guiado por el imaginario neoliberal, que otorgó estatus cognitivo hegemónico a la noción de *información* como estrategia político-epistémica que tuvo como condición de posibilidad la revolución de las TICs.

Para los economistas ortodoxos, en el momento de nacimiento del primer *think tank* neoliberal –la Sociedad de Mont Pelerin (1947)– liderado por Friedrich Hayek,[21] el núcleo de la doctrina sostiene que la economía de mercado se basa en un sistema de procesamiento de información caracterizado por un orden espontáneo, que la aparición de coherencia a través de acciones independientes de un gran número de individuos, cada uno con capacidades cognitivas limitadas y conocimiento no exhaustivo y local, coordinados por precios que surgen de procesos descentralizados de competencia. La superioridad que Hayek atribuye al sistema de mercado no regulado se basa en su capacidad de emplear el "conocimiento disperso" (Bowles *et al*., 2017: 215), que estrictamente debe ser llamado "información dispersa". Para Mirowski y Nik-Khah (2017: 14-15) "el

20 Ver, por ejemplo, Downey (2014).

21 Tomando su nombre del sitio geográfico, la Sociedad de Mont Pelerin (SMP) se convirtió en el germen de lo que su organizador Hayek llamó "el movimiento neoliberal". Entre los reunidos se encontraban Mises, Röpke, Robbins y dos futuros ganadores del premio Nobel de economía, Friedman y Stigler. Este grupo abrevó de los proyectos colaborativos internacionales de la década de 1930, incluido el Coloquio Lippmann, el *workshop* organizado por Haberler para el estudio de la depresión de 1929 y el *workshop* Annecy sobre la economía mundial (Slovonian, 2018: 126-127).

surgimiento de la información como principio organizador para comprender la economía y la política fue, ante todo, un fenómeno *cultural*, que se extiende desde las ciencias naturales a la economía". Solo el mercado conoce con seguridad, y lo que conoce es información.

Desde la hipótesis de los mercados eficientes hasta el equilibrio de Nash en la teoría de juegos, hasta la macroeconomía de las expectativas racionales y las múltiples escuelas de diseño de mercados, los economistas ortodoxos del siglo XXI testifican una y otra vez que solo "El Mercado" es el que efectivamente extrae y valida la verdad a partir del exceso circulante de información (Mirowski y Nik-Khah, 2017: 7). Así, el mercado de la economía ortodoxa, como metáfora de máquina procesadora de información, luego de tres siglos de evolución, se afirma en una "lógica" cartesiana: la complejidad del mundo social se puede desagregar en una arena de preferencias y elecciones de individuos.

Para alcanzar su finalidad, explican Mirowski y Nik-Khah (2017: 28), esta configuración necesita de una maniobra epistemológica que puede sintetizarse en una doble reificación. Para liberarse de la subjetividad deficiente de los individuos, el objeto de estudio necesita ser la elección, no los individuos que eligen. Y el producto de esta reificación, la elección, va a ser conceptualizada como entidad codificable en información, que además puede procesarse de forma independiente de los sujetos. Esta doble descorporalización –de la elección y de la información en la forma de *elección como información*– no hubiera significado nada sin el catalizador tecnológico que fue la computadora electrónica.

Ahora bien, desde Schumpeter y Polanyi se ha venido observando de manera recurrente –hasta el hartazgo, diríamos– que el mercado y las relaciones de intercambio no son suficientes, que no pueden dar cuenta de la complejidad de las dinámicas sociales o, dicho de otra manera, que no todas las relaciones sociales pueden reducirse a transacciones de mercado. Al respecto, a mediados de la década de 1980, el premio Nobel de economía Robert Sollow comentaba: "Mi impresión es que los mejores y más brillantes en la profesión proceden como si la economía fuera la física de la sociedad. Existe un único modelo universalmente válido del mundo. Solo necesita ser aplicado" (citado en Hodgson, 2001: 269).[22]

22 Citado en Hodgson (2001).

En esta misma dirección, hace tres décadas Wallerstein (2007 [1991]: 111) señalaba a su manera este límite:

> En este momento en que los científicos físicos están a punto de rechazar las premisas newtonianas sobre las cuales se basa la economía neoclásica, ¿serán los economistas neoclásicos los últimos defensores de una manera de teorizar cada vez más irrelevante y, en el escenario intelectual actual, cada vez más anticientífica?

Desde entonces, la multiplicación *ad infinitum* de críticas a las ambiciones explicativas del esquema teórico neoclásico, junto con la ristra de devastaciones nacionales que producen sus recetas en manos de los organismos de gobernanza global, el aumento de la desigualdad y la concentración de la riqueza y del ingreso (Piketty, 2014; Milanovic, 2016), y su ceguera total para detectar la crisis financiera de 2007-2009, deberían haber sido suficientes, si se tratara de una discusión alrededor de estándares de cientificidad, para haber provocado la bancarrota de los principios neoclásicos y su exclusión de los programas universitarios. Sin embargo, si el *mainstream* económico continúa hoy aferrado al paradigma neoclásico, es porque no se trata de un problema de estatus cognitivo, sino de una racionalidad teórica que busca ser normativa, no predictiva, es decir, que busca concretarse modelando (adaptando) la sociedad a sus principios.

En otros términos, la economía neoclásica todavía espera mostrar su eficacia como una heurística del orden social apta para el despliegue del proyecto de globalización neoliberal en curso. Una hipótesis *ad hoc* implícita es la necesidad de avanzar en el desarrollo de las tecnologías –algoritmos, *big data*, plataformas, inteligencia artificial, etc.– que se proponen construir, clasificar y ordenar los flujos sociales de preferencias y elecciones. Los crujidos de un capitalismo que encuentra límites políticos, económicos, sociales y ambientales difíciles de traspasar y que podrían estar indicando que estamos frente a un cambio de régimen geoeconómico y geopolítico global no invalidan lo que planteamos.

El economista Robert Skidelsky, reconocido como autor de la biografía estándar de John M. Keynes en tres volúmenes, publicó una nota periodística en julio de 2019, titulada “La caída del imperio de los economistas”, donde argumenta, de manera semejante a Wallerstein casi tres décadas atrás, que ninguna ciencia social ha sucumbido más a la tentación de un modelo

de conocimiento que aspira a la generalidad y precisión de las ciencias naturales que la economía: “Una vez que comprendemos el comportamiento humano en términos de algún principio universal y –fundamentalmente– ahistórico, podemos aspirar a controlarlo (y, por supuesto, a mejorarlo)” (Skidelsky, 2019). Las condiciones de posibilidad para el espejismo de un principio universal lo aportan el propósito de reducir el mundo social a información y el perfeccionamiento de las tecnologías para su manipulación. El escenario se completa con el área de *diseño de mercados*, definido por Paul Milgrom (2008) como “un tipo de ingeniería económica, que utiliza investigación de laboratorio, teoría de juegos, algoritmos, simulaciones y más” (citado en Bichler, 2018: 1).

En un sentido ampliado de la metáfora mecánica que asimila el mundo de las TICs, el orden capitalista se mantiene newtoniano. El siglo XVII nos sigue imaginando.

Bibliografía

ASHWORTH, WILLIAM (1990). Natural History and the Emblematic World View. En D. Lindberg y R. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* pp. 303-332. Cambridge: Cambridge University Press.

BAYLY, C. A. (2000). *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.

BICHLER, MARTIN (2018). *Market Design: A Linear Programming Approach to Auctiona and Matching*. New York: Cambridge University Press.

BOWLES, S., KIRMAN, A. Y SETHI, R. (2017). Friedrich Hayek and the Market Algorithm. *The Journal of Economic Perspectives*, vol. 31, número 3, pp. 215-230.

CHOMSKY, NOAM (2007) [1977]. *On Language*. New York: The New Press.

COHEN, FLORIS (1994). *The Scientific Revolution: Historiographical Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press.

COLLINS, HARRY (2010). *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: The Chicago University Press.

COPELAND, B. JACK (ed.) (2004). *The Essential Turing: Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence, and Artificial Life:* plus *The Secrets of Enigma*. Oxford: Oxford University Press.

CORIAT, BENJAMIN (2011) [1979]. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo el fordismo y la producción en masa*. Buenos Aires: Siglo XXI.

DIJKSTERHUIS, EDUARD JAN (1961) [1959]. *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton.* Princeton: Princeton University Press.

DOWNEY, ROD (ed.) (2014). *Turing's Legacy: Developments from Turing's Ideas in Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

THIAGO DUMONT OLIVEIRA, THIAGO Y SUPRINYAK, CARLOS (2018). The nature and significance of Lionel Robbins' methodological individualism, *Economia*, vol. 19, pp. 24-37.

DUSSEL, ENRIQUE (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FEYERABEND, PAUL (2009) [1975]. *Against Method*. London: Verso.

FOUCAULT, MICHEL (1990) [1978]. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

—— (2005) [1966]. *The Order of Things*. London: Routledge.
GIOCOLI, NICOLA (2003). *Modeling Rational Agents. From Interwar Economics to Early Modern Game Theory*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
GLENNAN, STUART (2017). *The New Mechanical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
GLENNAN, STUART E ILLARI, PHYLLIS (eds.) (2018). *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy*. London: Routledge.
GOULD, STEPHEN JAY (1995). Can We Complete Darwin's Revolution? En *Dinosaur in a Haystack*. New York: Harmony Books, pp. 325-334.
—— (1998). *Milenio*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
GREMMEN, BART (2009). The Interplay between Science and Technology, En J. Olsen, S. Pedersen y V. Hendricks (eds.), *A Companion to the Philosophy of Technology*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 75-77.
HARVEY, DAVID (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
HEYCK, HUNTER (2012). Producing Reason, En M .Solovey y H. Cravens (eds.), *Cold War Social Science. Knowledge Production, Liberal Democracy, and Human Nature* pp. 99-116. New York: Palgrave MacMillan.
HESSEN, BORIS (1971) [1931]. The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia', *Science at the Crossroad*. London: Frank Cass , pp. 149-209.
HIDALGO, CÉSAR (2015). *Why Information Grows. The Evolution of Order, from Atoms to Economics*. New York: Basic Books.
HOGDSON, GEOFFREY (2001). *How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Science*. London: Routledge.
JACOB, MARGARET (1997). *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*. Oxford: Oxford University Press.
JACOB, MARGARET Y STEWART, LARRY (2004). *Practical Matter. Newton's Science in the Service of Industry and Empire, 1687–1851*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
KAUFFMAN, STUART (1995). *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. Oxford: Oxford University Press.
KOYRÉ, ALEXANDRE (1939). *Études galiléennes*, 3 vols. Paris: Hermann.
KUHN, THOMAS (1957). *The Copernican Revolution. Planetary*

Astronomy in the Development of Western Thought. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— (1996) [1962]. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
LAKATOS, IMRE (1978). Falsification and the methodology of scientific research programmes. En J. Worrall y G. Currie (eds.), *The Metodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 8-101.
MENGER, CARL (2007) [1871]. *Principles of Economics*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.
MILANOVIC, BRANKO (2016). *Global Inequiality. A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
MOORE, JASON (2015). *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
NEEDHAM, JOSEPH (1969). *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. London: Allen & Unwin.
PICCININI, GUALTIERO (2018). Computational Mechanisms, En S. Glennan y Ph. Illari (eds.), *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy* pp. 435-446. London: Routledge.
PIKETTY, THOMAS (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
POLANYI, KARL (2001) [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon.
PRATT, MARY LOUISE (2008). *Imperial Eyes Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
PRIGOGINE, ILLYA Y STENGERS, ISABELLE (1984). *Order out of chaos. Man's new dialogue with nature*. Toronto: Bantam Books.
PORTER, THEODORE Y ROSS, DOROTHY (eds.) (2008). *The Cambridge History of Science.* Vol. 7. *The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
ROBBINS, LIONEL (1969) [1935]. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan.
ROVELLI, CARLO (2014). *Sette brevi lezioni di física*. Milan: Adelphi.
SCHAFFER, SIMON (2009). Newton on the beach: the information order of *Principia Mathematica*. *History of Science*, vol. 47, pp. 243-276.
SCHUMPETER, JOSEPH (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper & Brothers.
SEN, AMARTYA (2004). *Rationality and Freedom*. Cambridge,

Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
SHAPIN, STEVEN (1990).“Science and the Public”, en R. Olby, G. Cantor, J. Christie y M. Hodge (eds.), *Companion to the History of Modern Science* pp. 990-1007. London: Routledge.
SHAPIN, STEVEN (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago: The Chicago University Press.
SHAPIN, STEVEN Y SCHAFFER, SIMON (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
SKIDELSKY, ROBERTO (2019). The fall of the economists’ empire, *World Economic Forum*, 29 de julio. Recuperado de https://www.weforum.org/agenda/2019/07/the-economic-empire-is-falling/.
SLOVONIAN, QUINN (2018). *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
SMITH, JOHN (2016). *Imperialism in the Twenty First Century. The Globalization of Production, Super-Exploitation, and the Crisis of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
SMITH, PAMELA (2004). *The Body of the Artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
WALLERSTEIN, IMMANUEL (2007) [1991]. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Martínez, Carolina (2019). El año 2440 o las modulaciones espacio-temporales de la utopía. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 78-89.

RESUMEN

A partir de la publicación de *L'an 2440. Rêve s'il ne fut jamais* [*El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*] de Louis-Sébastien Mercier, en 1771, el género utópico atravesó cambios profundos. Por tratarse del primer relato utópico en ubicar su sociedad ideal en un tiempo futuro y no en un "lugar-otro", la obra constituyó un punto de inflexión en el desarrollo del modelo inaugurado por Tomás Moro en 1516. La primacía de la dimensión temporal por sobre la espacial fue el resultado de dos procesos concomitantes: la clausura de la expansión ultramarina y el advenimiento de una nueva forma de comprender la historia. Estas y otras variables explicativas son examinadas en el presente capítulo.

Palabras clave: *utopía, futuro, progreso, Tomás Moro, Louis-Sébastien Mercier.*

ABSTRACT

As of the publication of *L'an 2440. Rêve s'il ne fut jamais* [*The year 2440. A dream like no other*] by Louis-Sébastien Mercier, in 1771, the utopian genre underwent profound changes. Because it is the first utopian account to place its ideal society in a future time and not in a "place-another", the work was a turning point in the development of the model inaugurated by Thomas More in 1516. The primacy of the temporal dimension over the spatial one was the result of two concomitant processes: the closure of the overseas expansion process and the advent of a new way of understanding history. These and other explanatory variables are examined in this chapter.

Key words: *utopia, future, progress, Thomas More, Louis-Sébastien Mercier.*

El año 2440 o las modulaciones espacio-temporales de la utopía[1]

Carolina Martínez[2]

El año 2440: un ejercicio de extrañamiento de nuevo tipo

En 1771 se publicó por primera vez y con un falso pie de imprenta *L'an 2440. Rêve s'il ne fut jamais [El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*], del escritor francés Louis-Sébastien Mercier.[3] La obra invitaba al lector a un viaje en el tiempo pues, tras un sueño de casi setecientos años, el propio Mercier despertaba en una París futura y perfecta, cuyas costumbres contrastaban en su totalidad con las de la capital francesa a fines del siglo XVIII.[4] En efecto, tras deplorar los vicios de esta última en una conversación que mantiene con un viejo inglés, el joven protagonista se duerme para despertar, poco después, en una ciudad completamente transformada. Convertido en un anciano con dificultades para caminar, descubre que las calles son anchas, lo que facilita la circulación, y que los hombres y mujeres que las transitan están cómodamente vestidos. Entre los muchos cambios advertidos por el protagonista, en la París del año 2440 la prostitución ha desaparecido, la ciudad está limpia y

1 Una primera versión de este artículo integró el tema central de la revista *Nueva Sociedad* Nº 283: ¿No hay futuro? Imágenes del mundo que viene, septiembre-octubre de 2019.

2 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

3 Las traducciones han sido realizadas por la autora.

4 Su título completo fue *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais,* y en su pie de imprenta decía haberse publicado en Londres en 1772. El libro, que salió a la luz tres años antes de la muerte de Luis XV, se publicó ***in-8***, contó con un total de 416 páginas y cuarenta y cuatro capítulos. De todos ellos se destacan el capítulo XXIX, sobre la gente de Letras, el capítulo XXXVI, sobre la forma de gobierno, el capítulo XXXVIII, sobre las mujeres. En relación con su fecha y lugar original de publicación, según han sostenido algunos estudiosos del caso, la obra presentó un falso pie de imprenta en Londres pero se editó en Holanda (Evans, 2003: 130).

parece salubre y, más importante aún, el pueblo ya no se encuentra bajo la sujeción de un monarca despótico sino de un soberano que gobierna según las leyes establecidas.[5]

El "viejo" Mercier deambula por la ciudad futura mientras dialoga con un ciudadano de 2440 que, al igual que la figura del sabio anciano en relatos utópicos anteriores, le permite poner en evidencia el atraso de la París dieciochesca en relación con las bondades que la capital ha alcanzado en ese presente perfecto (Mercier, 1772: 17). Cambia sus ajustadas ropas para vestirse según la costumbre, "simple y modesta" (1772: 28), y observa que los edificios públicos han sido resignificados en sus funciones para servir al pueblo, siendo prioritarias las necesidades de los enfermos y los mendigos.

En la utopía de Mercier toda publicación es presentada a los lectores sin censura previa y los ciudadanos son escritores. También hubo modificaciones sustantivas en las universidades, las academias, el ejercicio de la justicia, los impuestos y el comercio. Tras un largo periplo por la ciudad, hacia el final del día el protagonista acompaña a su guía a la casa de un amigo. El encuentro le permite a Mercier describir (y elogiar) la vida doméstica, los usos y las costumbres de los parisinos setecientos años en el futuro. En el transcurso de la cena, el protagonista se entera de que el monarca no reside más en Versalles sino en el centro de París, donde se encuentra bajo el escrutinio de todos los ciudadanos. Deseoso de ver lo que ha quedado del palacio que alguna vez representara el poder regio, se dirige a él. En el último capítulo narra de qué manera, mientras camina sobre sus ruinas, encuentra a un viejo hombre sentado sobre el capitel de una columna. Descubre que se trata de Luis XIV, quien se lamenta de su propia creación. De forma un tanto abrupta, en ese preciso instante una culebra muerde el cuello del joven Mercier, quien despierta.

La toma de distancia respecto de la sociedad presente y la presentación de una "sociedad-otra" cuyas costumbres y leyes son opuestas y mejores a la primera no era en sí misma una novedad. Un ejercicio de extrañamiento de similares características había sido propuesto por Tomás Moro con la publicación de *Utopía* en 1516. En aquella obra, a través del viajero portugués

5 En el capítulo XXXVI Mercier explica por qué en la Francia del siglo XXV ha desaparecido el despotismo. El soberano se rige ahora por las leyes y la sociedad se funda sobre el derecho natural. Según el protagonista aprende en su viaje al futuro, en la Francia de 2440 han desaparecido los privilegios, la venalidad de los cargos, los impuestos injustos y las trabas a la libertad de comercio.

Rafael Hitlodeo, el humanista inglés había descripto la vida de una sociedad ideal situada en una isla imaginaria tan remota como las muchas por entonces descubiertas. Ubicada en las antípodas de la Inglaterra de su tiempo, en la isla de Utopía se promovía la igualdad de bienes, la justicia y la distribución equitativa del trabajo, prácticas diametralmente opuestas a las costumbres y valores ingleses del período. El paradigma o modelo moreano se consolidaría en los siglos siguientes, convirtiéndose en un dispositivo para la crítica social que, amparado en la presentación de un relato verosímil, escapó el escrutinio de los censores (Racault, 2003: 12).

En uno de los estudios más completos sobre la utopía en el período clásico, Alexandre Cioranescu definió el género como "la descripción literaria individualizada de una sociedad imaginaria, organizada sobre bases que implican una crítica subyacente de la sociedad real" (1972: 22).[6] De tomarse en cuenta esta definición, la obra de Mercier debería contarse entre las muchas expresiones literarias del género inaugurado con el opúsculo de Moro. Para los estudiosos del caso, sin embargo, *El año 2440* fue mucho más que ello, pues constituyó un punto de inflexión dentro de aquel paradigma literario (Baczko, 2001: 164-165). En efecto, según ha señalado Raymond Trousson, más allá de que a fines del siglo XVIII en Inglaterra y Francia se describieran sociedades imaginarias en donde primaba la dimensión temporal por sobre la espacial, "el mérito de ser el padre de la utopía moderna debe adjudicarse a Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) (…)" (Trousson, 1999: 162).

¿En qué basaba Trousson tal aseveración? A pesar de que El año 2440 no es una ucronía en sentido estricto, pues no se trata de una novela histórica alternativa en donde el "qué hubiese pasado si …" estructura el relato,[7] la obra de Mercier dio cuenta

6 Las dificultades para definir la noción de utopía en un único sentido, sin embargo, han existido desde sus orígenes. En principio, el neologismo creado por Tomás Moro en 1516 se presentó al círculo de lectores humanistas como un no-lugar que a la vez podía ser descripto. Por otra parte, a partir de una correspondencia en la pronunciación del vocablo, el término también habría referido al lugar de la felicidad o *eu-topía* (Martínez, 2019: 259). En la opinión de Reinhart Koselleck (2012), desde entonces "hubo distintas fases en su implementación en el lenguaje político, en la politización y en el uso actual de nuestro concepto que son independientes de la antigua denominación referida a un modelo constitucional utópico y del concepto de género literiaro mediante el que con "utopía" se designaba determinado tipo de obras" (172). Ver también Skinner (1985: 284) y Racault (2003: 5).

7 La aparición del neologismo "ucronía" data de 1857, cuando el filósofo francés Charles Renouvier imaginó cómo se hubiera desarrollado la civilización europea de no haber triunfado el cristianismo en el siglo III d.C. (Renouvier, 2007 [1857]).

de una diferencia sustantiva respecto de textos de tipo utópico anteriores. Con la publicación de El año 2440, la variable temporal se impuso al emplazamiento de una sociedad ideal en un "espacio-otro". La descripción de una sociedad imaginaria en donde la dimensión temporal primaba sobre la espacial, tal como Mercier proponía al describir una París setecientos años en el futuro, se realizaba en un contexto atravesado por dos cambios estructurales. Por un lado, la clausura de la expansión ultramarina (iniciada a fines del siglo xv), con la consecuente ampliación del mundo conocido. Por el otro, una renovación sin precedentes en la forma de concebir la historia y el progreso de la vida humana. Es en función de estas dos variables de cambio que a continuación serán analizadas las transformaciones atravesadas por el discurso utópico entre su momento fundador en 1516 y fines de la modernidad temprana europea. El examen de las transformaciones que el género y el concepto de utopía atravesaron en los siglos que siguieron a su creación permitirá delimitar, a su vez, las distintas fases o etapas en el proceso de politización del término y su implementación en el lenguaje político contemporáneo, aspecto que será abordado hacia el final del capítulo.

Una sociedad ideal en un espacio-otro

El análisis del *corpus* de relatos de tipo utópico publicado desde la creación del opúsculo moreano hasta fines del siglo XVIII revela dos momentos en la construcción del género o modelo. Una primera instancia, marcada por la publicación de *Utopía* y la creación del neologismo por parte de Moro en 1516, y un segundo momento, signado por la publicación de *El año 2440* por Mercier, en 1771.[8] Tal como fue señalado en el apartado precedente, la escritura y publicación de *El año 2440* representó un punto de inflexión en la forma de concebir un modelo de sociedad perfecta o ideal pues, a partir de esta obra, el relato

8 Algunos años después de publicada su obra, el propio Mercier asignó una palabra al acto de crear relatos de sociedades imaginarias cuando introdujo el término *"fictionner" en su Néologie; ou vocabulaire de mots nouveaux a renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles* de 1801. Tal como proponía la definición: "***ficcionar*** no es narrar, contar, fabular; es imaginar caracteres morales o políticos para transmitir verdades esenciales del orden social. ***Ficcionar*** un plan de gobierno en una isla lejana, en un pueblo imaginario, para el desarrollo de diversas ideas políticas" (Mercier, 1801: 266).

utópico dejó de anclarse en un "espacio-otro" para comenzar a ubicarse en un "tiempo futuro-otro".

Una breve caracterización del "primer momento" revela, en principio, que en 1516 *Utopía* fue dedicada a un círculo específico de intelectuales (i.e. aquel círculo de humanistas de Europa del norte del que Moro también formaba parte) que comprendía a la perfección el carácter lúdico del texto (Ginzburg, 2002: 1-24). Moro escribió parte de la obra durante un viaje diplomático a Flandes y posterior estadía en Amberes, en un período de franco ascenso de su carrera política. A través de un supuesto encuentro con el navegante portugués Rafael Hitlodeo, la obra presentaba al lector una forma de organización superior de la que, a la vez, Moro tomaba cierta distancia. A los fines del presente análisis, interesa particularmente destacar que el texto fue escrito en el período de los llamados grandes viajes de descubrimiento, cuando una parte considerable de la superficie terrestre no había sido aún explorada ni cartografiada por los cosmógrafos europeos. Efectivamente, desde mediados del siglo XV las coronas ibéricas habían iniciado un proceso de expansión transoceánica que se acentuaría a comienzos del siglo siguiente. Relaciones, mapas y compilaciones de viaje comenzaron a circular en Europa con cierta celeridad, lo que llevó a que tanto la industria editorial como los ávidos lectores de las principales plazas comerciales de Europa se alimentaran de las novedades del nuevo mundo. Las informaciones sobre las nuevas tierras descubiertas que circulaban en centros comerciales como Amberes, permitieron a Moro construir un relato ficticio que, por los detalles del texto y los paratextos incluidos, no dejaba de ser verosímil. Al fin y al cabo, en la segunda década del siglo XVI las noticias de la vida en *Utopía* eran tan posibles o creíbles como aquellas provenientes de las costas de *Terra Brasilis* o Java la Grande.

Más allá de presentarse como un no-lugar (i.e. *u-topos* lo es por su propia definición), los usos estratégicos que Moro hizo del nuevo saber adquirido permiten ubicar a *Utopía* en alguna parte entre el viejo y el nuevo mundo. A la vez, las referencias a los Antiguos hechas por el humanista inglés en el texto y su vínculo con los escritos de Luciano de Samosata (siglo II d.C.) también ubican la escritura de *Utopía* en los intersticios del mundo antiguo y el moderno. La "utopía" se presenta así como una marca del lenguaje que, en tanto topónimo, apela a un fragmento del espacio. En términos de Louis Marin (1989), la "utopía" es por ello un objeto geográfico, a la vez ético y político, al

que solamente accedemos a través del lenguaje. Para el filósofo francés, el término no designa entonces un lugar inexistente o irreal sino un "no-lugar", pues es allí donde se sitúa todo lo que no se puede ubicar en el espacio geográfico, cartográfico, político o ético del mundo conocido (13-20).

A la vez, todo "no-lugar" es por definición propia un espacio escindido del tiempo de los humanos. Al no existir una relación real entre nuestro tiempo y espacio y el presente y espacio del "no-lugar" descripto, *Utopía* deviene una construcción sin pasado ni futuro. Tal como se establece en el libro segundo del opúsculo de Moro, a partir de la mítica separación de la isla del continente bajo el reinado del rey Utopos, su historia se encuentra inmovilizada, pues fue en el momento de su fundación que se establecieron los parámetros de su perfección presente. La coexistencia de un espacio real y un espacio imaginario o "no-lugar" perfectamente aislado al que se accede por mar, anula el factor tiempo y su incidencia en ese espacio social. Por todo lo dicho, es posible afirmar que en el primer momento de la historia del género, solo en un mundo paralelo y por ello inaccesible pudo concebirse y desplegarse una sociedad ideal.

Clausura de la utopía clásica y apertura de la variable temporal

Antes de examinar cómo la introducción de una variable temporal modificó sustancialmente la naturaleza del relato utópico, conviene detenerse brevemente en el contexto de producción y circulación de la obra de Mercier. A pesar de haber sido rápidamente prohibida, tras publicarse en 1771, *El año 2440* se reeditó en Francia, y se publicó en Alemania, Inglaterra e Italia en los años siguientes. A su vez, nuevas ediciones aparecieron en Ámsterdam y en París en 1786 y 1799 respectivamente. Muchas de ellas contaron con abundantes agregados del propio autor, lo que llevó a que en una de sus últimas versiones el libro fuera publicado en tres tomos. Además de su éxito editorial en Europa, la propuesta de Mercier fue retomada por otros escritores del período, que hicieron sus propias versiones de la obra o adaptaron el argumento del viaje en el tiempo a sus propios fines. Raymond Trousson recuerda:

> En 1772, un tal M. de Semivol publicó un folleto de dieciséis páginas bajo el título *L'Année deux mille quatre cent quarante*

> *ou Tout a sa place (El año dos mil cuatrocientos cuarenta o todo en su lugar);* en 1781, bajo los nombres de MM. Legopanow y Alethowits aparecieron los *Dialogues entre le XIXe et le XXe Siècles (Diálogos entre el siglo XIX y el XX)*, ficticiamente publicados en 2001; algunos años más tarde, una comedia de Restif de la Bretonne, *L'an 2000* (1790), presentó los felices resultados de la Revolución bajo el reino del buen Louis-François XXII (Mercier, 1979 [1771]: XXV).[9]

Paradójicamente, el éxito de la obra no le granjeó a Mercier la admiración que deseaba dentro de Francia. El joven no era tomado seriamente por los intelectuales ilustrados e incluso historiográficamente no se le ha reconocido más que el papel de escritor de segunda división o divulgador de los grandes temas de su época.[10] Más allá de esto último, interesan aquí dos variables clave del contexto de producción de la obra. Por un lado, el hecho de que hacia 1771 el proceso de expansión transoceánica europea iniciado a mediados del siglo XV se encontraba ya en su última fase o etapa. Por el otro, el advenimiento del "progreso" como clave explicativa del cambio histórico (Martínez, 2019: 279).

En cuanto a la primera variable, la obra se editó el mismo año en que se salió a la luz el *Viaje alrededor del mundo* de Louis-Antoine de Bougainville. La publicación de este relato de viaje, que retomaba la experiencia de Bougainville en el que fuera el primer viaje francés de circunnavegación (1766-1769) ponía fin (al menos para Francia) a la etapa de las grandes navegaciones iniciada a mediados del siglo XV. La clausura definitiva llegaría algunos años después del viaje de Bougainville, cuando en el segundo de sus tres viajes de circunnavegación (1772-1775), por encargo de la Royal Society, James Cook atravesara el círculo polar antártico, descartando la posible existencia de un continente austral o *pars quinta* hasta entonces buscada.[11] El hecho de que hacia 1775 todos los mares hubiesen sido ya descubiertos y en

9 Esta como todas las traducciones en el texto han sido realizadas por la autora.

10 Por mucho tiempo, Mercier fue llamado el "singe de Rousseau" o la "caricature de Diderot", entre otros motes que buscaban resaltar su condición de escritor de segunda línea (Mercier, 1979 [1771]: VII). Su fama de escritor mediocre perviviría aún en la historiografía actual, que se ha referido a Mercier como un "caracter marginal" o "chusma literaria". Ver Darnton (2003: 24). Además de escribir, Mercier desarrolló otras ocupaciones (Mercier, 2009 [1771]: 318).

11 Cook no completaría su tercer viaje de circunnavegación pues murió en el archipiélago de Hawai en 1779 tras un altercado con las poblaciones locales.

mayor o menor medida navegados, condicionaba la creación de una isla ficticia pero teóricamente existente en donde ubicar una sociedad ideal. En definitiva, desde el momento de su fundación era condición del género utópico la creación de un escenario verosímil en donde ubicar una sociedad ideal.

La clausura de ese espacio de experiencia hizo imposible situar a las sociedades utópicas en algún lugar del planeta, "por eso las utopías del siglo XVIII se trasladaron a las estrellas o reptaron bajo tierra" (Koselleck, 2012: 177), cuando no se ubicaron en un tiempo imaginario pero posible. En términos de Reinhart Koselleck, a partir de Mercier todas las utopías se orientaron hacia el futuro, modificando con ello la estructura del relato. Este proceso de "temporalización" de la utopía se vinculaba directamente a la visión de futuro del autor de utopías, que por regla general siempre era distinta del presente.[12] Interesa aquí que, en la medida en que se impuso un "modelo de experiencia progresivo", el pasado y el presente se volvieron objetivables, pues se los comenzó a diferenciar de un futuro posible o deseado al que solo podía llegarse a través de un cambio.

Al imaginar a la ciudad de París setecientos años en el futuro, Mercier adscribía a una nueva concepción de la historia, donde la vida de los seres humanos ya no estaba planeada por Dios sino que se producía y concretaba por su propia voluntad. Tal como la describe el escritor francés, la vida en París en 2440 es el resultado de la proyección de sus ideas presentes, donde la tolerancia, la equidad y el fin del despotismo resultan sus puntos más destacados. Coincidentemente, es en este período que la historia comienza a ser "considerada una obra puramente humana y el encadenamiento de innovaciones que, por sus efectos acumulativos, aseguran al devenir colectivo una continuidad y una finalidad" (Baczko, 2001: 154). Si en términos generales la idea de progreso comenzó a determinar la representación del tiempo, en el caso de los relatos utópicos el progreso también rigió los espacios imaginarios (166).

En la opinión de Koselleck, desde la publicación de *L'an 2440* en 1771 hasta 1780, el concepto de utopía adquirió un carácter

12 Según Koselleck (2012: 172-173), hasta el siglo XVIII los temas debatidos por el relato utópico eran tópicos de discusión desde tiempos inmemoriales, tales como la comunidad de bienes, la planificación moral y racional de la sociedad, etc. La constante presencia de ciertos tópicos en este tipo de textos también ha sido destacada por Emil Cioran (1960), Bronislaw Baczko (2001: 82) y Jean-Michel Racault (2003: 13), quienes incluso han referido a lo monótono que podía resultar el género.

político general, producto del proceso de temporalización atravesado por el propio término. Ha sido señalado ya cómo esta politización del concepto respondió tanto a un contexto geopolítico específico cuanto a una nueva concepción de la historia. La incidencia de otras variables contextuales no debe, sin embargo, descartarse. En principio, la posibilidad de pensar en un futuro (aunque solo imaginario) diferente del presente ocurrió en un período de incipiente disolución del orden estamental y de aparición de nuevas formas de sociabilidad, tales como clubes, asociaciones y agrupaciones políticas. Por su parte, el progreso técnico también inspiró la creación de sociedades utópicas libres de las faenas propias del tiempo presente. Por último, la secularización creciente trasladó desde el más allá al futuro las promesas de una vida mejor (Koselleck, 2012: 180). Tal como se evidencia en relatos de tipo utópico posteriores, a partir de la publicación de *El año 2440* el presente se volvió perfectible en un futuro, lejano o inminente, pero inexorable al fin.

Algunas reflexiones finales

Tras haber analizado los cambios experimentados por el modelo utópico con la inclusión de la variable temporal por sobre la espacial hacia fines del siglo XVIII, es lícito preguntarse sobre las consecuencias políticas que esta transformación, a primera vista literaria, tuvo en el género. En principio, la irrupción del futuro en el relato utópico hizo de "utopía" una categoría sociopolítica que implicó, en alguna medida, una toma de posición sobre la transformación del presente en función del futuro deseado. A partir de 1792, los vocablos "utopismo" y "utopista" comenzaron a ser utilizados para designar el comportamiento (no necesariamente positivo) de determinados actores de la escena política.[13] Se inició así lo que bien podría definirse como un tercer momento en la transformación de la noción de utopía. Su consolidación tendría lugar a mediados del siglo XIX, con el uso que tanto Karl Marx como Friederich Engels dieron al término. Si en 1848 Marx recurrió al término para diferenciar sus posturas de las teorías socialistas precedentes y, posteriormente, de las no marxistas en general, su uso peyorativo se acentuó en 1880,

13 En Inglaterra, el término sufrió un proceso de politización previo, cuando durante la Revolución inglesa la isla y la obra de Moro pasaron al lenguaje político (Koselleck, 2012: 172).

cuando Engels definió al socialismo "utópico" como aquel que por desconocer el materialismo histórico rechazaba el orden de cosas reales pero no podía proveer un análisis crítico de mismo (Martínez, 2019: 263).

Poco quedaba del significado que Moro había otorgado originalmente al término. En esta transformación, la obra del denostado Mercier había tenido un papel capital. Al introducir la variable temporal en la creación de una sociedad utópica, la distancia existente entre el lugar de enunciación y el "no-lugar" propuesto dejó de calcularse en millas o kilómetros posibles para pasar a contarse en años y aun en siglos. Sin duda, aquella irrupción del futuro en el relato utópico resignificó el ejercicio de extrañamiento propuesto inicialmente por Moro. Si en *Utopía* los males del reinado de Enrique VIII coexistían con el buen gobierno de la isla de Utopía, en *El año 2440* las máximas del pensamiento ilustrado allanaban el camino hacia una sociedad imaginaria pero futura. Como todo relato utópico, la contracara de la equitativa París del año 2440 tomaría forma en el *Tableau de Paris*, obra que Mercier publicó en 1782 y constituyó una dura crítica a la (no tan utópica) capital dieciochesca.

Referencias bibliográficas

BACZKO, BRONISLAW (2001). *Lumières de l'utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages.

CIORAN, EMIL (1960). *Histoire et Utopie*. Paris: Gallimard.

CIORANESCU, ALEXANDRE (1972). *L'avenir du passé: Utopie et Littérature*. Paris: Gallimard.

DARNTON, ROBERT (2003). *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*. México: Fondo de Cultura Económica.

EVANS, A. B. (2003). Revisiting Mercier's 'L'An 2440'. *Science Fiction Studies*, vol. 30 número 1, pp. 130-132.

GINZBURG, CARLO (2002). *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*. New York: Columbia University Press.

KOSELLECK, REINHART (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

MARIN, LOUIS (1989). La fiction poétique de l´Utopie. *Cinéma et Littérature, Centre de Recherche et d´action culturelle* N°. 7, Utopies, pp. 13-20.

MARTÍNEZ, CAROLINA (2019). *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum. Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

MERCIER, LOUIS-SÉBASTIEN (1772). *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*. Londres: s/e.

—— (1801). *Néologie ou vocabulaire de mots nouveaux, a renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*. Paris: Moussard.

—— (1979). *L'an 2440. Rêve s'il ne fut jamais, Préface de Raymond Trousson de L'an 2440*. Ginebra: Slatkine Reprints.

—— (2009). *L'an 2440. Reve s'il ne fut jamais, Postface de Michel Lallement, avec douze dessins originaux de Delphine Duprat*. Paris: Burozoîque.

RACAULT, JEAN-MICHEL (2003). *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1675-1802)*. Paris: Presse de l'Université de Paris-Sorbonne.

RENOUVIER, CHARLES (2007) [1857]. *Uchronie: l'utopie dans l'histoire*. Paris: Éditions Pyrèmonde.

SKINNER, QUENTIN (1985). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

TROUSSON, RAYMOND (1999). *Voyage aux pays de nulle part*. Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles.

Myers, Jorge (2019). Esteban Echeverría y la consagración de la utopía. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 90-107.

RESUMEN

Este trabajo examina, desde una perspectiva de historia contextual de las ideas políticas –aunque informada también por la metodología de la *Begriffsgeschichte*– la discusión del concepto de "democracia" que se encuentra en la obra de Esteban Echeverría entre la publicación de la primera versión del *Dogma socialista* (1838) y su fallecimiento (1851). Examina el contexto discursivo de su regreso al campo del debate público luego de 1846, y las *sucesivas* reelaboraciones e inflexiones dadas al término en función del "criterio socialista" que estaba entonces en tren de articular. El texto contiene referencias a la situación particular de Montevideo como crisol de discursos revolucionarios/progresistas, a la recepción de la Revolución de Febrero de 1848 en el Río de la Plata, y a las múltiples formas de acoplamiento entre los conceptos de libertad e igualdad vigentes todavía en 1850. Subraya, finalmente, los elementos "utópicos" en el vocabulario político de Echeverría.

Palabras clave: *Esteban Echeverría, democracia, joven argentina, socialismo, liberalismo, utopía, historia contextual de ideas, historia conceptual, revoluciones de 1848.*

ABSTRACT

This article examines, from the perspective of the contextual history of political ideas –informed by the methodological considerations of *Begriffsgeschichte*–, Esteban Echeverría's discussion of the concept "democracy" contained in his work from the first version of his *Dogma socialista* to his death (1838-1851). It examines the discursive context surrounding his return to the arena of public debate after 1846, and the successive re-elaborations and inflections given to that term in light of the "socialist criterion" which he was then seeking to articulate. The text contains references to the specific situation of Montevideo as a melting-pot of revolutionary and progressive discourses, to the reception of the February Revolution of 1848 in the River Plate, and to the manifold forms of coupling between the concepts of liberty and equality still valid at mid-century (1850). It underlines, finally, the "utopian" elements in the political vocabulary of Echeverría.

Key words: *Esteban Echeverría, democracy, young Argentina, socialism, liberalism, utopia, contextual history of ideas, conceptual history, 1848 revolutions.*

Esteban Echeverría y la consagración de la utopía

Jorge Myers[1]

El idiota de la familia... en su contexto y su circunstancia

De los principales pensadores de la Nueva Generación Argentina, Esteban Echeverría (1805-1851) ha sido, quizás, objeto de los análisis más demoledores. Dos de ellos en particular contribuyeron a colocarlo en los márgenes de la historia del pensamiento argentino, convirtiéndolo en apenas el precursor imperfecto de la fracción intelectual cuyas obras incidirían de modo decisivo sobre la formación de las instituciones republicanas en la Argentina. Paul Groussac, en la década de 1880, argumentó que el libro más célebre de Echeverría, el *Dogma socialista*, no era más que un plagio a distintos autores europeos, fragmentos de cuyos textos él habría traducido y recombinado sin rigor intelectual alguno. Nada en ese libro era original, salvo sus errores.[2] A comienzos de la segunda mitad del siglo XX, mientras aparecían, en ocasión del centenario de su muerte, interpretaciones liberales, marxistas –la lectura gramsciana realizada por Héctor Agosti (1951)–, y socialdemócratas de la vida y obra echeverrianas, Tulio Halperin Donghi (1951) publicó un pequeño libro, brillantemente agudo e irónico, como todo lo que supo escribir, en el que realizaba un retrato tan demoledor de aquella figura que terminaría ocupando un único lugar dentro de la constelación intelectual de 1837: el del idiota de la familia. La impresión que queda luego de haber leído

1 Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

2 Aunque cabe reconocer que Groussac también admitía que "así en política como en literatura, no le sucedió escribir cosas buenas sino cuando se dejó llevar de su propia inspiración", en vez de copiar a los pensadores europeos (todos ellos errados, según Groussac, incluyendo a Tocqueville, cuyo libro era "el *Telémaco* de la democracia") (Groussac, 1985: 277; 296).

ese libro es que Echeverría padecía de lentitud cerebral, y que su empeño por ejercer el oficio intelectual no hacía más que poner de relieve esa capacidad tan tristemente limitada.

La primera de estas impugnaciones resulta hoy enteramente insostenible. La reproducción de textos por parte de Echeverría formó parte de una tarea de lectura activa, no pasiva, en la selección y recompaginación se puede apreciar su esfuerzo interpretativo. Groussac leía el objeto de su desdén fuera de todo contexto, y por ende su lectura resulta inadmisible como reconstrucción histórica, sobre todo cuando hoy, tanto desde la *Begriffsgeschichte* cuanto desde la metodología contextual de historia de las ideas y discursos políticos (Cambridge), goza de consenso historiográfico la norma de que el primer paso ante la interpretación de cualquier escrito pretérito consiste en relacionarlo con el espacio de experiencia de su propia época, para interrogar el vocabulario conceptual del que pudo ser portador, o para controlar cuál pudo ser la acción concreta que el autor pensaba realizar mediante su escritura y publicación. Habrá quienes sostengan, sin embargo, que la acusación de plagio se erige al margen del trabajo de contextualización: pero ante esa objeción, resulta útil recordar la fábula de Pierre Menard imaginada por Jorge Luis Borges. El mismo texto, sin variante alguna, cuando es colocado en un contexto enteramente distinto del original, pasa a portar un significado también distinto, en función de la variación que esa "re-situación" produce en las condiciones de posibilidad para cualquier interpretación. La segunda demolición es más difícil de responder ya que la ironía de Halperin daba en el blanco con asombrosa eficacia en función de la meticulosa clarividencia de su observación. En muchos aspectos, carcajada mediante, es imposible no reconocer que sí, es cierto: Echeverría era un idiota. Pero como aquel otro idiota de la familia, pergeñado más tarde por el Jean-Paul Sartre, cuya lectura dejó huellas en el pensamiento halperiniano de los años 1950, Echeverría no era solo un idiota. Era, como Flaubert, con todas sus limitaciones y dificultades, más que eso, y es por ello que su discusión de la noción de democracia en el momento de las revoluciones de 1848 y en el contexto de una Montevideo cosmopolita y aguerrida, merece ser revisitada.[3]

3 La bibliografía sobre Echeverría y su obra es vasta, desde el siglo XIX hasta la fecha. Además de Groussac (1985), Halperin Donghi (1951) y Agosti (1951), pueden mencionarse los estudios de Raúl Orgaz (1950); Alfredo Palacios (1951); Alberto Palcos (1941); Félix Weinberg (2006);

La nueva Troya en 1848: crisol de discursos revolucionarios

Las interpretaciones de la trayectoria intelectual de Esteban Echeverría han tendido, casi siempre, a colocarlo exclusivamente en relación con el contexto político argentino y con sus pares de "la flotante provincia". Es lícito especular, sin embargo, que si Echeverría decidió volver a intervenir en el debate político rioplatense y latinoamericano mediante la reedición –ampliada– de su *Creencia social* –retitulada *Dogma socialista*– en 1846, ello quizás se haya debido también a sutiles cambios en la atmósfera intelectual del mundo Atlántico: si la rebelión de Cracovia de 1846 y la Guerra de la *Sonderbund* de 1846-1847 fueron preanuncios de la ola revolucionaria que comenzaría en Palermo en enero de 1848, también en esos dos años previos al gran estallido de la primavera de los pueblos, la discusión de ideas contestatarias al orden restaurado en 1815 y al nuevo orden burgués que se vislumbraba emerger bajo su sombra, se había intensificado y complejizado. *O Progresso*, el periódico de ideas socialistas que Antônio Pedro de Figueiredo publicaba en Pernambuco, había iniciado desde 1846 un diálogo transatlántico intenso que recogía resonancias del fourierismo, del comunismo y de los nuevos feminismos radicales, y en Montevideo, más europea que Recife en ese momento, las nutridas colectividades de inmigrantes franceses, italianos y españoles discutían entre sí, y con sus vecinos uruguayos y argentinos, todo un abanico de propuestas ideológicas –desde el nacionalismo romántico de los mazzinianos hasta el ideal falansteriano de los fourieristas–. No solo miembros de las elites políticas e intelectuales, sino contingentes grandes de obreros y campesinos que contaban con la experiencia concreta de haber participado en levantamientos como los de Lyon en Francia, se hallaban reunidos en la pequeña ciudad de Montevideo, haciendo de ella un crisol de ideas revolucionarias. De los 35 a 40 mil habitantes, el 60% de la población, antes de 1848, era extranjera, y de esos extranjeros la enorme mayoría eran franceses.[4] Las elites intelectuales y políticas, por su parte,

---

Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo (1998). Halperin Donghi revisitó la figura de Echeverría, manifestando mayor *politesse*, en "Una nación para el desierto argentino" (Halperin Donghi, 1980). Además de un conjunto de excelentes estudios, puede encontrarse una revisión general de la bibliografía sobre Echeverría, en Alejandra Laera y Martín Kohan (2006). El estudio moderno más abarcativo y mejor documentado sobre Echeverría y el pensamiento socialista es el de Horacio Tarcus (2016).

4 En un texto que por ahora permanece inédito, ofrezco cifras más completas y una bibliografía actualizada de los estudios demográficos sobre Montevideo entonces (Myers, inédito).

incluían figuras de la talla de Giovanbattista Cuneo, Eugène Tandonnet, y Giuseppe Garibaldi –quien supo forjar en Montevideo el carácter que lo convertiría luego en héroe de la República Romana y de "la Expedición de los Mil"–. Fue en ese ámbito de sociabilidad intelectual, políglota y cosmopolita –en cuyo interior los conceptos políticos atravesaban barreras lingüísticas con facilidad–, que Echeverría publicó, primero, su edición definitiva del *Dogma socialista*, acompañada por la "Ojeada retrospectiva"; participó, luego, en un debate acrimonioso con Pedro de Ángelis en torno a ese mismo libro, y reaccionó, finalmente, a la noticia de la revolución republicana que había triunfado en Paris.

Esta fue anunciada el 2 de mayo de 1848, en *El Conservador* –el diario de José Mármol (1817-1871)–: "Una de las mayores revoluciones de que hay ejemplo en la historia, ha tenido lugar en Francia en los días 22, 23, y 24 de febrero, sin que haya causado derramamiento de sangre".[5] Una semana después, como parte de una cobertura intensa, ese diario reprodujo lo siguiente:

> El día 25 de febrero apareció fijada en las paredes de casi todo Paris la siguiente proclama: *El voto del pueblo/Reforma Universal.* (...) Libertad de la palabra, libertad de la prensa, libertad de petición, libertad de asociación, libertad de elección. Reforma electoral. (...) *la propiedad respetada* pero *el derecho al trabajo garantido. Al pueblo debe asegurarse el tr*abajo. Unión y fraternal asociación entre directores de establecimientos y los operarios. Igualdad de derechos por la educación dada a todos; asilos (crèches), lugares de refugio, escuelas rurales, escuelas urbanas. No más explotación y opresión de la infancia. Libertad absoluta de religión. (...) La Iglesia independiente del Estado. Protección para todos, débiles, mujeres y niños. *paz y santa alianza entre todas las naciones.* Abolición de la guerra en que el pueblo sea obligado a servir de instrumento. Independencia de toda nacionalidad. (...) *el orden fundado sobre la libertad. fraternidad universal.* Firmado por los editores de *La Monarquía pacífica*.[6]

La interpretación de la Revolución de febrero que Echeverría elaboró libera un significado más preciso en el contexto de informaciones como esta y del debate que provocaban en Montevideo.

5 *Suplemento al Conservador* N°. 146, Montevideo (2/5/1848).

6 *El Conservador* N°. 151, 8/5/1848, Montevideo.

Intuiciones del futuro: *panta rhei,* o cuando todo lo sólido se disuelve en el aire, los conceptos también fluyen

Esas noticias que llegaban de la Revolución de febrero contribuyeron a colocar en el centro del debate político la discusión de conceptos relativamente nuevos como "socialismo", "feminismo", "fraternidad", y a resignificar otros, más largo tiempo en circulación, como "liberalismo", "republicanismo", y "democracia". Un elemento decisivo que aparece en los debates de 1848 fue la consagración de la utopía: los acontecimientos de la primera mitad de ese año, en Francia y Europa, parecían demostrar que hasta las propuestas más inéditas de reforma política y social podían ser aplicadas exitosamente a la creación de instituciones: aquello que antes había parecido "u-tópico" podía apreciarse ahora ocupando un lugar real, un espacio concreto, convertido en práctica o institución "eu-tópica". Más aún, los hechos revolucionarios de 1848 venían a confirmar la premisa fundamental sobre la cual había reposado toda la estructura de pensamiento de la Nueva Generación: que el mundo entero atravesaba por una larga revolución –larguísima– comenzada durante el Renacimiento y la Reforma (o con el fin del paganismo, o antes aún) que no hacía sino acelerarse y afectar cada vez más intensamente a cada punto del globo. El proceso revolucionario, entendido como perfectibilidad y progreso, había acelerado el tiempo de la experiencia humana luego de 1789, en el Río de la Plata luego de 1810, y en el mundo, otra vez en 1830 y ahora en 1848. Ya en 1838, Echeverría había reconocido "el progreso continuo" como "fórmula fundamental de la filosofía del décimonoveno siglo", precisamente porque era entonces cuando la aceleración del tiempo impulsada por cada nuevo episodio revolucionario parecía alcanzar un momento de apogeo.

Tres años después de su celebración de la Revolución de febrero, José Mármol, escribiendo en su nuevo periódico, *La semana*, explicaba –empleando un lenguaje que a Echeverría le hubiera resultado familiar– por qué los escritores políticos debían aceptar que el cambio constante era la única condición permanente de la sociedad contemporánea: "Un periódico no puede ser una cosa durable en el estado actual de nuestra sociedad, si es que el patriotismo y el bien sentido interés político del momento le dan origen".[7] El pensador estaba inmerso en el tiempo revolucionario:

7 "De la prensa periódica", *La Semana* N°. 1, 21/4/1851, Montevideo, p. 2. Cabe señalar que

No cambiar es absurdo y atrasado: el hombre y las cosas de una sociedad como la nuestra, conmovida en lo más hondo de sus cimientos, son en su superficie siempre agitada, lo que en la espalda de los mares la nave o el yerbazo, juguete de las corrientes y mareas. Los hombres y las ideas de hoy, buenas y salvadoras, son generalmente malas y peligrosas mañana, según las distintas situaciones, según las diversas peripecias de esa vida agitada y variante que constituye el estado normal de los pueblos revolucionados; y el escritor, como el hombre de Estado, como el pueblo mismo, tiene entonces que cambiar de voz y de discurso en ese foro inmenso que se llama la prensa.[8]

En un mundo que fluía y se transformaba, era necesario reconocer que también las ideas y los conceptos que podían aprehender y servir para dilucidar la realidad circundante, estaban en estado de permanente fluctuación. El trabajo del pensamiento debía mirar, siempre, en ese siglo XIX de progreso y revolución, hacia el porvenir, y buscar captar en su propia elaboración y reelaboración de los significados que destilaban los conceptos colocados en específicos campos semánticos y en contextos de debate también precisamente situados, ese indefinible proceso de transformación permanente que los habitaba.

Echeverría: en el umbral de la democracia, libertad e igualdad

En la estela de las discusiones provocadas por la recepción de noticias de la revolución republicana en Francia, un concepto clave del vocabulario político latinoamericano que pasó a convertirse en objeto predilecto de atención fue aquel de "democracia", reinterpretado y modificado en el interior de un campo semántico que incluía también los términos relacionados de "República", "republicanismo", "Pueblo", "libertad", "igualdad", y "fraternidad". Entre los escritores entonces residentes en Montevideo, Esteban Echeverría fue el que intentó desenvolver la reflexión más precisa y teóricamente mejor informada sobre el desplazamiento en la gama de sentidos que ese concepto vehiculizaba. En 1830 regresó a Buenos Aires, luego de una estadía de cinco años en París, convertido en portador de un nuevo credo literario y filosófico –el

---

una primera versión de este artículo se había publicado ya en 1841 en *El Paquete de Buenos Aires*, dirigido por Mármol. El fragmento citado aquí es de 1851.

8 *Ibidem*.

romanticismo–, entre cuyo rico surtido de corrientes de ideas había optado por enfatizar los escritos asociados a la escuela sansimoniana –y en especial a uno de los epígonos más independientes de esa escuela, Pierre Leroux, cuyo "socialismo" hizo suyo–, sin por ello desconocer otros aportes, en sus lecturas ulteriores, como aquellos de Mazzini, Lamennais, Tocqueville, Lerminier, o Georges Sand. A diferencia de la mayoría de sus compañeros en la Nueva Generación –entre los cuales se destacaban Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento–, quienes comenzaron a expresar un creciente escepticismo, en el curso de los años 1840, acerca de la naturaleza y consecuencias de una "democracia" cuya inicial promesa liberal podría resultar imposible de lograr –escepticismo reforzado por el sesgo que en su lectura dieron a *La démocratie en Amérique* de Tocqueville–, Echeverría reforzó su adhesión a una interpretación del concepto "democracia" que dejaba de lado sus posibles contradicciones y aporías, mediante la aplicación de un prisma de lectura que denominó el "criterio socialista". Cuando su reedición del *Dogma* en 1846 provocó un ataque por parte de Pedro de Ángelis, Echeverría, en su respuesta al editor del *Archivo americano*, procedió a refinar y perfeccionar su propia comprensión del concepto "democracia" –y del "criterio socialista" a través del cual lo enfocaba–, tarea que proseguiría en sus escritos sobre la Revolución de febrero en Francia (Echeverría, 1951a: 128).[9]

Explicaba entonces a sus lectores que el concepto de "libertad" era tan amplio que hasta los tiranos podían asegurar que oprimían a sus opositores en nombre de la libertad:

> Todos los partidos desde el principio de la revolución han gritado y se han hecho la guerra a nombre de la libertad: Rosas, Oribe, y muchos de sus antagonistas, vociferan también libertad: pero ¿qué es la libertad? La libertad *soy yo*, contestarán. Cada uno ha llamado libertad, decía Montesquieu, al gobierno más conforme a sus inclinaciones (*Ibidem*: 124).

En vez de "vociferar libertad", Echeverría proponía a sus compatriotas un programa político que girara en torno a las palabras de "Mayo, Progreso, Democracia". "Mayo", obvia referencia a

9 Cabe señalar que, si la convención asigna la autoría de ese texto exclusivamente a Echeverría, tuvo en realidad tres autores: Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría. Resulta imposible hoy desglosar con certeza qué parte del mismo correspondió a cada uno. Al reeditarlo, con modificaciones, bajo su nombre, la autoría pasó a depender, entonces sí, solo de Echeverría.

la "Revolución de Mayo" de 1810, expresaba simultáneamente los ideales de autodeterminación nacional, rechazo a la sujeción colonial, lucha contra formas opresivas de gobierno, búsqueda de la libertad de los ciudadanos y de formas modernas y más igualitarias de vida social. La palabra "Progreso" –pieza clave, como ya se ha visto, en el pensamiento político de Echeverría y de su generación– expresaba la creencia en la perfectibilidad humana ininterrumpida, vinculada a una creencia paralela en una "revolución" mundial que no cesaba de cobrar velocidad. "Democracia" se presentaba como el más difícil de estos términos, ya que su correcta explicación conceptual resultaría crucial para hallar ese hilo de Ariadna que permitiera una salida al laberinto opresivo y solitario en que se habían visto atrapados los sistemas políticos de América Latina, y ninguno más que el de la Confederación Argentina.

El dilema específico que enfrentaban los publicistas y pensadores argentinos que escribían desde Montevideo consistía en el hecho de que, a diferencia de otros países latinoamericanos, como Colombia o Chile (donde el sufragio permanecía, a mediados de la década de 1840, estrictamente restringido a una ínfima minoría de la población masculina), en Buenos Aires se había adoptado en 1821 una ley de sufragio universal masculino que Rosas había podido utilizar para construir un régimen unanimista y plebiscitario. Mientras los principales intelectuales "progresistas" de Brasil, Chile o Colombia –lectores de las mismas bibliotecas que los uruguayos y argentinos– buscaban promover la adopción de leyes que ampliaran el sufragio y, por ende, el cuerpo ciudadano, estos últimos debían lidiar con los dilemas políticos que habría provocado un sufragio a su juicio demasiado amplio, dadas las condiciones que imperaban en el país. Un republicanismo "verdadero" en Chile, o "de los artesanos" ("*artisan republicanism*") en Colombia, suponían la adhesión a una noción de "democracia" que debía coincidir, *sine qua non*, con un sistema de participación directa en el proceso político por parte de la mayoría de la población masculina a través del sufragio: el eje central de los programas de reforma que los movimientos contestatarios proclamaron en esos países en 1848 y 1849. En 1838 Echeverría, en cambio, había observado que el error fundamental de los unitarios había sido el siguiente: "(...) en vez de decir: *la soberanía reside en la razón del pueblo*, dijeron: *el pueblo es soberano*" (*Ibidem*: 144). La implicancia resultaba evidente: siguieron a Rousseau y no a Lerminier, lo cual llevaba Echeverría a concluir "El principio de la omnipotencia de las masas

debió producir todos los desastres que ha producido, y acabar por la sanción y establecimiento del despotismo" (*Ibidem*: 145). Desde una perspectiva contemporánea, propia del siglo XXI, la preferencia expresada por la razón general, en vez de la voluntad general, puede parecer *a priori* netamente antidemocrática: pero esa valoración peca de prolepsis, ya que tanto en el contexto de los lenguajes y de los vocabularios de lo político, disponibles en la primera mitad del siglo XIX, cuanto en el contexto situacional del dilema político rioplatense, la opción de Echeverría no pretendía recusar la democracia, sino aquello que percibía como su deformación y conculcación, al haber sido empleada su institución emblemática –el sufragio universal masculino– para investir al gobernante argentino de la suma del poder público –una *summa potestas* que remitía, neoescolástica mediante, a los emperadores dioses de la antigua Roma–.

El sentido que Echeverría asignaba –en función de los vocabularios políticos disponibles en su época– al término democracia, *qua* concepto, enfatizaba su elemento social en desmedro del político. Antiguos compañeros de lucha, como Alberdi, habían realizado una lectura de Tocqueville que los condujo a rechazar la igualdad social en aras de la libertad individual, prefiriendo orientar su reflexión política hacia una búsqueda de garantías para la segunda mientras marginaban o colocaban entre paréntesis la cuestión de la democracia política. Por su parte, Echeverría había aferrado el sentido social que Tocqueville le había otorgado al término –la democracia como igualdad de condiciones– y lo había solapado con la noción –socialista y humanitarista– de una revolución perpetua que propendía hacia una organización social y política cada vez más perfecta. Así, la igualdad y la libertad aparecían no como términos contrapuestos, sino como contrapartes necesarias de un todo social republicano y progresista: "La libertad no puede realizarse sino por medio de la igualdad" (*Ibidem*: 130). Esta interpretación –que elaboraba a partir tanto de Tocqueville como de Leroux– lo conduciría a Echeverría hacia un esfuerzo de reflexión, cuyo objetivo fue expandir y refinar la interpretación del concepto "democracia" hasta lograr una articulación de sentidos que permitieran imaginar modos en que las instituciones que reposaban sobre el mismo podrían obstaculizar y superar el despotismo en vez de "sancionar y establecerlo". Luego de "las jornadas de junio" de 1848, Echeverría no modificó su actitud, manteniendo en cambio su adhesión a la interrogación que diez años antes había dirigido al concepto de "democracia", cuando había escrito:

> La Democracia parte de un hecho necesario, es decir, de la igualdad de clases, y marcha con paso firme hacia la conquista del reino de la libertad más amplia, de la libertad individual, civil y política. La Democracia no es una forma de gobierno, sino la esencia misma de todos los gobiernos republicanos o instituidos por todos para el bien de la comunidad o de la Asociación. La Democracia es el régimen de la libertad, fundado sobre la igualdad de clases (*Ibidem*: 151).

Sin recusar nunca esa caracterización, Echeverría buscaría, en su polémica con De Ángelis –que tuvo lugar en vísperas de las revoluciones de 1848– identificar un mecanismo institucional concreto que –a partir de la aceptación del hecho "democrático"– pudiera encaminar su fuerza hacia un régimen de libertad. Desenvolvió el siguiente razonamiento:

> ¿A nombre de qué dogma se hizo la revolución de Mayo? ¿Cuál fue su principio de legitimidad, de fuerza y de triunfo? –La *Soberanía del Pueblo*, es decir, la *Democracia*. La cuestión, pues, capital, previa, en punto a organización, era y es hallar el modo de Institución que hiciese poco a poco apta la sociedad argentina para el régimen democrático, y la llevase, sin sacudimientos ni guerra, a la perfección de la institución democrática. Esa institución debe ser, para llenar su fin, educatriz como una escuela, conservadora y protectora como una autoridad social, y eminentemente democrática y popular en su formación. (Echeverría, 1951b: 202).

Por otra parte, dado el hecho concreto de la configuración territorial de la Argentina, compuesta de ciudades y provincias separadas entre sí por los enormes espacios vacíos del vasto territorio que ocupaban –"el desierto"–, ella debía establecerse a nivel de cada localidad, para actuar de modo descentralizado –federal, si se quiere–. De allí que concluyera:

> Ahora bien, ¿cuál es la Institución única que en la historia y en la práctica de las sociedades modernas llena de un modo más completo estas condiciones? –La *Institución Municipal.* La institución municipal, pues, debió ser el principio, la base ***sine qua non*** de la organización de la sociedad argentina (*Ibidem*).

Su visión crítica de la historia argentina desde 1810 abarcaba no solo a los federales rosistas, sino también, como ya se ha

visto, a los unitarios, acusados de haber sido los responsables de suprimir la institución municipal colonial sin reemplazarla por ninguna forma moderna de municipio: en su ausencia, la sola implementación del sufragio universal habría otorgado un instrumento al despotismo y no a la democracia. Concluía, pues, en su enérgica respuesta a De Ángelis: "(...) para mi está en el *distrito municipal*, el germen de la organización de mi país y la luz del criterio socialista" (*Ibidem*: 207). Enfatizando su continuada adhesión al ideal democrático, dejaba entrever, implícitamente, que la "democracia" debería adaptarse a las necesidades sociales y políticas específicas de la Argentina, que eran el producto de su historia previa y de su situación actual, y que para servir de concepto orientador del nuevo orden social, debería aparecer siempre acoplada a otros conceptos fundamentales como "Asociación", "Fraternidad", "Igualdad", y –noción Lerminieriana– "Razón del Pueblo/Razón General".

Cuando, el 22 de julio de 1848, decidió Echeverría expresar su adhesión entusiasta a la Revolución francesa, hacía tiempo que venía dedicado a perfeccionar y pulir el vocabulario conceptual sintetizado en sus "Palabras Simbólicas". Es por ello que, luego de saludar con entusiasmo la noticia de la revolución, pasó inmediatamente a interrogar el sentido que ella podría detentar en el marco específico de las sociedades latinoamericanas. Luego de haber señalado que: "Acaba de realizarse en Francia una revolución sin ejemplo en la historia y de inconmensurable medida", a través de la cual habría emergido "(...) una nueva majestad, la Majestad del pueblo para proclamar la República"; formuló la siguiente pregunta: "(...) Qué significa todo esto? ¿Qué sentido tiene? (...) En cuanto a nosotros, Americanos" (Echeverría, 1951c: 295). Su análisis de lo político, subrayaba, no era una mera imitación o transposición del pensamiento europeo, sino el producto de una reflexión meticulosamente atenta al contexto político local –discursivo e institucional: "(...) nosotros, Americanos, no podemos ni queremos considerar ese grande acontecimiento, sino de un punto de vista americano, es decir con relación a la influencia más o menos remota que inevitablemente ejercerá sobre la sociabilidad y los destinos de la América del Sud" (*Ibidem*).

Echeverría, en 1848, indicaba cierto conocimiento intuitivo acerca de transformaciones experimentadas por los conceptos cuando cruzaban fronteras –lingüísticas, regionales, ideológico-teóricas– en una época que ya se perfilaba como de medios de comunicación global:

> En el estado actual de los pueblos cristianos es imposible que una revolución política o social sucedida en el seno de cualquiera grande sociedad europea, no afecte o conmueva más o menos el pensamiento individual y la sociabilidad de los otros pueblos; máxime si esa revolución la verifica el pueblo iniciador por el pensamiento y la acción, el pueblo que hace dos siglos marcha legítimamente como rey al frente del progreso humanitario, porque tiene cabeza y corazón; inteligencia para concebir y sentido práctico para realizar lo ideal de la concepción humana (*Ibidem*: 295-296).

El pueblo iniciador era, claro, Francia. Su conclusión derivaba directamente de aquella premisa:

> Por lejana que esté la América, por ignorante y atrasada que la supongan, por más vallas que interpongan los gobiernos retrógrados que la despotizan para trabar su comunicación con la Europa, la América no podrá sustraerse a la invasión de ideas que han engendrado la República en Francia ni a la acción de los acontecimientos que nacerán de su seno (*Ibidem*).

Era inevitable que los conceptos políticos y sociales, los discursos y vocabularios de lo político, cruzaran fronteras: era esta la realidad empírica que debía ser tomada en cuenta como base y punto de partida para cualquier análisis de las ideas y símbolos que la revolución francesa ya había puesto en circulación, y también para cualquier reacción ante ellos. Una suerte de globalización, *avant la lettre*, se presentaba como hecho, según Echeverría, pero también era un hecho fáctico la especificidad de las diferencias entre naciones, y al examinar el sentido –locutorio, ilocutorio y perlocutorio– de los acontecimientos en Francia, el pensador político situado en América Latina indicó que se deberían mantener siempre presentes las diferencias sustanciales entre una sociedad y otra: "(...) es indudable que la sociedad americana está sujeta a condiciones de vida y de progreso distintas de la sociedad francesa y europea" (*Ibidem)*. En este proceso de recepción y de rearticulación de ideas, discursos y conceptos europeos, la propuesta de Echeverría se sustentaba una vez más sobre el tipo de mirada "estrábica" que tan productiva le había resultado –y le seguiría resultando– a la Generación de 1837.

Si era inevitable combinar en su análisis tanto las condiciones locales cuanto el hecho universal del impacto revolucionario, el criterio rector de su interpretación de la Revolución de febrero debía

elaborarse exclusivamente sobre la base de aquellas doctrinas que pretendían moldear el porvenir, siendo la decisiva aquella que entendía que el movimiento universal de las sociedades humanas era hacia formas de organización cada vez más igualitarias, es decir, democráticas: "Solo serán progresivas para nosotros todas aquellas doctrinas que teniendo en vista el porvenir, procuren dar impulso al desenvolvimiento gradual de la igualdad de clases o la Democracia" (*Ibidem*: 298). La lectura que había realizado de Tocqueville rescataba fundamentalmente la identificación que este último había formulado entre el concepto de Democracia y el hecho social de igualdad de condición –igualdad entre las clases sociales, igualdad entre los individuos–. Al eludir toda referencia a las consideraciones más sombrías del pensador francés acerca del posible porvenir de los regímenes basados en esa nueva "Democracia", que enfatizaban la posible incompatibilidad entre un régimen de libertad y uno de igualdad, y auguraban, como un desenlace posible, la creación a partir de la misma de un despotismo más terrible que aquel de los Césares –al menos si no se ponía en marcha el complejo armazón institucional de las asociaciones intermedias vislumbradas en los Estados Unidos–, pudo contemplar el proceso de democratización bajo una luz más optimista que aquella de otros miembros de su formación intelectual. Si estos llegaron a realizar una lectura conservadora de Tocqueville, que les infundió la creencia en una dicotomía entre libertad e igualdad –prefiriendo la primera, aún si esa opción implicara sacrificar, o condicionar, la segunda–, Echeverría se mantuvo fiel a una interpretación más progresista de esa corriente de pensamiento. Pese a que parezca *boutade*, quizás no sería del todo equivocado ver en el Echeverría de 1838-1848 un tocquevilleano socialista, que en su visión de lo político combinaba simultáneamente una defensa de la libertad individual con un anhelo por una sociedad socialmente más igualitaria, encaminada hacia una progresiva abolición de la dominación de una clase sobre otra.

Esa valoración progresista –y optimista– de la tendencia hacia la ineluctable democratización de toda institución social y política, se vio fortalecida a partir del análisis que realizó acerca de la naturaleza de la revolución francesa de 1848. En ella vislumbró el triunfo del pensamiento sansimoniano y socialista. En clave "Leroux", entendió que la Revolución de febrero daba inicio a la consumación de la "era de la completa emancipación del hombre" (*Ibidem*: 303). Sobre la base de su comprobación de su "sentido filosófico", pudo ver en ella un paso decisivo hacia la implementación de un régimen basado en un concepto de

"Democracia" que subrayaba la igualdad entre las clases sociales, y ello a través del triunfo del proletariado sobre la opresión ejercida por las clases propietarias:

> Pero se acerca la Era de la completa emancipación del hombre. En la mayor parte de las sociedades cristianas el despotismo de la familia casta va desapareciendo; en algunas el despotismo de la patria o del Estado-casta, existe organizado y en otras pierde terreno día a día; pero el despotismo de la propiedad-casta, domina generalmente en Europa. De ahí la explotación del hombre por el hombre; o del pobre por el rico; de ahí el *proletarismo*, forma postrera de la esclavitud del hombre por la propiedad (*Ibidem*).

La Revolución de febrero inauguraba la próxima etapa en la institución de la "Democracia" como igualdad de clases, como emancipación de la humanidad de toda forma de dominación. Más aún, al elaborar una interpretación del concepto de "Democracia" en estrecha proximidad semántica al de "Fraternidad" –entendido por Echeverría bajo una forma amplia y compleja– pudo detectar en esa revolución la promesa de instituir un paraíso terrenal:

> La historia no es otra cosa que esa educación sucesiva del género humano. La filosofía del siglo XIX, estudiándola y comprendiéndola, ha abierto a la humanidad las puertas del paraíso de la perfectibilidad. Dios acaba de inaugurar en el mundo la Era de la completa emancipación por boca del primer pueblo del mundo (*Ibidem*).

Su desenlace final –llevada al escenario mundial– sería el perfeccionamiento de la "Democracia" en el sentido de liberación de toda opresión, a través del principio "fraternal" de la "Asociación":

> Cuando ese principio regenerador sea generalmente comprendido y convenientemente organizado, la sociedad que hasta ahora ha sido una aglomeración de seres humanos dividida en Castas, perpetuamente hostiles, de amos y siervos, de opresores y oprimidos, se convertirá en una verdadera *asociación* de iguales en derechos y obligaciones, en la cual todos, bajo el imperio de la ley divina de la comunión de las criaturas solidarias, vivirán y trabajarán por el bien y la perfección recíproca y común. Cesará entonces la guerra entre las naciones (*Ibidem*: 304).

Una asociación entre iguales –acotaba Echeverría– en la cual

el mal y la guerra desaparecerían, permitiría finalmente –como añoraba Leroux en su versión secularizada de la teodicea cristiana– al "hombre", a la humanidad, recuperar su dignidad y sus derechos primigenios.

Democracia, Asociación, Fraternidad: este último fue el concepto central que Echeverría veía emanar, bajo una forma renovada, de la Revolución de febrero, hasta contribuir decisivamente a una resignificación de los otros dos términos, siempre en consonancia con el "criterio socialista" que ahora debía servir para introducir mayor precisión a su reflexión sobre lo político, y que quizás, si la muerte no hubiera cegado su trayectoria intelectual, lo habría impelido también hacia un distanciamiento progresivo frente al liberalismo genérico que supo habitar sus escritos más tempranos. Historia contrafáctica y fantasmáticamente proléptica, esa conclusión permanece vedada al historiador. En cambio, la funcionalidad de la puesta en relación entre aquellos tres términos conceptuales sí se puede columbrar a partir de estos ensayos de 1848. En el último de la serie (que permaneció incompleta), el poeta-pensador pudo aseverar:

> De ahí un nuevo principio, el principio de la Fraternidad de todos los pueblos proclamado por la Francia Republicana en el 92 y en el 48; principio organizable ahora pero no entonces, por el estado del mundo; principio destinado a cambiar las bases del Derecho internacional, a transformar las relaciones de los pueblos entre sí, y a unir pacíficamente sus esfuerzos y esperanzas en una santa y sublime aspiración de progreso y de perfectibilidad (*Ibidem*: 307).

En las páginas finales de su texto, reconectaba implícitamente su pensamiento con el concepto cosmopolita y pacífico de "Nación" que "mazzinianos" como Cúneo habían lanzado a la circulación en Montevideo y Buenos Aires, según el cual la autodeterminación nacional conduciría, no a la guerra, sino a su abolición.[10]

Echeverría, en el transcurso de la diáspora de la Nueva Generación Argentina, había ido quedando cada vez más aislado, como han observado –entre otros– Tulio Halperin Donghi, Félix Weinberg y más recientemente, Horacio Tarcus, y su intento por volver al

10 Por ejemplo, Giovan Battista Cuneo, en el primer número de su periódico, *L'Italiano*, había escrito: "Lo spirito di nazionalitá proposto come uno dei fini all'Italiano, non sará quello gretto e meschino, che fondatosi sulla teoria del *diritto* consacra l'odio contro lo straniero come principio necessario di conservazione; ché anzi caldi amatori della causa dell'Umanitá ci studieremo con ogni sforzo elevarlo affratellandolo armonicamente colle altre individualitá nazionali, dandogli per base il *dovere*. Cuneo, G. B., *L'Italiano* Nº. 1, 22/5/1841, Montevideo, p. 2.

centro del debate político entre 1846 y 1849 no demostró ser particularmente exitoso. Nunca careció, sin embargo, de lectores e interlocutores durante aquella última fase de su trayectoria como pensador político, sobre todo en Montevideo. Cercano a Cuneo y los "garibaldinos" italianos, próximo a José Mármol, Bartolomé Mitre, y otros periodistas argentinos en Montevideo, y también a uruguayos como Andrés Lamas y Melchor Pacheco y Obes, no cayó nunca enteramente por fuera del espacio del debate político y social. Es posible que la invitación cursada por Mármol en su periódico a otros autores para que comentaran y debatieran los artículos sobre la revolución francesa trasluciera cierta incomodidad con la radicalidad de su interpretación de la misma –como ha sugerido Horacio Tarcus–, pero cabe señalar que este no solo –no obstante cualquier reparo personal– no dejó de publicarlos, sino que, todavía en 1851, cuando su nuevo periódico, *La Semana*, se vio desviado por el levantamiento de Urquiza de su objetivo original –de ser un periódico de literatura e ideas–, no dudó en usar como epígrafe a una entrega dedicada a discutir el porvenir pos-rosista de la patria, una cita tomada del *Dogma socialista*.[11]

Estrecho su círculo de aliados, y amortiguados, sin duda, los efectos que podía producir su discurso en la segunda mitad de la década de 1840, no por ello deja de ser significativa la reinterpretación realizada por Echeverría del concepto de "Democracia" –a la luz de su lectura del "sentido filosófico" de la revolución francesa de 1848– ya que evidencia las condiciones de posibilidad para una ampliación y modificación de los límites del trabajo de interpretación y reelaboración de vocabularios, discursos y conceptos de lo político. Colocado ese trabajo de interpretación dentro de un contexto cuyo horizonte de expectativa parecía a punto de fagocitar el espacio de experiencia previa, permitiendo una libre aprehensión de las facetas del porvenir que prometían enriquecer la futura experiencia política a través de una actualización de la utopía, la reflexión de Echeverría llevada a cabo entre 1846 y 1848 en torno al concepto de "Democracia" permite intuir que sus fronteras –y aquellas de sus pares dentro del campo semántico que evocaba para los contemporáneos– se habían en efecto desplazado –en Montevideo, en Argentina, y en el resto de América Latina– para mal o para bien. La incomodidad que seguiría generando el pensamiento político y social de Echeverría entre los artífices de "la tradición republicana" pos-rosista, es el mejor indicio, quizás, de ese cambio.

11 *La Semana* 6, 25/5/1851, Montevideo, Uruguay, p. 1.

Bibliografía

AGOSTI, HÉCTOR (1951). *Echeverría*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
ALTAMIRANO CARLOS Y SARLO, BEATRIZ (1998). Prólogo. *Echeverría, Dogma Socialista y otros escritos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
GROUSSAC, PAUL (1985). Esteban Echeverría. La *Asociación de Mayo* y el dogma socialista. *Crítica literaria*. Buenos Aires: Hyspamérica.
ECHEVERRÍA, ESTEBAN (1951a). Dogma Socialista. *Obras Completas*. Buenos Aires: Zamora.
—— (1951b). Carta Segunda a De Ángelis. *Op. cit*.
—— (1951c). Revolución de febrero en Francia. *Op. cit.*
HALPERIN DONGHI, TULIO (1980). Una nación para el desierto argentino. *Proyecto y construcción de una nación: Argentina 1846-1880*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
—— (1951). *El pensamiento de Echeverría*. Buenos Aires: Sudamericana.
LAERA, ALEJANDRA Y KOHAN, MARTÍN (2006). *Las brújulas del extraviado*. Rosario: Beatriz Viterbo.
MYERS, JORGE (inédito). *Concepts Crossing Borders: Latin American Political Debate 1830-1860*.
ORGAZ, RAÚL (1950). *Sociología argentina*. Córdoba: Assandri.
PALACIOS, ALFREDO (1951). *Echeverría, el Adalid de Mayo*. Buenos Aires: Claridad.
PALCOS, ALBERTO (1941). *Echeverría y la democracia argentina*. Buenos Aires: Imprenta López.
TARCUS, HORACIO (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
WEINBERG, FÉLIX (2006). *Echeverría, ideólogo de la segunda revolución*. Buenos Aires: Taurus.

Prensa de época

El Conservador, Montevideo.
La Semana, Montevideo.
L'Italiano, Montevideo.

Bergel, Martín (2019). Futuro, pasado, y ocaso del "Tercer Mundo". En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp.108-125.

RESUMEN

Este ensayo se propone dilucidar dos aspectos de la trayectoria del concepto de Tercer Mundo. En primer lugar, postula que su resonante éxito luego de 1952, cuando fuera acuñado en París por el demógrafo Alfred Sauvy, obedece a que en su emergencia está tanto cargado de futuro como de pasado. En segundo lugar, señala que su declive obedece a la afirmación de los componentes nacionales que movilizó, en desmedro de su apuesta emancipatoria universal.
Palabras clave: *Tercer Mundo, espacio de experiencia, horizonte de expectativa, nacionalismos revolucionarios, emancipación mundial.*

ABSTRACT

This essay aims to elucidate two aspects of the trajectory of the Third World concept. In the first place, it postulates that his resounding success after 1952, when it was coined in Paris by the demographer Alfred Sauvy, obeys that in its emergency it is both charged with the future and the past. Second, it points out that his decline is due to the affirmation of the national components that he mobilized, at the expense of his universal emancipatory commitment.
Key words: *Third World, space of experience, horizon of expectation, revolutionary nationalism, world emancipation.*

Futuro, pasado y ocaso del “Tercer Mundo”

Martín Bergel[1]

I

Pocos conceptos contemporáneos han tenido una trayectoria tan fulgurante como el de Tercer Mundo. Acuñado en 1952 por el demógrafo y economista francés Alfred Sauvy, en los años sesenta y setenta gozó de una presencia abrumadora y virtualmente universal. Esa notable ubicuidad de la noción se explica tanto por la densidad y la dramaticidad histórica de los contenidos e imágenes que movilizó, como por su polisemia, observable en la ambivalencia que la surca entre sus acentos sociológicos y económicos, y su vocación política. De un lado, “Tercer Mundo” fue, en el contexto de recomposición de la segunda posguerra y de los debates sobre el desarrollo de las distintas regiones del mundo, el concepto que por excelencia se utilizó para nombrar las abismales inequidades sociales a escala mundial. En el marco de la afirmación e internacionalización de las ciencias sociales, de creación de una trama de instituciones y programas globales ligados a temáticas económicas y sociales, y de despliegue masivo de las industrias culturales (cine, prensa, fotografia, etc.), la referencia tercermundista proliferó como efecto de la tematización de las fracturas sociales mundiales, pero también como estrategia para visibilizarlas. Pero de otro lado, más allá de esos usos sociológico-descriptivos y/o estético-alegóricos de realidades de miseria e injusticia social, el Tercer Mundo fue un formidable acervo de imágenes y

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

narrativas vinculadas a posibles redenciones futuras. Vijay Prashad comienza su influyente libro *The Darker Nations. A People´s History of the Third World* afirmando que el Tercer Mundo "no fue un lugar", un espacio geográfico más o menos delimitable, sino "un proyecto" (Prashad, 2007: xv). Y es que, nuevamente, pocas nociones del vocabulario político del siglo xx como la que retiene aquí nuestra atención fueron capaces de encarnar, con tamaña fuerza evocativa, el concepto metahistórico de Reinhart Koselleck de *horizonte de expectativa* (al punto que "Tercer Mundo" fue a menudo, sobre todo entre 1965 y 1975, un modo de nombrar a la revolución). O lo que es lo mismo: al menos en sus usos políticos pocos términos, al pronunciarse, hablaban tanto de futuro.

Este texto se propone discutir dos cuestiones sustantivas de la historia conceptual del Tercer Mundo. Por un lado, un aspecto relativo a su periodización. 1952 y el marco inicial de la Guerra Fría ofrecen el contexto en que la noción hace su aparición. Pero nos interesa sostener aquí que su descollante recorrido subsiguiente solo puede entenderse con arreglo a una historia previa, que nos remite a los inicios del siglo xx y sobre todo al quiebre civilizatorio que tuvo lugar en la Primera Guerra Mundial. Como veremos a través de una revisión de la matriz metahistórica koselleckiana, el Tercer Mundo fue un concepto tanto cargado de expectativas de futuro como, y de manera decisiva, de sedimentos de pasado. Al punto que puede postularse que, al emerger en 1952, venía a coronar una cadena interconectada de procesos sociales y político-conceptuales que le era preexistente. Por otro lado, este trabajo se propone acometer un problema que yace en los fundamentos mismos del Tercer Mundo, vinculado a la tensión constitutiva que lo atraviesa entre su dimensión universal y sus concreciones particularistas. El discurso tercermundista alude al mundo y solo es comprensible dentro del horizonte de revolución a escala planetaria que se abre con la Revolución rusa de 1917. Y al mismo tiempo, su vector principal son los movimientos de liberación nacional, y tanto en su vertiente socioeconómica –ligada desde la segunda posguerra al desarrollismo– como política –asociada con la descolonización y al principio de autodeterminación nacional– su corolario exitoso debía estribar en la afirmación de Estados-nación económicamente viables y políticamente independientes. El Tercer Mundo, paradójico movimiento internacional del módulo político nacional-popular, portó consigo esa ambivalencia

entre un horizonte de universalidad y sus declinaciones singulares. Su fase de esplendor se debió al equilibrio inestable entre ambos polos. Y su ocaso, desde mediados de la década de 1970, al desasimiento de su capacidad performativa global, y a la estabilización de sus componentes particularistas.

Pero antes de abordar los dos asuntos principales en los que se detiene este trabajo, demos un rodeo panorámico previo por el momento de emergencia y posterior auge del Tercer Mundo.

II

En su reciente libro *The Discovery of the Third World* –uno de los primeros estudios de largo aliento que acomete la historia del Tercer Mundo en tanto concepto–, el historiador alemán Cristoph Kalter señala que en su nacimiento la noción se anuda a tres procesos geopolíticos, económicos y culturales que entonces cobraban forma:

> (1) La descolonización; (2) la Guerra Fría; (3) la emergencia de un era de comercio global dominada por los Estados Unidos, el veloz crecimiento económico en los países industrializados de Occidente, y el “escándalo” de la brecha de prosperidad global, que hizo posible visualizar a dos tercios de la humanidad (…) como postergada (Kalter, 2016: 35-36).

En el artículo que es considerado el bautismo público del concepto, publicado en agosto de 1952 en el semanario parisino *L´Observateur*, Sauvy se refería sobre todo a los dos últimos fenómenos. “Hablamos de dos mundos presentes –comenzaba el texto–, de su guerra posible, de su coexistencia, etc., olvidando a menudo que existe un tercero, el más importante (…) es el conjunto de los que se llaman, en el estilo de las Naciones Unidas, países subdesarrollados”. El breve artículo señalaba luego algunas mejoras en indicadores sociales en regiones asiáticas y africanas, para luego no obstante aludir al “ciclo de miseria” que teñía el panorama general de esas vastas regiones planetarias (Sauvy, 1952). Sauvy era entonces director del Institut National d´Études Démographiques (INED), espacio que había fundado en 1945 y que congregaba en su seno a un conjunto de investigadores de diferentes disciplinas abocados a temáticas del desarrollo. Otro miembro destacado del establecimiento, el

antropólogo Georges Balandier, editaría en 1956 dentro de las publicaciones del Instituto, el volumen colectivo *Tiers Monde* (según apunta Kalter, el primer libro de la historia que portó en su título el término), en el que demógrafos, politólogos, etnólogos, economistas y sociólogos discutían aspectos relativos a las perspectivas de lo que todos acordaban en llamar, nuevamente, países subdesarrollados (Kalter, 2016: 44-46). El "Tercer Mundo" nace entonces asociado al mundo de las ciencias sociales, que lo construyen como objeto unificado tanto para ofrecer diagnósticos e información empírica como aventurar posibles soluciones para los escenarios de palpable atraso de las regiones que quedaban comprendidas bajo su nombre. Así es como, en una de sus derivas más significativas, el concepto será uno de los constructos predilectos asociados a la teoría de la modernización, que lo utiliza para justificar sus narrativas teleológicas sobre el progreso y para *aggiornar* la vieja tesis de la "misión civilizatoria" de las potencias occidentales (Tomlinson, 2003: 310). Como estudió de manera pionera el antropólogo colombiano Arturo Escobar, un discurso especializado sobre el Tercer Mundo cobró entonces consistencia como vía de legitimación de las intervenciones prácticas en países de América Latina, Asia y África de una nueva trama de agencias y expertos en "desarrollo" vinculados con instituciones primermundistas (Escobar, 1988).

Pero junto a esos usos de las ciencias sociales y de las usinas desarrollistas, el Tercer Mundo fue pronto adoptado como un nombre que condensaba expectativas políticas emancipatorias. En verdad, esa declinación se anunciaba ya en formulaciones de algunos cientistas sociales. Sin ir más lejos, el mencionado texto de Sauvy se cerraba con una referencia intertextual al célebre panfleto revolucionario del Abate Sieyes de 1789 que sugería un horizonte potencial de transformaciones radicales: "este Tercer Mundo ignorado, explotado, despreciado como el Tercer Estado, quiere, también él, llegar ser algo" (Sauvy, 1952). Posteriormente, la afirmación de los enfoques dependentistas se entrelazaría con los empleos decididamente políticos de la noción por parte de intelectuales, líderes de Estados y la opinión pública más general, que sintonizaban –cuando no expresaban directamente– el clima revolucionario de las décadas de 1960 y 1970. En definitiva, como supo advertir el historiador Arif Dirlik en un incisivo ensayo, el Tercer Mundo como idea "resultó cautivante en cierta medida por servir tanto a una conceptualización

hegemónica del mundo, como a las luchas contra esa hegemonía” (2004: 132-133).

Así, aunque todavía demoraría una década en afirmarse, el concepto se generalizó y experimentó una verdadera explosión desde comienzos de los años sesenta. Un reconocido hito en ese proceso fue la Conferencia de Bandung de 1955, en la que, aun cuando no se empleó la nueva noción, se congregaron importantes líderes de naciones asiáticas y africanas para “celebrar la caída del colonialismo formal, y prometerse medidas conjuntas en la lucha contra las fuerzas del imperialismo” (Prashad, 2007: 32). Pronto figuras como Nasser, desde Egipto, Nehru, desde la India, o Mao, desde China, asumieron la vanguardia de la avanzada tercermundista. El gobierno chino, por ejemplo, desplegaría una insistente propaganda gráfica con motivos relativos al Tercer Mundo (Rodríguez Larreta y Wang, 2015). Toda esa trama reverberó en múltiples direcciones. El movimiento afroamericano, por caso, se sintió interpelado por la nueva configuración emergente. Una de sus máximas figuras, Malcolm x, viajó repetidamente a países de la órbita tercermundista, y como otros miembros del movimiento negro norteamericano siguió con fascinación los avatares del “Tercer Mundo musulmán” (Daulatzai, 2012).[2] En América Latina, el concepto también se abrió velozmente camino, impulsado por las vertientes nacional-desarrollistas, de un lado, y marxistas revolucionarias, de otro (en buena medida como efecto de la Revolución Cubana). En revistas culturales y políticas directamente inspiradas por la temática, en libros y colecciones editoriales, a través de un cine militante “de liberación” o “Tercer Cine”, gracias al concurso de un amplio espectro de actores políticos, o simplemente en la gran prensa, el Tercer Mundo ocupó una porción sustantiva del debate público (Alburquerque, 2014; Gil Olivo, 2009). A comienzos de 1966, la realización de la Conferencia Tricontinental en La Habana, con asistencia de un gran número de delegados de procedencias diversas y amplio impacto en la prensa, no hizo sino profundizar ese rumbo. Un año después el Che Guevara lanzaba su “Mensaje a la Tricontinental”, en el que hacía su famoso llamado a la creación de “dos, tres, muchos Viet-Nam”.[3] En suma, la referencia tercermundista se instaló en

2 Según este autor, la visita de Nasser a Harlem junto a Fidel Castro “capturó la imaginación de los activistas negros en los Estados Unidos” (Daulatzai, 2012: 23).

3 Sobre la Tricontinental y su impacto en el Cono Sur, ver el reciente libro de Marchesi (2019).

casi todo el mundo y fue traducida a una miríada de lenguas y espacios geográficos de todos los continentes, condensando una batería de imágenes tanto sobre la miseria en la que se hallaban sumergidos los "condenados de la tierra" –para usar el conocido sintagma del libro de Frantz Fanon–, como también sobre la larga y en apariencia ineluctable marcha revolucionaria que emprendían en pos de su redención social y política.

III

En su clásico ensayo "'Espacio de experiencia' y 'Horizonte de expectativa'", Koselleck establece que en la modernidad "las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas". Corroido tras la era de revoluciones el peso de la tradición y el ordenamiento repetitivo del tiempo, el futuro se ha visto más liberado de pasado. "Cuanto menor sea el contenido de experiencia –afirma hacia el final de ese texto–, tanto mayor será la expectativa que se deriva de él" (Koselleck, 1993: 343 y 356). No obstante, por definición ambas categorías metahistóricas inscriben su huella y han sido eficaces en todo momento o proceso histórico. En el caso del concepto de Tercer Mundo, y relativizando las anteriores afirmaciones de Koselleck, me interesa postular que su centellante presencia en la segunda mitad del siglo XX obedece, sobre todo en sus usos políticos, tanto a las resplandecientes promesas de futuro que cargaba consigo, como a los también poderosos sedimentos de pasado que la alimentaban. A diferencia de Kalter y de otros historiadores de la noción, no considero que la historia conceptual del Tercer Mundo deba comenzar a contarse desde 1952. Por el contrario, creo que su extraordinario éxito a partir de esa fecha se explica al menos en parte por un amplio conjunto de procesos sociales y político-conceptuales previos.[4]

Aquello que Eric Hobsbawm llamó "la era del Imperio", la etapa que se despliega entre 1870 y 1914, se encontró

4 Mi argumento en este sentido va en la misma dirección del planteo de Dirlik, para quien "la idea puede haber sido una invención, pero la invención apuntaba a ciertas realidades que dotaron al concepto de sustancia. Necesitamos preguntar por qué. Las críticas a la idea de los tres mundos (…) se centran casi exclusivamente en la invención del Tercer Mundo, o en el tercermundismo como un elemento emergente dentro de las semánticas de la Guerra Fría. Prestan menos atención a la historia que está implícita en el término. Una historia que precede a la invención del concepto, y que se convirtió en parte integral de su mensaje y despliegue tan pronto como fue inventado" (Dirlik, 2004: 135).

relativamente pronto frente a sus propios límites. Si el reparto de Asia y África, que se consuma en el período entre las grandes potencias, tenía en la tesis de los propósitos civilizadores y progresistas de la empresa imperialista su principal argumento justificatorio, desde comienzos del siglo XX tímidamente, y a partir de la Guerra del 14 de modo desembozado, tuvo lugar lo que el historiador Michael Adas (2004) denominó “asalto a la ideología de la misión civilizatoria”. Si previo ya a la contienda intelectuales de la India como Vivekananda o Tagore ponían en duda la correlación entre el progreso material promovido por las potencias occidentales, y sus beneficios culturales y espirituales (de un modo análogo al uruguayo José Enrique Rodó en su clásico *Ariel*), la guerra dio rotundo asidero a esa disociación al tornar evidente que los adelantos científicos y tecnológicos en los que los países imperialistas habían respaldado su superioridad, habían conducido a una hecatombe material y moral sin precedentes. Ese proceso, sostiene Adas, tuvo como efecto “el primer intercambio genuinamente global (…) entre pensadores de las Américas, Europa, África y Asia” (Adas, 2004: 61). Así, en el escenario de crisis civilizatoria y reacomodamiento de las jerarquías culturales que se acelera con la Gran Guerra, sobreviene un conjunto de mutaciones políticas y conceptuales. Ya en 1919, mientras el presidente norteamericano Woodrow Wilson –desde el teatro global que eran las negociaciones de paz que se daban cita en Versalles– consagra el principio de autodeterminación nacional, simultáneamente estallan rebeliones anticoloniales en países como China (con el movimiento del May Fourth), Egipto, Corea o la India (bajo liderazgo de Gandhi) (Manela, 2007). Ese conjunto de procesos trajo aparejada la creencia, abonada desde distintos puntos del globo, de que se asistía a un “despertar de Oriente”. Desde América Latina, la visualización de ese fenómeno impulsó un quiebre en las representaciones geo-culturales que resultaría decisivo para el desarrollo futuro en la región de un discurso sobre el Tercer Mundo. Favorecida por la expansión en los años veinte de un imaginario antiimperialista, comienza a ser frecuentada por la prensa y por una zona del espacio intelectual la posibilidad de pensar un “nosotros” común que anudaría al continente con las luchas anticoloniales emprendidas por movimientos de países asiáticos y africanos (Bergel, 2015). Ese tipo de fenómenos pudo refrendarse en el período de entreguerras en la convivencia y los nexos establecidos en algunas ciudades del mundo, ejemplarmente

París, por jóvenes estudiantes e intelectuales de América Latina, Asia y África; o, de modo más directo, en encuentros como el Congreso Antiimperialista de Bruselas de 1927, que, señalado a menudo como un antecedente directo de Bandung –por ejemplo por Prashad, que le dedica el primer capítulo de su libro–, a diferencia del Cónclave de 1955, contó con la asistencia de figuras no solo afro-asiáticas sino también latinoamericanas (Goebel, 2015; Prashad, 2007: 16-30). Fue en definitiva durante esos años de circulación internacional de luchas y de dilatación de los prismas antiimperialistas que, al decir de Hobsbawm, se afirma el lenguaje, caro a las vertientes tercermundistas, de la "liberación nacional" (1995: 146).

La noción de Tercer Mundo aún no había nacido, pero había emergido ya una trama concreta de complicidades y vínculos intelectuales, políticos y diplomáticos a escala tricontinental.[5] Todavía más, aun cuando el ascenso de los fascismos y la posterior II Guerra Mundial producen un realineamiento de las solidaridades y un *impasse* en ese proceso (incluido el movimiento de descolonización que ya se hallaba en marcha, y que se reactiva decisivamente solo luego de 1945), desde distintos puntos del planeta surgen perspectivas que serán familiares al concepto, sobre todo en conexión a posiciones nacionalistas y antiimperialistas que no comulgaban con el comunismo de raíz soviética. Así, en la década del cuarenta en Uruguay surge la corriente intelectual que se hace conocida con el nombre de *tercerismo*, que se ubica a distancia de ambos polos y sobre todo defendiendo una postura neutralista en la guerra (Solari, 1997 [1965]).[6] También defensor de una estricta neutralidad frente a

5 Citemos solo un ejemplo relevante. En 1924, enterado de las numerosas muestras de simpatía que la Republica del Rif norafricana encuentra en América Latina en sus luchas contra el dominio español y francés, el líder marroquí Abd-el-Krim escribe un "Mensaje a los pueblos latinoamericanos en el centenario de Ayacucho" que se reproduce ampliamente en la prensa y revistas del continente. Allí podía leerse: "Nada hay más sagrado y respetable que el derecho de los pueblos a regir sus propios destinos (…). La fiesta de Ayacucho es por eso la fiesta de todos los pueblos que luchamos por nuestra independencia (…). El heroico pueblo marroquí lucha con los mismos ideales que impulsaron a Miranda y Moreno, a Bolívar y a San Martín. Siempre hemos amado y admirado a esos héroes de vuestros pueblos (…). La Europa corrompida por la guerra mundial, desencadenada por el imperialismo propio de su régimen capitalista, ha perdido ya el derecho de imponer su pensamiento y su voluntad a los pueblos que en otros continentes deseamos inaugurar culturas nuevas (…)" ("Abd-el-Krim se dirige a los pueblos de América", *Crítica*, Buenos Aires, 5 de enero de 1925).

6 El tercerismo, según refiere Solari "esencialmente una posición en política internacional", no fue en absoluto marginal en el ambiente uruguayo. Según el ensayo que este autor dedica el asunto en 1965, "desde hace más de veinte años la cuestión suscita las más ardientes polémicas (….) es casi imposible encontrar un intelectual que no sea tercerista o antitercerista" (643-644).

la conflagración bélica fue en Argentina fue el influyente movimiento FORJA, antecedente directo de la doctrina de la Tercera Posición desarrollada por el peronismo desde mediados de los años cuarenta (Baschetti, 2015; Bosoer, 2013). Y apenas unos años antes, desde el otro extremo del mundo Mao Tse Tung abogaba también por un socialismo de raíces autóctonas que pudiera expresar una “tercera vía” (Dirlik, 2004: 136).

Todas esas formulaciones, cada una de ellas generadora de ondas de irradiación de cierta importancia,[7] anteceden al emplazamiento de la Guerra Fría. En suma, al anunciarse en 1952 desde París –y ya no desde sitios periféricos como Montevideo, Buenos Aires o China–, el Tercer Mundo capturaba un amplio conjunto de estratos de significación previos (desde fragmentos de narrativas de opresión asociados a las experiencias coloniales, al conjunto de alianzas reales e imaginarias que desde comienzos del siglo XX se había ido afirmando en la denuncia y el combate de las distintas expresiones del fenómeno imperialista). Así, el concepto enunciado por Sauvy, que recogía en su seno una ya multidiversa malla de experiencias sociales y una red conceptual previa que habría de informarlo –el imaginario antiimperialista, la idea de un “despertar de Oriente”, el principio de autodeterminación nacional, la propia fuerza propulsora de los nacionalismos revolucionarios, etc.–,[8] a un tiempo emergía cargado poderosamente tanto de pasado como de futuro, y sin dudas extraería de esa doble inscripción temporal su notable fortaleza.

IV

Desde sus primeras insinuaciones, el Tercer Mundo se vio atravesado por la tensión que anunciábamos en la introducción de este ensayo: la que se puso de manifiesto en la convivencia en su seno de una dimensión global universalista, y otra anclada a realidades y anhelos nacionales particularistas. Durante

7 Por ejemplo, en los primeros usos del Tercer Mundo en Brasil, por parte de figuras como el sociólogo Alberto Guerreiro Ramos –del Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), la usina de pensamiento nacional-desarrollista ligada a los gobiernos previos al golpe de 1964–, la noción es empleada en conexión a la doctrina de la Tercera Posición peronista.

8 Una investigación sobre la noción de Tercer Mundo de mayor profundidad que la que aquí se ofrece debe contemplar –en atención a lo apuntado por Koselleck en otro de sus ensayos programáticos– la serie de “conceptos paralelos” que lo informan. “La historia conceptual –señala el historiador alemán– clarifica también la diversidad de niveles de los significados de un concepto que proceden cronológicamente de épocas diferentes” (1993: 121 y 123).

un período, en su fase de apogeo, ambos polos parecieron coexistir en armonía, y hasta en cierta medida retroalimentarse virtuosamente. Pero ante el eclipse del ciclo revolucionario mundial que lo había tenido como uno de sus conceptos clave, y el privilegio de las perspectivas nacionalistas de los países que se habían ubicado en su interior, el Tercer Mundo comenzó a perder rápidamente gravitación. Esta tensión nacional/global que soportaría la noción se evidenció muy tempranamente, ya en los años veinte. Para ilustrarla, referiremos a un episodio de esa década que ilustra su carácter contradictorio, y que llamaremos *el dilema de Rolland*.

Como es sabido, Romain Rolland fue un escritor muy popular, y uno de los intelectuales de mayor renombre mundial durante el período de entreguerras. La fama que había adquirido en sede literaria ya a comienzos de siglo XX –sobre todo con la publicación de los sucesivos tomos de su monumental novela *Jean-Cristophe*– escaló a niveles planetarios a partir de la guerra, cuando se transformó en el intelectual emblema de las posiciones pacifistas y antinacionalistas que denunciaban la gran conflagración. Consagrado por su amigo, el también muy afamado escritor austríaco Stefan Zweig, como la "conciencia moral de Europa", Rolland fue en la inmediata posguerra el arquitecto de la "Declaración de la independencia del Espíritu" que nucleó casi mil firmas de celebridades literarias y científicas de una miríada de países que se comprometían a trabajar por la fraternidad internacional. Su encendido universalismo se tradujo durante esos años en vínculos epistolares con intelectuales de todo el globo, de América Latina a China y la India (Motylova, 1980: 180-181 y 214-220). En particular, por este último país profesaba una singular admiración, que se expresaría en numerosos textos del período. Según escribía en uno de ellos, reproducido por la revista *Valoraciones* de la ciudad de La Plata, "mientras en Occidente una fuerte y fría lógica separa lo no semejante (…) la India, teniendo en cuenta las diferencias de los seres y los pensamientos, trata de combinarlos entre sí para restablecer en su plenitud la total Unidad" (Rolland, 1925: 159). A juicio de Rolland, las corrientes espiritualistas provenientes del Oriente, y sobre todo del país peninsular, estaban destinadas a alimentar decisivamente la nueva ética idealista que debía imponerse para regenerar al planeta y salvarlo de los enconos nacionales y culturales que ya amenazaban con hacer desbarrancar de nuevo a Europa y al mundo entero.

En ese contexto, en agosto de 1922 Rolland es invitado a prologar una compilación de escritos de Gandhi, quien como líder del movimiento anticolonialista indio que había cobrado vigor desde 1919 apenas comenzaba a ser conocido en Occidente. La respuesta que el escritor francés da al editor de la ciudad de Madras, y que reproduce puntualmente en su diario, deja ver las perplejidades que la solicitud le había generado:

> Admiro profundamente a Mahatma Gandhi, pero no creo poder escribir la introducción que usted me pide. En efecto, con todo el respeto que debo a ese gran hombre, difiero un poco en ideas con él sobre ciertos puntos. En la medida en que puedo comprenderlo, de acuerdo con los extractos de su obra que usted me ha comunicado, es menos un internacionalista (como soy yo) que un nacionalista idealista. Veo en él el tipo más alto, el más puro del nacionalismo espiritualizado; tipo único hoy en día, y que habría que ofrecer como modelo a los nacionalismos egoístas y materializados de la Europa actual. Cuento con hacerlo, algún día, en un artículo de revista europea; pero no podría hacerlo en una introducción al volumen, porque ahí no estaría tan libre para discutirlo y señalar en qué me aparto de él (…). Excúseme, pues, si declino el honor de poner un prefacio al volumen de Mahatma Gandhi (…) (Rolland, 1953: 29).

En su respuesta, Rolland añadía que precisamente porque tenía por el líder de la India “tan alta estima”, no quería pronunciarse sobre él “sino después de haberlo estudiado maduramente”. ¿Qué posición resultaría predominante en sus juicios sobre Gandhi? ¿Llamarían más su atención los acentos nacionalistas y retardatarios que observaba en el Mahatma, o a pesar de esos rasgos terminaría asociándolo al “mensaje de la India” que tenía su máximo exponente en su amigo Rabindranath Tagore, quien como él se proponía como puente de fraternidad idealista entre Oriente y Occidente?[9] Preso de esas cavilaciones, Rolland se entrega a una meditada inspección de la trayectoria y las orientaciones de Gandhi en el invierno europeo de 1922/1923. Finalmente, ese mismo año acabaría por componer una biografía del hombre “que ha sublevado a trescientos millones de hombres,

9 En una carta de 1923, Rolland escribía a Tagore que “vuestro pensamiento es el más cercano que yo siento actualmente en el mundo” (Rolland y Tagore, 1962: 44).

quebrantado al Imperio Británico, e inaugurado en la política humana el movimiento más poderoso de hace dos mil años" (Rolland, 1952 [1923]: 13);[10] un libro que, traducido de inmediato a numerosas lenguas y convertido rápidamente en *best seller* global, contribuiría decisivamente a instalar al héroe hindú como celebridad planetaria (Fischer, 2004: 112, 119-120 y 125-126).

Trajimos a colación estos hechos simplemente para mostrar cómo, en el dilema en que se ve enfrascado Romain Rolland en relación a la figura de Ghandi, se condensa la ambivalencia principal que signaría el derrotero del Tercer Mundo. Al escritor francés el referente de la India se le presentaba como un formidable soplo vital en la reconstrucción del teatro de escombros dejado por la guerra, una fuerza espiritual que abonaba las posibilidades de regeneración universal; y, a un tiempo, como una variante estilizada de los nacionalismos particularistas por los que manifestaba franco repudio. Esa tensión inicial se proyectaría y desarrollaría en la etapa de auge del Tercer Mundo, en la que ambos polos coinciden. Nasser, Nkrumah, Sukarno, Castro, Mao, Tito, Nehru, etc., eran los nombres que sintetizaban procesos vigorosos de liberación nacional. Pero, al mismo tiempo, en numerosas declaraciones y en los lazos de solidaridad e instancias organizativas que propiciaban, esa dimensión particular era continuamente rebasada. Cada triunfo singular se proyectaba internacionalmente y resonaba en todo el globo como una confirmación del rumbo emancipatorio universal que el movimiento tercermundista portaba consigo. Al fin y al cabo, la propia referencia a los "condenados de la tierra" (*les Damnés de la Terre*) del título del libro de Fanon surgía de una de las frases iniciales de La Internacional, himno de los oprimidos del mundo en camino mancomunado a su redención. Y la propia ola de insubordinación global del 68 tendría en las luchas del Tercer Mundo uno de sus principales carburantes emocionales.[11]

No obstante, los procesos de descolonización y los movimientos de liberación nacional asociados al ciclo tercermundista se vieron impelidos, por la propia vertiente soberanista-desarrollista que los propulsaba, a desplegar narrativas y formas de construcción política que cada vez más depositaron sus

10 En Argentina el libro se publica por primera vez en 1924 por entregas en el diario *Crítica*, entonces el más popular del país.

11 La inscripción del Mayo Francés dentro del cuadro previo y más amplio protagonizado por el Tercer Mundo, es una de las principales contribuciones del libro de Kalter.

principales energías en la erección y/o fortalecimiento de Estados-nación independientes y particulares. Como señalara el historiador Prasenjit Duara:

> Los ideales de igualitarismo, humanitarismo (o universalismo) y los valores morales y espirituales representados por los pilares mellizos del discurso del socialismo y la civilización estuvieron frecuentemente en tensión con los programas de formación de naciones que las sociedades descolonizadas debían inevitablemente asumir (…). La maximización del territorio y la homogeneización de la población fueron vistas como condiciones necesarias para Estados-nación fuertes capaces de movilizar sus recursos naturales y su población para fines de competición global (Duara, 2004: 12).

Así, la lógica nacional que primó cada vez más en los movimientos tercermundistas tendió a galvanizar diferencias internas, subordinando a su mando –a menudo de modo autoritario– a grupos étnicos y sociales heterogéneos. Como señala Prashad, fue también común que los núcleos dirigentes de los países emergentes se enquistaran en sus respectivos Estados, dieran la espalda a las demandas de las clases populares, y “comenzaran a verse a sí mismos como elites, y no como parte del proyecto [tercermundista]” (Prashad, 2007: XVIII). El itinerario político de muchos líderes identificados inicialmente con el Tercer Mundo es a ese respecto ilustrativo. Todavía más: desinflado el horizonte revolucionario que las aunaba, debilitadas las conexiones y solidaridades transnacionales que las enlazaban, las relaciones internacionales de muchas naciones asiáticas y africanas se enfriaron, y hasta algunas de ellas se vieron involucradas en contiendas bélicas que las enfrentaron entre sí. Benedict Anderson señalaba al inicio de su clásico libro *Comunidades Imaginadas*, escrito a comienzos de los años ochenta, que “las guerras recientes entre Vietnam, Camboya y China (…) tienen una importancia histórica mundial porque son las primeras que ocurren entre regímenes de independencia y credenciales revolucionarias innegables”. Esos conflictos armados, reafirmaba en el prólogo a la segunda edición casi diez años después, “fueron el motivo directo del texto original de *Comunidades Imaginadas*” (Anderson, 1991: 17 y 11). La primacía sin residuo de la lógica del nacionalismo, capaz de transformar en enemigos a quienes hasta la víspera despertaban sentimientos

de fraternidad –y de impulsar por ello un estudio tan influyente sobre su naturaleza como el de Anderson–, anunciaba el crepúsculo del ciclo tercermundista.

V

Recapitulemos y concluyamos. Hemos argumentado que, a diferencia de las visiones que reconstruyen la historia del concepto de Tercer Mundo desde su aparición en 1952, una perspectiva que se proponga dar cuenta de su proliferante itinerario debe reparar en una serie de procesos políticos y conceptuales que lo precedieron, y que abonaron su marcha victoriosa de las décadas de 1960 y 1970. A diferencia de la perspectiva de Kalter, el triunfo global de la noción debe considerarse a la luz de sus orígenes policéntricos –aquellos que remitían a trazos previos producidos desde locaciones tan distantes como China o el Uruguay–, que inadvertidamente favorecieron el éxito de la operación de 1952. En todo caso, el hecho de que la sanción del concepto haya tenido lugar en París corrobora el grado en que esa ciudad continuaba siendo a mediados del siglo XX la capital intelectual del mundo. Este argumento no pretende que la idea de Tercer Mundo fuera apenas una actualización sintética de todos y cada uno de los componentes que se le adhirieron; los contextos de enunciación de la Guerra Fría y del auge del desarrollismo, por caso, le añadieron valor agregado y acentos específicos que contribuyeron sin dudas a su notable *performance*. Tampoco se quiere aquí obliterar la eficacia performativa específica que tuvo su propio nombre como novedad terminológica que evocaba, a la vez que producía, una miríada de efectos de sentido en un amplísimo abanico de situaciones discursivas. De lo que se trató simplemente fue de reponer las condiciones genealógicas que contribuyeron a explicar el renombre que alcanzó el concepto, y de apuntar a ampliar la mirada hacia momentos previos y geografías distantes que colaboraron también en su instalación a escala global.

De otro lado, nos ha interesado aislar la ambivalencia principal contenida en el Tercer Mundo, entre sus aperturas universalistas y sus derivas nacional-particularistas. Kalter establece los factores que apuntalaron el declive del concepto desde mediados de los años setenta en adelante: en primer lugar, el reconocimiento de la suerte sumamente dispar de los países que solían ser

agrupados bajo su etiqueta, que pudieron tanto evidenciar un sostenido crecimiento (como los “tigres asiáticos”), como, por contraste, permanecer sumidos en cuadros de miseria inapelable; en segundo, y en una misma dirección, el señalamiento de las rigideces que su empleo presuponía, al ignorar la multiplicidad de escenarios que rebasaban esquemas macro-regionales simplistas, y que incluían profundas divergencias al interior de naciones o incluso ciudades (el conocido fenómeno de zonas o enclaves “primermundistas” en el Tercer Mundo, y viceversa); finalmente, el desplazamiento y la dislocación del modelo de los tres mundos que trajo consigo desde los años noventa el discurso de la globalización, una problemática distintiva que trajo aparejados nuevos debates económicos, geopolíticos y culturales sobre lo uno y lo múltiple, sobre procesos de homogeneización y heterogeneidades, sobre el mundo y sus equilibrios de poder (Kalter, 2016: 53-65). Pero estas facetas se vinculan sobre todo al paulatino descrédito del concepto en el ámbito de las ciencias sociales y en sus prolongaciones en la opinión pública. Desde el ángulo de sus usos políticos –los más refulgentes de su época de apogeo–, la razón principal del ocaso del Tercer Mundo fue la mencionada afirmación de los particularismos que se cobijaban en su seno a expensas de su potencial emancipatorio universal.

Digamos para finalizar que, no obstante ese conjunto de procesos reveladores de su declinación, las alusiones al Tercer Mundo no desaparecieron en las últimas décadas (no lo hicieron tampoco luego de la crisis del “segundo mundo” comunista posterior a 1989, un dato que según advierte Dirlik (2004: 131-132) confirma la relativa autonomía del concepto de los esquemas tripartitos de la Guerra Fría). Una sensibilidad deudora del tercermundismo afloró incluso de manera sorpresiva en tiempo reciente como respuesta tenuemente justificatoria de célebres atentados del terrorismo islámico sobre símbolos de Occidente –como ocurrió con los ataques a las Torres Gemelas de Nueva York, y sobre todo a la revista parisina Charlie Hebdo. Pero esas mismas expresiones de una porción de la opinión pública muestran el desfondamiento de los imaginarios tercermundistas, que muy lejos ya de articular un proyecto de redención social planetaria, emergen de modo espasmódico y reactivo como una herencia apenas residual.

Bibliografía

ADAS, MICHAEL (2004). Contested hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology. *Journal of World History*, vol. 15 número 1, pp. 31-63.

ALBURQUERQUE, GERMÁN (2014). Tercermundismo en el Cono Sur de América Latina: ideología y sensibilidad. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, 1956-1990. *Tempo e Argumento*, vol. 6 número 13, pp. 140-173.

ANDERSON, BENEDICT (1991). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

BASCHETTI, ROBERTO (2015). *Tercer Mundo y Tercera Posición. Desde sus orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Jironesdemivida.

BERGEL, MARTÍN (2015). *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

BOSOER, FABIÁN (2013). Orientalismo en la Tercera Posición del peronismo: los diplomáticos argentinos frente a la guerra civil en China (1946-1949). *Diversidad*, año 4 número 7, pp. 1-41.

DAULATZAI, SOHAIL (2012). *Black Star, Crescent Moon. The Muslim International and Black Freedom beyond America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

DIRLIK, ARIF (2004). Spectres of the Third World: Global Modernity and the End of the Three Worlds. *Third World Quarterly*, vol. 25 número 1, pp. 131-148.

DUARA, PRASENJIT (2004). Introduction. The decolonization of Asia and Africa in the twentieth century", En P. Duara (ed.), *Decolonization. Perspectives from then and now*. London y New York: Routledge, pp. 1-18.

ESCOBAR, ARTURO (1988). Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World. *Cultural Anthropology*, vol. 3 número 4, pp. 428-443.

FISHER, DAVID JAMES (2004). *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*. New Brunswick: Transaction Publishers.

GIL OLIVO, RAMÓN (2009). *Cine y liberación. El nuevo cine latinoamericano (1954-1973)*. Guadalajara: CUAAD.

GOEBEL, MICHAEL (2015). *Anti-imperial Metropolis: Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*. Cambridge:

Cambridge University Press
HOBSBAWM, ERIC (1995). *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.
KALTER, CRISTOPH (2016). *The Discovery of the Third World. Decolonization and the Rise of the New Left in France, 1950-1976*. Cambridge: Cambridge University Press.
KOSELLECK, REINHART (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires: Paidós.
MANELA, EREZ (2007). *The Wilsonian Moment. Self-determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. New York: Oxford University Press.
MARCHESI, ALDO (2019). *Hacer la revolución. Guerrillas latinoamericanas de los 60 a la caída del Muro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
MOTYLOVA, TATIANA (1980). *Romain Rolland*. México: Nuestro Tiempo.
PRASHAD, VIJAY (2007). *The Darker Nations. A People´s History of the Third World*. New York: The New Press.
RODRÍGUEZ LARRETA, ENRIQUE Y JING WANG (2015). *Cultural Dreams and Political Imagination: Modern China in the 20th Century*. Shanghai: Shanghai Propaganda Poster Art Center.
ROLLAND, ROMAIN (1925). El mensaje de la India. *Valoraciones*, número 5, pp. 157-162.
—— (1952) [1923]. *Gandhi*. Buenos Aires: Nuevo Tiempo.
—— (1953). *India. Diario (1915-1943)*. Buenos Aires: Hachette.
ROLLAND, ROMAIN Y TAGORE, RABINDRANATH (1962). *Rabindranath Tagore et Romain Rolland. Lettres et autres écrits*. Paris: Albin Michel.
SAUVY, ALFRED (1952). Trois mondes, une planète. *L´Observateur*, Paris, 14 de agosto.
SOLARI, ALDO (1997) [1965]. El tercerismo en el Uruguay. En Carlos Real de Azúa, *Tercera posición, nacionalismo revolucionario y Tercer Mundo*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, pp. 642-760.
TOMLINSON, BRIAN (2003). What was the Third World? *Journal of Contemporary History*, vol. 38 número 2, pp. 307-321.

Yujnovsky, Inés (2019). “Vientos de cambio”. Representaciones del tiempo en la política argentina actual. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 126-139.

RESUMEN

Las ideas y representaciones acerca del tiempo no solo se ponen de manifiesto cuando se habla del pasado, el presente o el futuro. Hay numerosas expresiones que contienen significados temporales, más o menos explícitos, y que tienen efectos concretos sobre las decisiones y prácticas políticas así como en la vida cotidiana de las y los ciudadanos. En este capítulo se analizan diversas ideas acerca del tiempo en la política actual argentina, en especial durante la campaña electoral de 2015, ya que ponen de manifiesto dos perspectivas contrapuestas que tienen incidencia en políticas concretas, en el ejercicio de poder y en las relaciones sociales, supuestamente novedosas, que buscan establecer.

Palabras clave: *tiempo, representaciones políticas, Argentina, cambiemos.*

ABSTRACT

Ideas and representations about time are not only revealed when talking about the past, present or future. There are numerous expressions that contain temporary meanings, more or less explicit, that have concrete effects on political decisions and practices as well as in the daily life of citizens. This chapter analyses various ideas about time in current Argentine politics, especially during the 2015 election campaign, as they reveal two opposing perspectives that have an impact on specific policies, the exercise of power and social relations, which politicians try to imposse.

Key words*: time, political representations, Argentina, cambiemos.*

“Vientos de cambio” Representaciones del tiempo en la política argentina actual

Inés Yujnovsky[1]

El 25 de octubre de 2015 María Eugenia Vidal se consagraba gobernadora de la Provincia de Buenos Aires. Sobre el escenario, ni bien comenzaba su discurso, cometió un error, un furcio o quizás un interesante acto fallido cuando dijo: “Esta noche estamos haciendo historia, esta noche, como les dije antes, hicimos posible lo imposible, cambiamos futuro por pasado (pausa, silencio y se corrige) pasado por futuro”.[2]

Durante la campaña de la alianza política, forjada en 2015 entre el PRO, la UCR y la CC que se denominó Cambiemos, se adujeron numerosas ideas sobre el tiempo, la temporalidad, el pasado, el presente y el futuro. Y una vez que Cambiemos accedió al gobierno, también en sus ideas, se manifestaba la centralidad de conceptos temporales, que, desde mi punto de vista –y este es el objetivo del presente análisis–, ponen de manifiesto la incidencia que las ideas acerca del tiempo tienen en la vida de las personas, en la realidad cotidiana y en los resultados de las políticas de gobierno.

Si hace unas décadas, un partido como el PRO hubiera basado su campaña en la idea de cambio, muchos empresarios, terratenientes y sectores altos interesados en su gobierno se hubieran horrorizado, espantado y no le hubieran dado la suficiente credibilidad ni siquiera para permitirle que se postulara como candidato a gobierno. Los cambios en el estilo político de las derechas no son una novedad excepcional de Argentina; diversos trabajos muestran las transformaciones que los partidos

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín.

2 María Eugenia Vidal [TV Pública Argentina] (2015, 10, 26) Visión 7 - Vidal, gobernadora Recuperado de https://youtu.be/Bfmqr9-KrDw.

impulsaron en diversos países, desde fines del siglo XX. Por lo tanto el caso argentino se puede comprender en un contexto más amplio en que aquellos que antes accedieron al poder con apoyo de los militares y a través de golpes de Estado, tuvieron que generar nuevas formas de participación políticas que lograran absorber votos. En la Argentina de 2015, el *marketing* político que pretendía instalarse de manera opuesta a las políticas generadas por el Frente para la Victoria impulsó una campaña publicitaria basada en la idea de cambio. Y si algo logró esa campaña fue generalizar positivamente ideas de transformación. Con esta fuerte imagen del cambio se logró que lo que antes podía ser considerado una mala palabra se convierta en una manifestación positiva. No es solo una búsqueda de las minorías sino también de los sectores tradicionalmente más reacios a cambiar el *statu quo*.

El partido que lidera Mauricio Macri, desde 2005, se denomina Propuesta Republicana, conocido como PRO, pero unos años antes se había inscripto como Frente Compromiso Por el Cambio, que no logró ganar las elecciones a Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En 2015, un nuevo frente, en el que participó el PRO, se denominó entonces Cambiemos. ¿Qué diferencias hay entre el primero y el segundo nombre? En primer lugar una simplificación, se pasa de cinco palabras a una sola, lo que para el *marketing* es importante. Además, se borra la palabra frente y también se esfuma el compromiso. Sin embargo, al modificar el sustantivo por la conjugación en primera persona del plural, se mantiene implícito un componente del compromiso al quedar subsumida la primera persona del plural: nosotros Cambiemos. Esta idea fue importante en la campaña de 2015 ya que se sostenía que el cambio había que hacerlo entre todos, no alcanzaba con que los políticos lo propusieran o trataran de llevarlo a cabo sino que se requería un compromiso social. Este elemento logró constituir un fuerte apoyo, ampliando la base electoral del PRO.[3]

Junto con las diversas propuestas de cambio se incorporó una frase que era coreada por los participantes, por aquellos que adherían a Cambiemos: “Sí se puede”. Fue ampliamente

3 Para ampliar los temas referidos al éxito de la nueva derecha y su acceso al poder, en particular del PRO, ver Gabriel Vommaro (2017). Este autor sostiene que la derecha encontró un nuevo modo de hacer campaña en la efectividad y en la promesa de eficiencia concreta, cotidiana, vecinalista, eludiendo los grandes debates programáticos. Una entrevista al autor: [Canal Abierto]. (2017, 12, 27). Gabriel Vommaro. Cambiemos: orígenes y construcción de un monstruo político. Recuperado de https://youtu.be/00-2wQlo0h4.

usada en la campaña de Macri y de María Eugenia Vidal. Era la respuesta del público a los discursos de los líderes en los actos y se volvió a oír, el 1 de marzo de 2016, por parte de los legisladores de Cambiemos, ante las palabras de Macri, al inaugurar las sesiones ordinarias legislativas.

La traducción al inglés de esa frase es *Yes we can* que fue el eslogan, en 2008, del entonces senador de los Estados Unidos, Barack Obama, en su campaña presidencial. *Yes we can* se refiere a que sí se puede generar un cambio. Como candidato negro, nacido en los márgenes de su país, se trataba de la posibilidad de gobernar para quienes solían estar postergados. Varios fragmentos de discursos de Obama en el que sostenía *Yes we can* fueron utilizados por el cantante will.i.am superponiendo las palabras originales del candidato con voces de artistas famosos entonando las mismas frases.[4] El resultado fue una canción que resume las principales ideas de lo que se puede: el grito de los esclavos y abolicionistas en su búsqueda de libertad, de los inmigrantes, de los trabajadores postergados, de las mujeres en su lucha por el voto, de aquellos que buscaban la igualdad, la justicia y las oportunidades para prosperar. La canción insistía en la unidad de la nación y finalizaba con un canto esperanzador: podemos reparar este mundo.

Obama adoptó esta idea de un campesino de origen mexicano, llamado César Chávez, quien, en 1973, utilizaba la frase en español: sí se puede; cuando la organización que encabezaba defendía, en forma pacífica, los derechos de los trabajadores pobres de California, en su búsqueda por salarios justos, trato más humano y condiciones de trabajo más seguras.[5] Esta noción fue utilizada también por el músico y compositor de Nueva Orleans, Allen Toussaint, en una canción que se hizo muy popular en la década de 1970, y que decía: sé que podemos hacerlo, *we are America now*.[6] Lo que hasta ese momento era un eslogan vinculado con la pobreza se convirtió en una canción *funk* de alegría contagiosamente bailable. En 2005, después del huracán Katrina, fue utilizada por el mismo Toussaint pero comenzando con la frase *ahora es el momento*, para referirse a la recomposición

4 *Yes We Can*, canción de will.i.am, 2008.

5 En 2014, Obama declaró el 31 de marzo día oficial "César Chávez". El discurso de Obama se puede ver en https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/03/28/presidential-proclamation-cesar-chavez-day-2014.

6 *Yes we can*, canción de Allen Toussaint, 1970. En 1973 se popularizó gracias al grupo Pointer Sisters.

necesaria después del desastre que azotó a la región del sur de Estados Unidos. No es casualidad que Obama retomara frases de principios de la década de 1970, ya que fue un período de gran relevancia para las reivindicaciones y acceso a mayores derechos para las minorías negras, a las cuales él mismo pertenecía.

Pero, ¿qué sentidos se generaron cuando los eslóganes fueron utilizados y apropiados por el macrismo? ¿Perviven los ecos de las reivindicaciones de los setenta? En este caso se trata de una idea que presenta más un horizonte de expectativa, que al presente o a las experiencias del pasado. ¿Por qué, entonces, tanta insistencia en el cambio? ¿Qué es lo que quería cambiar Cambiemos? En la campaña electoral de 2015, con el eslogan *El cambio es posible*, Macri sostuvo que:

> Son treinta años que han gobernado los mismos en Argentina y que hace falta un cambio y venimos proponiendo otra forma de hacer política (…) Crece algo mucho más potente que mi candidatura, es esta idea de que tenemos que ser nosotros protagonistas de la Argentina que viene, no podemos volverle a confiar nuestro futuro a los mismos que ya han estado sistemáticamente, que nos han sanateado, nos han prometido de todo y han cumplido muy poco.[7]

Decir que en treinta años habían gobernado los mismos en Argentina resiste poco análisis. Porque hasta el PRO ha gobernado la Ciudad de Buenos Aires durante el 26% de ese tiempo. Esto quiere decir que los únicos que han sido distintos, según las palabras de Macri, fueron quienes gobernaron antes de 1985, lo que deja dos años a Raúl Alfonsín y una etapa bastante más larga de gobierno militar. En realidad hace una generalización ya que el partido PRO no había gobernado a nivel nacional hasta ese año, por eso puede generalizar de ese modo quedando más o menos indemne. En la frase citada, Macri sostiene que tenemos que ser nosotros protagonistas de la Argentina que viene, una idea que repetía en diferentes actos. Al hacerlo ante grupos numerosos de seguidores y en relación con otras propuestas como la de "pobreza cero", se podría suponer que se refería a un conjunto amplio de personas, que los protagonistas tendríamos que ser

7 Entrevista a Macri en c5n Mauricio Macri [Youtube c5n]. (2014, 08, 15). c5n - Política: Mauricio Macri habla de su candidatura a presidente. Recuperado de http://seccionciudad.com.ar/crece-la-idea-de-que-el-cambio-es-posible-aid24439.html.

todos los argentinos pero a la luz de las medidas económicas que se tomaron durante su gobierno, es mucho más probable que "nosotros los protagonistas de la Argentina que viene" se refiriera a quienes realmente fueron beneficiados como aquellos que tienen autos de alta gama, toman champagne y ahora pagan menos impuestos, a quienes pueden hacer negocios de dos millones de dólares por día, a los grandes especuladores financieros, a los grandes productores de soja, a los dueños de las energéticas, a quien le fuera permitido el aumento del oligopolio de medios gracias a la compra de la telefonía celular, entre otros pocos más. Eran estos sectores, menos favorecidos en la década anterior, quienes tenían que ser los protagonistas. En la idea a futuro de la Argentina que iba a venir con el acceso de Macri al poder no había necesidad de ser los protagonistas del ahora. Estos eran aspectos más propios de la campaña de Obama y de los grupos minoritarios, subalternos que con anterioridad decían: sí se puede o somos América ahora. En el contexto de Cambiemos, es una idea vaga que se refiere a un futuro indeterminado.

Otra de las propuestas que se difundió masivamente en la campaña y que ha continuado es la que sintetiza la siguiente frase que se menciona en el sitio oficial del PRO: "Nuestro espacio, Cambiemos, propone otra forma de vivir y de vincularnos, a través de una política que escucha, dialoga, que trabaja en equipo, que hace y cumple" (Macri, 2015). El problema de este tipo de propuestas es que hay una parte que no aclaran: el destinatario. Cuando Macri dice, como en la frase anterior, que nos han prometido de todo y han cumplido muy poco, habría que preguntarse a quiénes les prometieron, ¿a la población en general?, ¿a la nación? No, a los grupos que apoyan a Cambiemos, porque el gobierno de los doce años anteriores se ocupó de otros sectores, los más vulnerables según sus propias palabras, pero no para el que representa Macri. De modo, que esas frases de necesidad de cambio de una forma de hacer política que se muestra como corrupta apelan a grupos más amplios, que ellos llaman gente, gente normal, cuando en realidad está dirigida a un grupo más restringido. Lo mismo sucede cuando dice que proponen otra forma de vincularnos a través de una política que escucha y dialoga.[8] ¿Con quién escucha y dialoga el gobierno de Cambiemos? Con el kirchnerismo obviamente no, no solo no

8 Ezequiel Adamovsky ha analizado las imposturas del diálogo entre macrismo y kirchnerismo. Ver Adamovsky (2017 y s/f).

dialoga sino que provoca y agrede con eslóganes cortos y simples como: ñoquis, grasas, basura. Entonces, ¿a quiénes les ceden la palabra como afirman los *spots* televisivos? Obviamente a quienes no pongan en cuestión las políticas de cambio de Cambiemos. Y aquí estamos de regreso en una visión temporal que parece algo así como circular. Dicen que el kirchnerismo censuró a la oposición y que ellos ceden la palabra pero no se la confieren a la oposición, que son corruptos, lavaron dinero, etc. etc. Entonces, el cambio que prometían, ¿dónde está? Probablemente en el regreso al pasado, como se le escapó a Vidal, en un pasado que beneficie al sector financiero y a las corporaciones internacionales.

En la supuesta vereda opuesta, el gobierno encabezado por el Frente para la Victoria tuvo ideas diferentes con respecto a la temporalidad, las relaciones sociales y las prácticas políticas derivadas de esas perspectivas. En la década pasada, una de las formas de mostrar el impacto de las políticas de gobierno estuvo basada en destacar a personas anónimas, aquellos que formaban parte del común de los trabajadores, que se habían visto hasta entonces como los perdedores de las políticas económicas del capitalismo. Una de las maneras en que se expresan esas ideas fue a través de la preocupación de Néstor Kirchner, y también de Cristina Fernández, por establecer contacto directo con personas de todo el país que les contaban sus historias de vida. Uno de estos casos fue el del joven al que Néstor le regaló un violín, cambiando su vida para siempre. Esta idea de vínculo con personas postergadas sistemáticamente por los políticos, ponía el énfasis en el impacto individual y social que las políticas de inclusión, aumento salarial y ampliación de derechos tienen en cada una de las familias argentinas y de allí en el conjunto social. Esta es una mirada con una concepción particular sobre el tiempo histórico. Quienes fueron postergados no pueden esperar más, por eso podríamos pensar que en la representación peronista, como en la canción de Allen Toussaint, hay un sentido de inminencia, somos Argentina ahora. No es como en las frases de Macri que se refieren a un futuro probable. La transformación que implicó el gobierno de Néstor y Cristina en relación con las representaciones del tiempo fue considerar que los derechos de las mayorías deben conseguirse sin dilaciones. Estos relatos propusieron una historia popular, particular no cabe duda, pero que también elude aspectos como la lucha de anarquistas, socialistas y otras agrupaciones de principios de

siglo XX, que lograron importantes conquistas en la vida cotidiana de los trabajadores.

La consideración de establecer una relación directa entre gobernantes y gobernados también se vio reflejada en los relatos sobre el pasado, que buscaron poner de relieve la vida de las personas comunes, porque ello genera una revalorización de la vida diaria en el presente. Los sectores populares necesitan mejoras ahora, porque su vida, sus familias, su educación, su salud son cruciales en este momento, no pueden esperar. Y en consecuencia, también se modifican las ideas sobre el futuro de los argentinos, no se trata de un futuro vago, incierto quizás, en el que hay que esperar a que pasen las crisis y lo que supuestamente no supieron hacer bien otros políticos sino que el futuro será la ampliación de derechos, justicia para todos y todas, será la mejora de la educación y la ciencia. Por ello, la puesta en órbita del satélite Arsat fue conmovedora para muchos argentinos y argentinas, porque puso de manifiesto la posibilidad de un desarrollo tecnológico en el presente. Ese tipo de proyectos es posible con un modelo económico que lo viabilice, en vez de pensarlo como un futuro de un posible país desarrollado o como la visualización nostálgica de una época de oro, pasada y arrasada; el Arsat mostró que el futuro puede ser hoy.

La revalorización de los sujetos anónimos, la gente común, los más vulnerables, se incluyó también a través de la renovación de museos, estatuas, imágenes públicas. Aspectos que en muchos casos no se modificaban desde hacía décadas. Habían quedado anquilosados. Los museos construidos muchas décadas atrás pertenecían a un pasado estático, más bien inerte, en algunos casos de héroes individuales extraordinarios pero alejados de las personas comunes. Como parte de una tendencia internacional, el gobierno impulsó cambios sustanciales en las propuestas curatoriales, en el tipo de actividades que se realizaban en los museos incluyendo una articulación entre lo popular y la tecnología. Entre esos espacios renovados, el Centro Cultural Kirchner es un símbolo del paradigma temporal que vincula el presente con los sectores populares. Al asumir Néstor Kirchner la presidencia, en medio de la profunda crisis económica que había estallado en 2001, retomó una idea de Martin Luther King, al decir: "Vengo a proponerles un sueño". *I have a dream* es uno de los discursos más famosos del líder norteamericano. Fue pronunciado ante una inmensa multitud en 1963, en la marcha por el trabajo y la libertad. Luther King dijo: hemos venido a este sagrado lugar para recordar a América la

feroz urgencia del ahora. Ahora es el momento de hacer realidad las promesas de la democracia. Ahora es el tiempo de elevarnos del oscuro y desolado valle de la segregación hacia el iluminado camino de la justicia racial. Y así continuó argumentando sobre la inminencia de la igualdad, diciendo: *I have a dream today*.[9]

El sueño del primer discurso de Néstor Kirchner como presidente, que en 2001 parecía imposible, se fue concretando: el aumento de los salarios reales, las vacaciones, los feriados largos, la recuperación de la educación técnica secundaria, el retorno de miles de científicos, el apoyo a la ciencia aplicada, el matrimonio igualitario, la ley de fertilización asistida. Y ese sueño que propuso Néstor se manifestó en una obra magna, el Centro Cultural Kirchner, donde se articuló la historia del antiguo Correo Central, una obra que había concebido la grandeza de la Argentina a fines del siglo XIX, sumando la tecnología de punta del siglo XXI, desde la acústica de la sala de conciertos denominada la ballena azul a las luces de la cúpula, junto con una idea de cultura gratis, para cientos y cientos de personas. Cuando se inauguró el CCK, había unos carteles con la frase de Kirchner –vengo a proponerles un sueño–, una manera de demostrar que no solo se trataba de una propuesta para el futuro sino una realidad en el presente.

En las calles, en el espacio público, en las plazas y en especial la Plaza de Mayo se generaron parte de esas ideas de un tiempo presente para todos, todas y todes que no solo mostraba las posibilidades sino que también se presentaba como una fiesta. En forma implícita se estaba diciendo: hoy podemos festejar. El espacio que durante la dictadura había sido de lucha se convirtió en un ámbito de fiesta, con niños, jóvenes militantes, familias con mate, *merchandising*, no solo venta de choripanes sino también de sándwiches veganos así como bicicletas, música y baile.

Las ideas sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro no solo se expresaron en la relación directa con personas comunes, generalmente del interior del país. El gobierno propuso una serie de momentos para realizar una gran fiesta nacional y popular. Se eligió un calendario que se acoplara a las ideas del peronismo y se convocó al pueblo a festejar. La Plaza de Mayo fue una fiesta en numerosas ocasiones que hacía que las familias participaran de festivales de música y baile. Pero no se trataba de recuperar

9 Martin Jr. Luther King (1963). [Ilya Gokadze]. (2013, 08, 28). Martin Luther King, Jr. I Have A Dream Speech. Recuperado de https://youtu.be/3vDWWy4CMhE.

un pasado musical inerte sino de artistas de gran consumo en la actualidad que van desde Fuerza Bruta pasando por Martha Argerich hasta Fito Páez. La oposición se escandalizaba por la gigantesca adhesión a esas fiestas, que siempre implicaron la presencia de los gobernantes y sus discursos, por supuesto políticos. Por eso, trató de desacreditarlas por un supuesto excesivo gasto público y alegando corrupción (nunca demostrada) que iba desde los pagos a los supuestos artistas aliados hasta la dádiva de choripán y transporte. La mayoría macrista y el periodismo opositor al kirchnerismo criticaron en numerosas ocasiones que sus impuestos pagaran la alegría de miles de familias que podían festejar los logros, aquí y ahora, de tener un sueldo que alcanzara para llegar a fin de mes, que permitiera salir de vacaciones en el verano o los fines de semana largos. Para los sectores que no suelen preocuparse en que su sueldo alcance hasta fin de mes, existe el presente. El presente es para quienes tienen educación, recursos, pueden comprar bienes como autos, aire acondicionado, celulares de última generación o computadoras. El presente no les pertenece a los pobres, para ellos está el futuro. Este cambio que produjo el kirchnerismo es incomprensible para el macrismo pero forma parte de una adhesión masiva a las figuras de Néstor y Cristina. En una entrevista en la televisión, Axel Kicillof, retomando ideas de la ex presidente, lo dijo claramente: "La nuestra es la agenda del presente".[10]

Macri, en su discurso del 1° de marzo de 2016, al inicio de las sesiones ordinarias del congreso, sostuvo:

> Alguien una vez me dijo que yo soy un ingeniero construyendo puentes. Y esa metáfora me gustó. Me gustaría poder hoy decirles que voy a construir un inmenso puente que nos lleve de las frustraciones y de las amarguras del pasado a la alegría de construir ese futuro maravilloso. Pero ese puente no lo construye un ingeniero ni una persona sola: ¡ese puente lo construimos todos juntos o no se construirá jamás! (Macri, 2016).

Macri es preciso y claro, como el ingeniero que es, en las ideas temporales que transmite: hay un pasado y un futuro pero, en el medio, el presente parece estar ausente. Aquí también aparece el problema del destinatario. Macri se dirige a quienes

10 Axel Kicillof [Youtube c5n]. (2016, 04, 13). Desafío 2016: Entrevista a Axel Kicillof. Recuperado de https://youtu.be/2tlL0Wln86o.

consideran que el pasado inmediato es de frustraciones y amarguras, obviamente no a los kirchneristas o sus seguidores, que llenaban las plazas en cada fiesta nacional y popular. Por lo tanto, el futuro maravilloso también está dirigido a las mismas personas, excluyendo a una buena parte de la sociedad.

Después del discurso de Mauricio Macri, una nota del periodista Luis Bruchstein hacía referencia a la herencia mencionada por el presidente. Señalaba:

> Lo novedoso en el discurso de Mauricio Macri del primero de marzo es que, al hablar de herencia, transmitía todo el sufrimiento social que ella implica, pero no en el pasado, sino en el futuro. Más que una descripción de algo que habría sucedido, fue la sensación de un anuncio de lo que está viniendo (Bruchstein, 2016: 12).

El periodista mostraba que Macri habló de una pesada herencia que tendría como consecuencia sufrimientos y sacrificios en el futuro inmediato. Habrá ajuste, inflación, achicamiento salarial y desempleo supuestamente por culpa de las medidas que tomó el gobierno anterior.

Volviendo a la frase de María Eugenia Vidal, con la que comenzó este análisis, cuando dice que "esta noche estamos haciendo historia" pone de relieve dos ideas del tiempo contrapuestas. Una que se refiere a "esta noche" alude a un acontecimiento muy breve en contraposición con una idea de historia que podría aludir a la larga duración. "Estamos haciendo historia" se refiere no solo al pasado sino al futuro porque si lo que están haciendo hace historia a partir de esa noche se refiere a que se va a convertir en historia a partir de ese momento, porque se trata de algo singular, importante, que va a quedar en la memoria, en el porvenir y como acontecimiento de envergadura histórica. Vidal continúa diciendo: "Esta noche, como les dije antes, hicimos posible lo imposible". El "como les dije antes" es retórico porque lo acaba de decir pero probablemente se refiere también a que lo dijo con anterioridad y esa noche se verifica lo que se decía en la campaña que era que se podía cambiar. Entonces sostiene que hicieron posible lo imposible. De nuevo se parte de una contradicción que conlleva una fuerte idea temporal. ¿Qué quiere decir que algo es imposible? Que no puede cambiar. ¿Se trata de una imposibilidad física, como podría ser que una piedra se convierta en oro? No, se trata de un cambio político y social cuya imposibilidad es sostenida por ella misma o por el partido que la

postulaba. Es innegable que se subestimaron sus posibilidades de éxito, también es cierto que el triunfo, por primera vez, de una mujer como gobernadora de Buenos Aires, representando a un partido que no es el peronismo, tiene una profunda significación histórica. Pero es aquí cuando surge la equivocación al decir "cambiamos futuro por pasado", hace un silencio y desde el público le hacen darse cuenta del error y lo enmienda: "…pasado por futuro". Al iniciar este artículo señalé que podía ser un simple error o que se podía entender como un fallido interesante. Efectivamente, la idea de cambio propuesta por Cambiemos se trata más bien de una restauración, que de ninguna manera se podía proponer como tal porque no hubiera tenido el éxito que logró mediante las directas frases de cambio. Es así que el error alude a las reales concepciones de Cambiemos sobre el tiempo.

Las ideas de cambio propuestas por Cambiemos fueron aceptadas por la mayoría de los votantes porque propusieron un cambio económico. Un cambio que querían vastos sectores que han aprendido que es mejor ahorrar en dólares, no solo los grandes empresarios sino también aquel que tuvo un pequeño excedente, para no depender exclusivamente de una jubilación un tanto magra sino disponer de dinero para acceder a salud y educación privada, viajes, actividades culturales, etc. Todos ellos decían: basta a las restricciones en las compras de divisas. Y a ellos apeló Macri cuando prometió en su campaña que habrá un tipo de cambio único. Y en esta frase es probable que tuviera razón. El cambio no se refería en realidad a una transformación hacia mayor republicanismo, justicia independiente y diálogo como dijeron durante la campaña sino a un cambio que restableciera al sector económico concentrado y las pasadas políticas de ajuste.

En la economía clásica la noción de equilibrio es central, podríamos pensar que si hay equilibrio no hay cambios o, en todo caso, como sostuvieron algunos autores, la dinámica sería el estudio de los procesos de ajuste hacia el equilibrio. Esta parece una idea bastante cercana a las actuales políticas económicas. Que más que fortalecer los cambios deberían llevar a recobrar un equilibrio perdido. Como contraposición, una idea central del economista británico John Maynard Keynes fue su rechazo al equilibrio, sobre todo en el mercado de trabajo (Ceballos Hornero, 2003: 76). A Keynes le importaba aumentar el consumo pero creía que este solo tiene efectos sobre el presente; por ello era necesario expandir el gasto del estado en inversión lo que redundaría en la expansión futura. Keynes estaba a favor de una intervención estatal en

la economía de forma contracíclica para mantener el crecimiento económico (Ceballos Hornero, 2003: 76). No es una novedad que Axel Kicillof conoce la teoría de Keynes. El título de su tesis doctoral es *Génesis y estructura de la teoría general de Lord Keynes* (Kicillof, 2005). Por lo que podríamos imaginar que Kicillof le diría a Macri una frase de Keynes, no por conocida menos interesante: en el largo plazo todos estaremos muertos.

Las ideas que propuso Cambiemos, con frases o eslóganes similares a los de Barack Obama y el partido demócrata, tiene sentidos diferentes a estos. Principalmente porque el presente que proponen no es para los trabajadores, asalariados, universitarios, científicos, dueños de pymes, para el turismo o la industria nacional, para ellos (que en realidad somos nosotros) quizás nos pertenezca el futuro. Será el efecto de otras políticas, que vendrán más adelante, cuando terminen de echar a los ñoquis, ordenar la basura y desbaratar la herencia, esa herencia pesada para unos y que otros no se van a resignar a perder. No va a ser posible que se cambie el futuro por pasado, como le saliera del inconsciente a María Eugenia Vidal, porque se refiere a un pasado oscuro de la historia argentina. Desplegaron una envolvente retórica de cambio pero, en el fondo, sostenían que en los últimos treinta años los políticos fueron todos iguales y que preferían un período anterior.

El espacio de experiencia, es decir el pasado, tiene efectos sobre el presente, ayuda a entender lo que es mejor no volver a repetir. Gran parte de la sociedad civil tampoco está dispuesta a que haya un tipo de cambio único, que beneficia a pocos a costa de muchos. Si el gobierno no está dispuesto a escuchar que el presente es de todos y todas, la acción colectiva y las urnas se lo harán saber. En esta nueva campaña política, de 2019, el coro cantaba: "…a volver, a volver, vamos a volver". A lo que el candidato presidencial Alberto Fernández dijo: –"Sí, vamos a volver pero para ser mejores". El componente temporal de estas dos frases es evidente. Volver a un pasado con cabida para las mayorías pero con un proyecto político que también propone ciertas transformaciones para atraer a un mayor electorado. Pero una retórica en la que el cambio continúa pensando una agenda atenta al presente, presente feminista sin duda, presente para los jóvenes, para los indigentes obviamente, pero también para la ciencia, la educación, la salud, los adultos mayores, el salario de la clase media.

Bibliografía

ADAMOVSKY, EZEQUIEL (2017). *El cambio y la impostura. La derrota del kirchnerismo, Macri y la ilusión* PRO. Buenos Aires: Planeta.

—— (s/f). La república en uso. *Revista Anfibia*. Recuperado de http://revistaanfibia.com/ensayo/la-republica-en-uso/.

BOHOSLAVSKY, ERNESTO Y MORRESI, SERGIO (2016). El partido PRO y el triunfo de la nueva derecha en Argentina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire.* Les Cahiers ALHIM , 32. Recuperado de http://journals.openedition.org/alhim/5619.

BRUSCHTEIN, LUIS (2016). La herencia. *Página/12*, 5 de marzo.

CEBALLOS HORNERO, DAVID (2003). *Análisis del tiempo como variable en economía financiera* (Tesis doctoral). Departamento de Matemática Económica, Financiera y Actuarial. Universidad de Barcelona. Recuperado de http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/2130/TESISCEBALLOS.pdf?sequence=1.

KICILLOF, AXEL (2005). Génesis y estructura de la teoría general de Lord Keynes. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas, Departamento de Doctorado. Recuperado de http://bibliotecadigital.econ.uba.ar/download/tesis/1501-1176_KicillofA.pdf.

MACRI, MAURICIO (2016). Discurso completo ante la Asamblea Legislativa. *La Nación*, 1° de marzo. Recuperado de http://www.lanacion.com.ar/1875715-discurso-completo-de-mauricio-macri-ante-la-asamblea-legislativa.

—— (2015). Cambiemos propone otra forma de vivir y de vincularnos. Sitio oficial del PRO. Recuperado de http://pro.com.ar/blog/2015/07/01/mauricio-macri-Cambiemos-propone-otra-forma-de-vivir-y-de-vincularnos/.

VOMMARO, GABRIEL (2017). *La larga marcha de Cambiemos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

JARDIN PRIMITIVO

ESTÉTICAS UTÓPICAS Y DISTÓPICAS

Ibarlucía, Ricardo (2019). Pragmática del *ready-made:* Marcel Duchamp y el arte de las máquinas. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 142-161.

RESUMEN

La filosofía contemporánea del arte suele ver los *ready-mades de* Marcel Duchamp como objetos cotidianos cuyo estatuto artístico depende más de un marco teórico o social que de una experiencia estética. El propósito de este trabajo es, por un lado, mostrar el surgimiento histórico de estos artefactos a la luz del impacto de la producción industrial y la reproducción sobre los movimientos de vanguardia de principios del siglo XX. Discutiendo las ideas de Walter Benjamin y Jean Brun sobre el tema, argumenta que la experimentación plástica de Duchamp tiene un principio explicativo en el carácter "montable" de la obra de arte y la estetización de la máquina. Por otro lado, avanza algunas consideraciones sobre la pragmática del *ready-made,* retomando la idea de "implementación" introducida por Nelson Goodman para definir "el proceso de lograr el funcionamiento estético que proporciona la base para el concepto de obra de arte".

Palabras clave: *Ready-made, reproducción técnica, implementación, funcionamiento estético.*

ABSTRACT

Contemporary philosophy of art uses to see Marcel Duchamp's *ready-mades* as ordinary objects whose artistic status depends on a theoretical or social framework more than on aesthetic experience. The aim of this paper is, on one hand, to show the historical emergence of these artifacts in the light of the impact of industrial production and reproduction on the avant-garde movements of the early twentieth century. Discussing Walter Benjamin's and Jean Brun's insights on this subject, it argues that Duchamp's plastic experimentation has an explanatory principle both in the "assembled" character of the work of art and in the aestheticization of the machine. On the other hand, it advances some considerations about the pragmatics of the *ready-made*, retaking the idea of "implementation" introduced by Nelson Goodman's to define "the process of bringing about the aesthetic functioning that provides the basis for the notion of work of art".

Key words: *Ready-made, technical reproduction, implementation, aesthetic functioning.*

Pragmática del *ready-made:* Marcel Duchamp y el arte de las máquinas

Ricardo Ibarlucía[1]

Introducción

Una fotografía de la Primera Feria Internacional Dadá, celebrada en Berlín en 1920, muestra a Raoul Hausmann y John Heartfield sosteniendo en sus manos un cartel con una leyenda en alemán: "El arte ha muerto. ¡Viva el nuevo arte de las máquinas de Tatlin!" (Hausmann, 1972: 44; 120).[2] Con esta frase, los dadaístas berlineses, además de expresar su adhesión a la Revolución rusa rindiendo homenaje al *Monumento a la Tercera Internacional* (1919-1920) de Vladímir Tatlin, lanzaban una proclama que sintetizaba una aspiración común a los artistas de vanguardia. Algunos ponderaban las cualidades estéticas de las máquinas con prescindencia de sus valores utilitarios; otros, la función que este nuevo arte podía desempeñar en la construcción del socialismo: todos eran conscientes de los profundos cambios que las formas artísticas estaban experimentando como efecto del despliegue de las técnicas de producción y reproducción en la moderna sociedad industrial.

En las páginas siguientes, mi propósito es examinar la obra de Marcel Duchamp en el horizonte de este "nuevo arte de las máquinas". Mi enfoque diverge, en sus lineamientos generales, de las interpretaciones frecuentes del *ready-made* como un objeto cotidiano, cuyo estatuto artístico es independiente de sus propiedades perceptuales y formales o solo determinable en virtud

1 Escuela de Humanidades, Instituto de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (CIF-CONICET).

2 Salvo indicación de lo contrario, todas las traducciones citadas en este trabajo son de mi autoría.

Imagen 1. Marcel Duchamp junto a *Rueda de bicicleta* en el Museo de Arte de Pasadena, 1963). Fotografia de Julian Wasser.

de un contexto teórico o institucional (Dickie, 1974: 32-44; Danto, 1981: VI, 106-107; 2000; Carroll, 1999: 180-181; 2010: 87). La tesis que defiendo es que el *ready-made* encuentra un principio explicativo en dos efectos concurrentes del desarrollo de la producción industrial sobre las prácticas artísticas, señalados por Walter Benjamin en su ensayo "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (1935-1936): el surgimiento de nuevas formas de arte –como la fotografía y el cine– y su repercusión "sobre el arte en su forma tradicional" (2012: 55, 98, 164, 210).

Mi argumento es que el *ready-made,* manifestación plástica de la "obra de arte montable" de la época industrial (*Ibidem*: 32, 66, 111-112, 176), es solidaria de la "estetización de la máquina" que Jean Brun (1992: 258-276) ha estudiado en relación con el futurismo italiano y otros movimientos de vanguardia de comienzos del siglo XX. En la primera parte de mi trabajo, trazaré un breve historial de este fenómeno. Luego me concentraré en Francis Picabia y Marcel Duchamp para mostrar cómo sus obras exaltan, hasta la erotización, las cualidades perceptuales y formales de mecanismos, dispositivos y productos manufacturados para uso y consumo masivos. Finalmente, avanzaré algunas reflexiones sobre lo que podría considerarse una pragmática del *ready-made,* retomando la idea de "implementación" introducida por Nelson Goodman para definir "el proceso de lograr el funcionamiento estético que proporciona la base para el concepto de obra de arte" (1984: 145).

Belleza futura

Un buen punto de partida, con respecto a lo que aspiro a demostrar aquí, es sin duda el elogio que Filippo Tommaso Marinetti dedica, en su célebre "Manifiesto" de 1909, a la "belleza de la velocidad" como nueva cualidad estética: "Un automóvil de carreras con su capó adornado con gruesos tubos similares a serpientes con aliento explosivo... un automóvil rugiente, que parece correr sobre metralla, es más bello que la *Victoria de Samotracia*" (1973: 6).

La revolución artística que promueve el futurismo italiano –observa Brun– participa de la fe en el progreso técnico y confiere a la máquina "el estatuto ontológico de una verdadera creación viviente dispensadora de orgasmos nuevos, nacidos del acoplamiento del hombre con una Galatea manufacturada" (1992: 261). Despojada de "todos los aspectos utilitarios y sociales" que ocultan "su naturaleza profunda", la máquina es vista no solo como "una bella obra de arte", sino también como una joven vestal, "una seductora belleza que ha alcanzado la pubertad y ha llegado finalmente a ser núbil" (*Ibidem*: 261-262). Este "despertar a la belleza y la feminidad de la máquina amada como la Virgen a poseer", completa Brun, "refuerza o engendra una doble corriente de ideas con repercusiones capitales": una se desarrolla en Rusia, en vísperas de la

Revolución bolchevique; la otra, en las sociedades occidentales, donde la máquina no es "ensalzada como Generatrix sino como Mesalina" (*Ibidem*: 266).

Veamos esta tesis a la luz del efecto que, según Benjamin, la producción industrial tiene sobre el dominio del arte. En 1912, Vladímir Maiakovski se declara futurista y suscribe el manifiesto "Cachetada al gusto del público", redactado por Velimir Jlébnikov, en el que se exaltan "los Relámpagos de la Nueva Belleza Futura del Verbo autovalorado (autónomo)" (1992: 22). Dos años más tarde, tras la visita de Marinetti a Rusia, se multiplican las revistas cubo-futuristas en las que se da rienda suelta a los juegos tipográficos, se suprime la ortografía y la puntuación o se postula el idioma *zaum* con su propia fonética, morfología y sintaxis.

En los primeros años de la Revolución, la estética futurista converge con la edificación del socialismo; ni siquiera la adhesión de Marinetti al fascismo, en 1919, resulta un obstáculo para que su denuncia del arte burgués y su celebración de la máquina sean reivindicadas por los artistas revolucionarios, ya se trate de los suprematistas de UNOVIS (Vindicadores del arte nuevo), los constructivistas o los productivistas de los Vkhutemas (Talleres de Enseñanza Superior del Arte y de la Técnica), que declaran abiertamente: "¡Abajo el arte, larga vida a la técnica científica!" (Benton y Benton, 1975: 91-92).

En las sociedades liberales de Europa Occidental, las ideas futuristas tienen al menos tres grandes derivaciones. Guillaume Apollinaire escribe el manifiesto *La antitradición futurista*, fechado –con una parodia de Nietzsche– en "París, el 30 de junio, día del Gran Prix a 65 metros por encima del Bul. Saint-Germain" (1913: 3).[3] Este "Manifiesto-síntesis" concibe el futurismo como el "motor de todas las tendencias: impresionismo, fauvismo, cubismo, expresionismo, patetismo, dramatismo, orfismo, paroxismo" (*Ibid.,* 1). En la primera sección, titulada "Destrucción", se llama a la supresión "del dolor poético, de los exotismos esnobs, de la copia en arte, (…) de lo sublime artístico" (*Ibidem*). La segunda sección, "Construcción", comprende dos partes: "Técnicas continuamente renovadas" ("palabras en libertad",

3 La frase remite al pasaje de *Ecce Homo* en el que el filósofo alemán dice que registró "el *pensamiento del eterno retorno*", concepción fundamental de *Así habló Zaratustra,* en una hoja al final de la cual escribió: "A 6000 pies por encima del hombre y del tiempo" (Nietzsche, 1967-1982, 5: 333).

"descripciones onomatopéyicas", "arte de los ruidos", "maquinismo", "arte de los viajes") e "Intuición, velocidad, ubicuidad" ("imaginación inalámbrica", "trascendentalismo físico", "analogías y juegos de palabras") (*Ibidem*: 2).

En Londres, la primera exposición de pintores futuristas tiene lugar en 1912. El impacto de las obras de Umberto Boccioni, Gino Severini, Carlo Carrà y Luigi Russolo se hace sentir en Christopher Nevinson, autor junto con Marinetti del manifiesto "Arte vital inglés" (1914). En él se aboga por un arte "fuerte, viril y anti-sentimental" contra "el culto de la tradición y el conservadurismo de las Academias", "el conformismo comercial", lo "puramente decorativo", "lo cursi", "la vieja y grotesca idea de genio" y "la manía de la inmortalidad" (Rainey, Poggi y Wittman, 2009: 196-98). En contraste con el entusiasmo de Nevinson, Wyndham Lewis, fundador de la revista *BLAST,* órgano del vorticismo británico, no disimula su desdén por el "Melodrama de la Modernidad" importado por unos "italianos fantasiosos pero más bien convencionales", que entronizan un "Impresionismo actualizado", al que Marinetti ha añadido "su automovilismo y el riesgo de Nietzsche" (1914: 143).

En la Alemania de Weimar, pueden reconocerse dos tendencias convergentes. Una está representada desde 1919 por la Escuela de Bauhaus, donde Walter Gropius impulsa "la constitución de un nuevo gremio artesanal, sin la división clasista que quiso erigir un muro arrogante entre artistas y artesanos", orientado a promover "la nueva construcción del futuro" mediante la "aceptación decidida del ambiente vivo de las máquinas" y "la fabricación de modelos estándares para los objetos de uso cotidiano" (Wingler, 2002: 38, 120). La segunda, encarnada en el llamado "Grupo *G*", expresa la coincidencia programática del dadaísmo berlinés y el productivismo de El Lissitzky en torno al concepto de *Gestaltung* (diseño, configuración o estructuración creativa). Tomando distancia de la noción de estilo, ligada a la elaboración de "motivos formales predeterminados" y la creación como actividad del genio individual, la *Gestaltung* denota "un modo de operar y producir basado en el desarrollo interno y la autogeneración de formas materiales" que aspira a "descubrir y forjar un lenguaje natural objetivo, científico, colectivo y comprensible para todos" (Mertins y Jennings, 2010: 6).

Werner Gräff, fundador junto con Hans Richter de la revista *G-Materialen für Elementaren Gestaltung*, donde habrá de

Imagen 2. *El gran vidrio,* 1915-1923. Réplica de Ulf Linde, Henrik Samuelsson y John Stenborg. Moderna Museet, Estocolmo. Gentileza Fundación Proa.

colaborar Benjamin,[4] busca redefinir el concepto wagneriano de "obra de arte total" (*Gesamtkunstwerk*) en los términos de una "colaboración entre la arquitectura y la escultura y la pintura (en conjunto) con la industria y la técnica" (1922: 74). Por su parte, Lázló Moholy-Nagy (1922: 236) postula la necesidad

4 Benjamin tradujo al alemán el prefacio de Tristan Tzara a *Los campos deliciosos* (1922) de Man Ray. Ver Tristan Tzara. "Die Photographie von der Kehrseite, aus dem Französischen von Walter Benjamin" (*G-Zeitschrift für elementare Gestaltung,* Berlin-Friedenau, Nº. 3, junio de 1924, pp. 29-30) en Benjamin 1972-1999, Supl. I: 9-10.

de ampliar con "fines productivos" el empleo de los aparatos técnicos utilizados con objetivos meramente reproductivos. Los medios que propone investigar, "bajo las condiciones de un trabajo de laboratorio-experimental", son el gramófono, la fotografía y el cine (*Ibidem*: 237).

La extensión del uso del gramófono, empleado solo para reproducir fenómenos acústicos existentes, podría contribuir, según Moholy-Nagy, a una renovación en la composición musical, la invención de nuevos instrumentos y el desarrollo de "sonidos y relaciones tonales inexistentes" (*Ibidem*). El aparato fotográfico, solo utilizado "para captar (reproducir) objetos individuales, como la luz reflejada o absorbida", podría servir para fijar "con un espejo –o un dispositivo óptico, etc.–" diversos fenómenos lumínicos, a la manera de "los telescopios con las imágenes de las estrellas o los rayos x" (*Ibidem*). En cuanto a la "praxis cinematográfica", limitada a la reproducción de acciones dramáticas o, en los *filmes* científicos, al registro de dinamismos (animales, humanos, mecánicos), podría orientarse a "la conformación de un "juego de creación propia", como en los cortometrajes de animación abstracta de Richter o Viking Eggeling (*Ibidem*).

La erotización de la máquina

La segunda vertiente de ideas estéticas alimentada por el futurismo italiano, de acuerdo con el planteo de Brun, se mueve entre París y Nueva York y lleva de Francis Picabia y Marcel Duchamp a las puertas del surrealismo: "la estetización de la máquina", transformada en "objeto de todas las cristalizaciones oníricas", conduce a su "erotización", remplazando a la modelo que posa desnuda en el atelier del pintor (Brun, 1992: 266).

La condena futurista del desnudo estático en pintura –"tan nauseabundo y deprimente como el adulterio en literatura"– y su celebración de las "sensaciones dinámicas" del movimiento y de la luz (Boccioni, Carrà, Balla, Severini y Russolo, 1910) hablan con elocuencia de la repercusión del maquinismo sobre las formas artísticas tradicionales señalada por Benjamin. Las pinturas que, en los albores del siglo xx, intentan representar, a la manera de las cronofotografías de Étienne Jules Marey, el dinamismo de un ciclista, un jugador de fútbol,

una motocicleta o un automóvil, muestran cómo el futurismo italiano –antes incluso que el dadaísmo– se esfuerza ya por "*generar con los medios de la pintura (o de la literatura respectivamente) los efectos*" que el cine logrará producir con naturalidad (Benjamin, 1972-1999, I, 2: 463, 503 y 733; VII,1: 378, cursivas en el original).

En Francis Picabia, la erotización de la máquina nace de su descubrimiento, en 1913, de la ciudad de Nueva York, "la única ciudad cubista del mundo… la capital futurista" (Picabia, 2005: 49-53). Familiarizado con los maniquíes de Giorgio de Chirico, las figuras robóticas de Fernand Léger y las "esculto-pinturas" de Alexandr Archipenko, su contacto con los artistas de vanguardia de Manhattan –Alfred Stieglitz, Paul Marius de Zayas, Paul Haviland– es el punto de partida de sus primeros "cuadros mecánicos": *Catch as Catch Can*, *Negro song, Primera bailarina sobre un transatlántico, Nueva York, Edtaonisl (Eclesiástico)* y *Undina*, entre otros (ver Sanouillet, 1964: 24; Camfield, 1966).

En 1915, Picabia se incorpora a la revista *291*, que se concibe como "un laboratorio, un lugar para experimentos" orientados a forjar un nuevo lenguaje visual (Stieglitz 1915-1916, 1: 4). Allí publica una serie de "retratos-objeto", inspirados en manuales de mecánica popular: Stieglitz como una cámara fotográfica *(Aquí, aquí Stieglitz, fe y amor),* él mismo como un extraño mecanismo disfuncional (*Galope*), una joven desnuda como una bujía de motor *(Retrato de una muchacha americana en estado de desnudez),* Marius De Zayas como una máquina de coser *(De Zayas! De Zayas!),* Haviland como una lámpara eléctrica (*Voilà Haviland*) (*Ibid.,* 5-6: 1-3 y 5-6). Al explicar la nueva orientación de su trabajo, Picabia declara*:*

> Casi de inmediato, al llegar a Estados Unidos, tuve la revelación de que el genio del mundo moderno se encuentra en la maquinaria y que a través de la maquinaria de última generación el arte debe encontrar una expresión más viva. La maquinaria se ha convertido en algo más que un accesorio de la vida humana. Es realmente parte de ella. (…) Es quizá su esencia misma. (…) Me apropié de la maquinaria del mundo moderno y la introduje en mi atelier (Macmonnies, 1915: 2-3).

En Duchamp, creo poder decir, el proceso de erotización de la máquina se combina con el abandono gradual de la pintura.

En retrospectiva, su experimentación plástica parece recorrer tres etapas regidas por la misma búsqueda consciente de producir obras cada vez emancipadas de la representación plástica. La primera fase se iniciaría con *Molinillo de café* (1911), cuadro que abre "una ventana a otra cosa", según palabras de Duchamp (Cabanne, 1967: 43), dado que se aparta del posimpresionismo de obras anteriores: la representación del utensilio doméstico ya no responde al principio imitativo, sino que sus posibilidades mecánicas, los momentos de rotación de la manivela, son indicados con una flecha.

La segunda etapa podría ejemplificarse con *Desnudo bajando una escalera* (1911-1913), en cuya realización convergen intereses que de hecho van más allá del cubismo y el futurismo, "entre ellos el cine, todavía en pañales, y la separación de las posiciones estáticas en las cronofotografías de Marey en Francia, de [Thomas] Eakins y [Eadweard] Muybridge en Estados Unidos" (Duchamp, 1994: 246). Esta pintura, según Duchamp, aspiraba a una descomposición de las formas más radical que la del cubismo y, en su espíritu, estaba más cerca de los estudios de caballos en movimiento y esgrimistas en diferentes posiciones, de moda en aquellos tiempos, que del dinamismo de la plástica futurista o el simultaneísmo de Robert Delaunay, propuestas en las que veía "un impresionismo del mundo mecánico", situado en las antípodas de su deseo de "alejarse del aspecto físico de la pintura" y volver a ponerla "al servicio del intelecto" (Sweeney, 1946: 20-21).

La tercera etapa correspondería a la invención del *ready-made:* "Objeto usual promovido a la dignidad de objeto de arte por la simple elección del artista", según el decisionismo de la cita de Duchamp recogida, en 1938, en el *Diccionario abreviado del surrealismo* de André Breton y Paul Éluard (1991: 23). Con *Rueda de bicicleta* (1913), *Portabotellas* (1914) y *La fuente* (1917), su propósito era empezar a desembarazarse de la "herencia retiniana" de un arte plástico basado en las impresiones ópticas, en las notas sensibles del objeto, más que en la "materia gris", esto es, en la idea, como ocurría en la pintura religiosa del Renacimiento, Gustave Courbet y el Romanticismo (Duchamp 2002). Finalmente, en *El gran vidrio* (1915-1923), el interés de Duchamp por los objetos manufacturados se enlaza con dos ensoñaciones mecanicistas propias del simbolismo *fin-de siècle* (ver Carrouges, 1954: 27-59).

Una de ellas es la novela *El supermacho* de Alfred Jarry, en la que se describe una "Máquina-para-inspirar-el amor", aparato electro-magnético ideado para satisfacer los apetitos sexuales masculinos y contribuir a "la mayor salvaguarda de la ciencia, de la medicina y de la humanidad burguesas" (1902: 236-237). Otra es la versión escénica de *Impresiones de África* de Raymond Roussel, que Duchamp presenció en compañía de Apollinaire y quizá también de Picabia, en el Théâtre Antoine de París en 1912. "Fue Roussel, fundamentalmente, el responsable de mi *Vidrio, la Novia desnudada por sus solteros, incluso…*", confesaría Duchamp en 1946: "Sus *Impresiones de África* me indicaron a grandes rasgos el camino a seguir. (…) Vi de inmediato que podía experimentar la influencia de Roussel. Pensé que como pintor era preferible que fuese influenciado por un escritor antes que por un pintor" (1994: 190).

Qué elementos de la pieza de Roussel influyeron en *El gran vidrio*, no lo sabemos. En una entrevista, Duchamp se limitó a decir: "Era algo formidable. En el escenario había una serpiente y una maniquí que se movía un poco, era una locura absolutamente insólita. No me acuerdo mucho del texto" (Cabanne, 1967: 5-6). La crítica ha sostenido que Duchamp se inspiró en el personaje de Louise Montalesco, inventora de una máquina de pintar, que "trataba de obtener, por un procedimiento puramente fotográfico, una fuerza motriz lo suficientemente precisa como para guiar con seguridad un lápiz o un pincel" (Jarry, 1910: 402; ver Allington, 2002). Otros intérpretes han propuesto una tercera fuente no menos plausible: el pequeño bosquejo "En automóvil", que Maurice Maeterlinck incluyó, en 1904, en *El doble jardín* (ver Clair, 1987: 77-79). En efecto, este texto podría estar en la base de la narración del viaje en automóvil entre el Jura y París que Duchamp hace en las notas de *La caja verde* (1934):

> Su alma es la chispa eléctrica que, setecientas a ochocientas veces por minuto, viene a inflamar su aliento. Su terrible corazón complicado es ante todo ese carburador de doble rostro extraño, que dosifica, prepara, volatiliza la esencia, hada sutil dormida desde el nacimiento del mundo que invoca el poder y que se une al aire que la despierta (Maeterlinck 1904: 54; ver Duchamp, 1994: 46-47).

Imagen 3. Instalación de *El gran vidrio* en el Museo de Arte de Filadelfia, 1964. Fotografía de Herman Lansdhoff.

Leonardo y el *ready-made*

En las notas de *La caja verde* –escritas entre 1911 y 1915– el interés de Duchamp se centra en el mecanismo de la "máquina-célibe" y su modo de funcionamiento. La descripción que ofrece de *El gran vidrio* parece combinar los atributos del automóvil de Maeterlinck con la "Máquina-para-inspirar-amor" de Jarry y la máquina picto-fotográfica de Roussel:

> La Novia en su base es ~~ante todo~~ un motor. Pero un motor que transmite su potencia tímida. Esta potencia tímida es una especie de automovilina, combustible de amor que, distribuida en el motor de cilindros muy débiles, al contacto con las chispas de su vida ~~común~~ constante ~~e igual~~ sirve a la expansión de esta

> virgen que ha llegado al término de su deseo. (Duchamp 1994: 67, subrayado y tachaduras del original)

Esta "expansión cinemática", provocada por el orgasmo de la Novia, es "la parte m[ás] importante del cuadro", según Duchamp: "Es, en general, la aureola de la Novia (…) el conjunto de sus vibraciones espléndidas" (*Ibidem*: 68). En términos gráficos, Duchamp no busca "simbolizar con una pintura exaltada este final dichoso", sino hacer "un inventario de los elementos de esta plenitud, elementos de la vida sexual que la novia-deseante imagina" valiéndose de las fotografías de pistones de corriente de aire que delimitan la parte superior de *El gran vidrio* (*Ibidem*).

La Novia desnudada por sus solteros, incluso… representaría la culminación –y aun la sistematización– de las investigaciones de Duchamp sobre la máquina. La crítica del arte retiniano se consuma en la supresión de las cualidades atribuidas tradicionalmente a la obra de arte, esto es, a través de la puesta entre paréntesis, no de todas las cualidades perceptuales del objeto, como tiende a afirmarse, sino solo de aquellas que prescriben su recepción óptica. Duchamp ha dejado dos conocidas explicaciones sobre esta operatoria. En una sostiene que es necesario llegar a "una especie de indiferencia" tal que uno no experimente ninguna "emoción estética": la elección de los componentes "está siempre basada en la indiferencia y en la total ausencia de buen o mal gusto" (Cabanne, 1967: 83-84). En la otra dice más precisamente:

> Un punto que quiero establecer claramente es que la elección de los *ready-mades* jamás me fue dictada por una delectación estética. Esa elección estaba fundada sobre una reacción de indiferencia *visual*, combinada al mismo tiempo con una ausencia total de buen o mal gusto… de hecho, una anestesia completa. (Duchamp, 1994: 209, resaltado original)

La neutralización de los estímulos visuales –lo que Pablo Oyarzun ha pensado como una "anestética del *ready-made*" (2000: 42-122)– no es un categoría de la recepción de la obra, sino relativa a su ejecución, a su gestación y creación. De acuerdo con Goodman, este proceso no debe confundirse con el de su implementación, que consiste en hacer que "la obra obre", que funcione como una obra de arte al simbolizar (representar, expresar o ejemplificar) alguna cosa (1984: 141-143). La distinción es importante

para comprender la operatoria del *ready-made*, ya que la "indiferencia *visual*", como apunta Duchamp es relevante para la fabricación o elección del objeto, que puede ser cualquiera. Desde el punto de vista del funcionamiento estético, lo que Duchamp más bien parecería estar buscando es reemplazar la actitud pasiva del espectador frente a la obra de arte por un modo de recepción que le restituya un papel activo. En respaldo de esta hipótesis, podría citarse lo que el propio Duchamp escribe en *La caja verde* sobre esta interacción: "(…) el artista no es el único que realiza el acto de creación, porque el espectador establece el contacto de la obra con el mundo exterior descifrando e interpretando sus profundas cualificaciones y de este modo añade su propia contribución al proceso creativo" (Duchamp, 1994: 207-208)

Para colocarlo en términos de Benjamin, el *ready-made*, en reemplazo de la "recepción óptica", promueve una "recepción táctil", modelada menos por la atención que por el uso (2012: 33, 88-89, 138-139, 195-196, 246-247). Lejos de neutralizar los estímulos sensoriales del espectador, los multiplica y los expande cinemáticamente, como el orgasmo de la Novia de *El gran vidrio*. La sobreexcitación estética contrarresta el proceso de anestesiamiento de la percepción en el mundo maquinizado, "la crisis de la experiencia cognitiva causada por la alienación de los sentidos", según la caracterización de Susan Buck-Morrs en su relectura del ensayo de Benjamin sobre la obra de arte (1992: 37). Visto desde este ángulo, el *ready-made* vendría a ser un mecanismo, un dispositivo que, al ser activado, libera un "espacio de juego" (*Spielraum*) que rehabilita la percepción, dando lugar al despliegue de la imaginación y la creatividad, así como a la experiencia corporal que el espectador hace del objeto (Benjamin, 2012: 151, 155-156, 174).

En una de las notas preparatorias para "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", Benjamin dedica un agudo comentario a las formulaciones de *La caja verde*, destacando "la competencia entre la fotografía (cine) y la pintura como principio de explicación" de la experimentación plástica de Duchamp, "uno de los fenómenos más interesantes de la vanguardia francesa" (2012: 275). Aunque su producción es muy reducida y no se lo puede encasillar en ninguna escuela, dice Benjamin, su influencia no es de las menores, sobre todo entre los surrealistas:

> Su teoría de la obra de arte [¿del valor del arte?] que recientemente ha ejemplificado (sin explicar) en una caja con

> documentos, *La Mariée mise à nu par ses Célibataires,* es más o menos la siguiente: desde el momento en que un objeto es contemplado por nosotros como una obra de arte, deja absolutamente de funcionar como tal. El efecto específico de la obra de arte puede ser experimentado por el hombre contemporáneo mucho más en [configuraciones azarosas de baratijas o desechos, en objetos [encontrados al azar hasta objetos gastados] objetos desligados [¿desgajados?] (es decir, arrancados de su contexto funcional[)] (el teclado de un piano sobre el que se apoya una planta de interior, un sombrero de copa con muchas perforaciones) que en obras de arte acredita[das] (*Ibid.*: 275-276).

Por el predicamento de Duchamp, agrega Benjamin, la fabricación de este tipo de objetos se ha vuelto entre los surrealistas una "actividad apasionada" en la que, a través del azar, de la oxidación y el arrumbamiento, se abre "un gran espacio de juego" (*Ibidem*: 276). No faltarán quienes califiquen estas prácticas de decadentes; sin embargo, ellas poseen un "valor diagnóstico" (*ibidem*). En su exploración plástica, Duchamp parece haber seguido el consejo que Leonardo daba a sus discípulos, "perdidos en busca de modelos", sugiriéndoles que ejercitaran su imaginación frente a una pared cubierta de humedad (*Ibidem*). Benjamin alude a un precepto del *Tratado de la pintura* en el que Da Vinci dice:

> Si miras algunos muros sucios con varias manchas o piedras de varias mezclas, cuando tengas que inventar algún sitio, podrás ver allí semejanzas de varios paisajes adornados por montañas, ríos, piedras, árboles, llanuras, grandes valles y colinas en diversos modos; también extraños aires en las caras, vestidos, y cosas infinitas, que podrás reducir a una forma íntegra y buena. Y pasa con semejantes muros y mezclas lo mismo que ocurre con el sonido de las campanas, porque en sus toques encontrarás cualquier nombre y vocablo que imagines (Da Vinci, 2011, II: 25)

En todas las épocas, argumentaba Leonardo, la pintura declina irremisiblemente "cuando los pintores no tienen para comparar otra cosa que la propia pintura", cuando se imitan entre sí y copian "las pinturas hechas" (*Ibidem*: 25-26). Su "nueva invención especulativa", el método que recomendaba seguir a

sus discípulos, buscaba revertir esta tendencia; por "pequeña y casi digna de risa" que pareciera, su utilidad no era menor y seguramente habría de contribuir a "despertar el ingenio" para la elaboración de obras originales (*Ibidem*: 25). Da Vinci pensaba que el artista debía tener como modelo a la naturaleza en sus formas vivas y espontáneas; Duchamp, me atrevería a decir, para su creación del *ready-made* tomó por modelo la segunda naturaleza de la máquina.

La contribución de Duchamp a la evolución del arte contemporáneo no parece residir en la transformación de la obra de arte en objeto de contemplación intelectual, como tiende a afirmase en amplios círculos de la filosofía, la teoría y la historia del arte. El *ready-made,* como espero haber mostrado, no resulta ser una obra de "arte conceptual", en el sentido de una teoría para la cual el estatuto artístico del objeto es independiente de sus cualidades perceptuales y formales o solo determinable en virtud de su contexto. El llamado "mundo del arte" no preexiste a las obras como un conjunto de concepciones y prácticas culturales que proporcionan las reglas de su constitución, sus criterios de interpretación o identificación. No es un receptáculo que contiene todas las posibles definiciones del arte, sino el marco pragmático que instituyen las producciones artísticas, muchas veces en oposición a la idea de arte consagrada en un momento histórico, a partir de la reapropiación de las cualidades estéticas de lo que se considera como no artístico.

Este sería mi primer corolario. El segundo tiene que ver con la teoría de la obra de arte que Benjamin encuentra ilustrada en las notas de *La caja verde*: "desde el momento en que un objeto es contemplado por nosotros como una obra de arte, deja absolutamente de funcionar como tal". En términos de Goodman, el problema hace al "proceso de lograr el funcionamiento estético que proporciona la base para el concepto de obra de arte". La pragmática del *ready-made*, como espero haber mostrado, pone en evidencia que la "implementación" no solo permite que una obra de arte funcione como tal, sino que también pueda hacerlo cualquier otro objeto, desde un mingitorio o una rueda de bicicleta hasta las grietas y manchas de humedad en una pared.

En suma, el concepto de obra de arte que Duchamp parece hacer extraído de su investigación sobre las máquinas depende del funcionamiento estético del objeto y no a la inversa, a saber, su funcionamiento de un concepto de obra. De cara al futuro,

me permito preguntar si lo que llamamos “mundo del arte”, con su alto grado de institucionalización, sus críticos y sus públicos crecientemente profesionalizados, favorece este funcionamiento o si, como pensaban Duchamp y muchos de sus contemporáneos, el arte ocurre fuera de su círculo.

Bibliografía

ALLINGTON, EDWARD (2002). Dream Machines. *Frieze* 66, pp. 58-93.

APOLLINAIRE, GUILLAUME (1913). *L'Antitradition futuriste. Manifeste-Synthèse*. Milan: Direction du Mouvement Futuriste.

BENJAMIN, WALTER (2012). *Das Kuntswerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,* ed. de Burhhardt Lindner con la colab. de Simon Broll y Jessica Nitsche. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—— (1972-1999). *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 7 tomos, 14 vols., 3 supl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BENTON, TIM Y BINN, CHARLOTTE (eds.) (1975). *Form and Function. A Source Book for the History of Architecture and Design 1890-1939.* London: Crosby Lockwood Staples.

BOCCIONI, UMBERTO; CARRÀ, CARLO; BALLA, GIACOMO; SEVERINI, GINO Y RUSSOLO, LUIGI. (1910). *La pittura futurista. Manifesto tecnico.* Milan: Uffici di Poesia.

BRETON, ANDRÉ Y ÉLUARD, PAUL (1991). *Dictionnaire abrégé du surréalisme*. Paris: José Corti.

BRUN, JEAN (1992). *Le rêve et la machine: Technique et existence.* Paris: La Table Ronde.

BUCK-MORSS, SUSAN (1992). Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered. *October* 62, pp. 3-41.

CABANNE, PIERRE (1967). *Entretiens avec Marcel Duchamp.* Paris: Belfond.

CAMFIELD, WILLIAM A. (1966). The Machinist Style of Francis Picabia. *The Art Bulletin* 3-4, pp. 309-322.

CARROLL, NOËL (1999). *Philosophy of Art: A Contemporary Introduction*. London y New York: Routledge.

—— (2010). *Art in Three Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

CARROUGES, MICHEL (1954). *Les machines célibataires*. Paris: Éditions des Arcanes.

CLAIR, JEAN (1987). De quelques métaphores automobiles. *Revue de l'Art* 77, pp. 77-79.

DANTO, ARTHUR C. (2000). Marcel Duchamp and the End of Taste. A Defense of Contemporary Art. *Tout-fait. The Marcel Duchamp Studies Online Journal* 33.

—— (1981), *The Transfiguration of the Commonplace: A*

Philosophy of Art. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DA VINCI, LEONARDO (2011). *Cuadernos de arte, literatura y ciencia*, trad., notas e intr. de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, 2 tomos. Buenos Aires: Colihue.

DE MARIA, LUCIANO (eds.) (1973). *Per conoscere Marinetti e il futurismo*. Milano: Mondadori.

DICKIE, GEORGE (1974). *Art and the Aesthetics: An Institutional Analysis*. New York: Cornell University Press.

DUCHAMP, MARCEL (1994). *Duchamp du signe,* ed. de Michel Snouillet y Paul Matisse. Paris: Flammarion.

—— (2002). Changer de Nom, simplement (Interview de Marcel Duchamp à la Radio Télévision canadienne, le 17 juillet 1960). *Tout-fait. The Marcel Duchamp Studies Online Journal*, vol. 2 número 4.

GOODMAN, NELSON (1984). *Of Mind and Other Matters,* Cambridge Mass.: Harvard University Press.

GRÄFF, WERNER (1922). Für das Neue. *De Stijl* 5, pp. 74-75.

HAUSMANN, RAOUL (1972). *Am Anfang war Dada*, ed. de Karl Riha y Gunther Kämpf. Steinbach-Giesen: Anabas.

JARRY, ALFRED (1902). *Le Surmâle. Roman moderne.* Paris: Revue Blanche,

JLÉBNIKOV, VELIMIR (1992). Cachetada al gusto del público, trad. del francés y nota de Ricardo Ibarlucía. *Diario de Poesía* 24, p. 22.

LEWIS, WYNDHAM (1914). The Melodrama of Modernity*. Blast. Review of the Great English Vortex* 1, pp. 143-144.

MACMONNIES, FREDERICK (1915). French Artist Spur On American Art. *New York Tribune*. New York, 24 de octubre, [sección IV], pp. 2- 3.

MAETERLINCK, MAURICE (1904). *Le Double Jardin.* Paris: Eugène Fasquele Éditeur.

MERTINS, DETLEF Y JENNINGS, MICHAEL (eds.) (2010). *G. An Avant-garde Journal of Art, Architecture, Design, and Film, 1923-1926*. Los Angeles: Getty Research Institute.

MOHOLY-NAGY, LÁSZLÓ (1922). Produktion-Reproduktion. *De Stijl,* vol. 7, pp. 235-237.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1967-1982). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 tomos, ed. de Giorgio Colli y Massimo Montinari. Frankfurt am Main: Walter de Gruyter.

OYARZÚN, PABLO (2000). *Anestética del ready-made*, pref. de Sergio Rojas Contreras. Santiago de Chile: Arcis LOM.

PICABIA, FRANCIS (2005). *Écrits critiques,* ed. de Bernard Noël. Paris: Mémoire du Livre.

RAINEY, LAWRENCE, POGGI CHRISTINE Y WITTMAN, LAURA (eds.) (2009). *Futurism: An Anthology.* New Haven y London: Yale University Press.

ROUSSEL, RAYMOND (1910). *Impressions d'Afrique.* Paris: A. Lemerre.

SANOUILLET, MICHEL (1964). *Picabia.* Paris: Éditions du Temps.

STIEGLITZ, ALFRED (dir.) (1915-1916). *291.* New York.

SWEENEY, JAMES JOHNSON (1946). Eleven Europeans in America. *Museum of Modern Art Bulletin* 4-5.

WINGLER, HANS M. (ed.) (2002). *Das Bauhaus, 1919-1933. Weimar–Dessau– Berlin und die Nachfolge in Chicago seit 1937.* Köln: Dumont.

Kozel, Andrés (2019). La *Utopía salvaje* de Darcy Ribeiro. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 162-176.

RESUMEN

Utopía salvaje (1982) es la tercera novela del antropólogo, político y escritor brasileño Darcy Ribeiro (1922-1997). En este capítulo me propongo calibrar el papel desempeñado por dicha novela en el procesamiento por parte de Ribeiro de la "crisis del tiempo" o "cambio de régimen de historicidad" (Hartog), cuyo inicio parece posible ubicar a mediados de la década de 1970. No es ajena a los acentos de la indagación la puesta de relieve de la cuestión de la forma, en este caso artística, del texto escogido. La literatura puede ser considerada como un "laboratorio de variaciones imaginativas" (Ricœur) o un "espacio de juego" (Safranski) con la temporalidad. Calibrar presupone localizar, por lo que en la primera sección revisito las futuriciones ribeirianas previas a *Utopía salvaje*. Seguidamente, introduzco la hipótesis según la cual, contra lo que pudiera pensarse a priori, *Utopía salvaje* no propone una vuelta al pasado, sino que perfila, más bien, una distopía catártica, asociada, en parte, a la imagen de la "utopía burguesa multinacional". Se plantea, también, que componentes de dicha distopía habían sido en parte anticipados por Ribeiro en "Venutopías 2003", de 1973, en tanto que serían retomados, en clave más sistemática, en el ensayo "La civilización emergente", de 1984, su ejercicio de futurición más recordado.

Palabras clave: *Darcy Ribeiro, utopía, futuro, distopía, civilización emergente.*

ABSTRACT

Utopia selvagem (1982) (Savage Utopia) is the third novel by Brazilian anthropologist, politician and writer Darcy Ribeiro (1922-1997). My purpose here is to calibrate the role played by this novel in Ribeiro's processing of the "crisis of time" or "change in regimes of historicity" (Hartog), the beginnings of which might be located in the mid-70s. The consideration and highlighting of the artistic form and its implications are not alien to the accents of my approach. Literature can be considered as a "laboratory of imaginative variations" (Ricoeur) or a "play space" (Safranski) with temporality. Calibrating presupposes "placing in relation with", hence I revisit in the first section Ribeiro's images of the future before *Utopia selvagem*. I then focus on the analysis of the novel, introducing the hypothesis that, contrary to what might be thought a priori, it does not propose a return to the past, but rather outlines a cathartic dystopia, partly connected with the image of the "multinational bourgeois utopia". It is also suggested that components of that dystopia had been partly anticipated by Ribeiro in "Venutopias 2003" (1973), while they were taken up in a more systematic way in his later essay "Emerging civilization" (1984), his most remembered exercise concerning the future.

Key words: *Darcy Ribeiro, utopia, future, dystopia, emerging civilization.*

La *Utopía salvaje* de Darcy Ribeiro

Andrés Kozel[1]

Introducción

Darcy Ribeiro se interesó mucho por el futuro. De hecho, futurizó en distintos momentos y registros. Lo hizo con afán sistemático y científico y, también, con aspiraciones ensayísticas y literarias. Su ensayo sobre "La civilización emergente", publicado en 1984 en la revista *Nueva Sociedad*, es seguramente su ejercicio de futurición más recordado. En esta oportunidad no me centraré en ese aporte notable. Quisiera llamar la atención, en cambio, sobre *Utopía salvaje. Nostalgia de la inocencia perdida. Una fábula*, tercera de las cuatro novelas de Ribeiro, finalizada en 1981 y aparecida en 1982. El título adelanta una vocación futurizante. Pero también preanuncia ambivalencias e inestabilidades: al parecer, el horizonte deseable se sitúa en el pasado; además, el género escogido promete una moraleja que –cabe anticipar– brilla más por su ausencia que por su nitidez.

Darcy Ribeiro fue un antropólogo, político, ensayista y novelista brasileño, que vivió entre 1922 y 1997. En los años cincuenta vivió con distintas tribus indígenas. Hacia 1960 fue protagonista de la fundación de la Universidad de Brasilia, y ocupó altos cargos en el gobierno de João Goulart. El golpe de 1964, que depuso a Goulart, lo llevó al exilio, junto a muchos de sus compañeros de ruta. En la década que siguió al golpe, Ribeiro escribió la mayor parte de su obra científica, a la que denominó, retrospectivamente, "serie de estudios de

1 Centro de Estudios Latinoamericanos, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

antropología de la civilización", una pentalogía a la que podría integrársele un título postrero, aparecido en los años noventa. El exilio de Ribeiro incluyó estancias en Uruguay, Chile, Perú, Venezuela, así como un par de retornos a Brasil, el primero coronado por la prisión y el segundo asociado al tratamiento de un cáncer detectado a mediados de la década de 1970. En 1976 Ribeiro se instaló definitivamente en Brasil. Viró entonces mayormente a la literatura –ese año se publicó *Maíra*, su primera novela– y se reintegró a la política, acompañando a su amigo Leonel Brizola en el proceso que llevó a la fundación del Partido Democrático Trabalhista (PDT). En sus palabras, ése fue el tiempo en que pasó de la "revolución necesaria" a la "pequeña utopía".[2]

Interesa recordar que hacia 1970 hubo una especie de auge del interés por el futuro. En 1967, en la Introducción a un libro que Ribeiro conoció bien, Daniel Bell vinculaba el resurgimiento de ese interés con varios factores: la fascinación que ejercía la cifra 2000 –de pronto percibida como próxima e interpelante–, el interés suscitado por la aventura espacial, la posibilidad de disponer de series estadísticas sistemáticas, la valoración generalizada de la planificación (Bell, 1969). La etapa se caracterizó no solamente por la profusión de prospecciones sistemáticas, sino además por la consolidación de la ciencia ficción: cuentos, novelas, series televisivas, películas.[3] En América Latina muchos compartieron ese fervor: José Luis de Ímaz, Oscar Varsavsky, Alfredo Calcagno, Jorge Ahumada, Héctor Hurtado, Carlos Domingo, Amílcar Herrera y su equipo de la Fundación Bariloche (Kozel y Patrouilleau, 2016). El nombre de Ribeiro se deja integrar perfectamente en ese listado.

Las preguntas que orientan mi exploración son varias: ¿qué significa hablar sobre el futuro?, ¿quién/es pueden hacerlo?,

2 Hay varios materiales que permiten reconstruir el itinerario intelectual y político de Darcy Ribeiro. Es muy importante su *Testemunho* (Ribeiro, 2009). Igualmente, los aportes de Rodríguez Ozán y Mércio Pereira, ambos incluidos en Ribeiro (1992). Sobre sus años en Uruguay, Ribeiro Coelho (2002). Puede verse también Kozel (2018).

3 En 1968 apareció *The Population Bomb*, de Paul y Anne Ehrlich; unos años después, *The Limits to Growth*, de Donella Meadows *et al.*, que generó la respuesta latinoamericana coordinada por Amílcar Herrera, conocida bajo el triple nombre de *Catástrofe o Nueva Sociedad* o *Modelo Bariloche* o *Modelo Mundial Latinoamericano*. Antes había visto la luz *Silent Spring*, de Rachel Carson. Sin salirnos del orbe anglófono, y a título meramente ilustrativo, podemos recordar también la circulación de las obras de Robert Heinlein, Arthur C. Clarke e Issac Asimov, el estreno de series televisivas como *Star Trek*, o de películas como *Dr. Strangelove, 2001: a Space Odyssey*, (ambas dirigidas por Stanley Kubrick) y *Silent Running* (dirigida por Douglas Trumbull).

¿desde dónde, en qué registros, para qué?, ¿cómo debemos pensar los vínculos entre los centramientos y los descentramientos políticos y los modos de concebir la temporalidad?, ¿tiene el registro o la forma algún impacto sobre los modos de imaginar el futuro…? Más en particular, ¿qué lugar ocupa la *Utopía salvaje* en la historia de las relaciones de Ribeiro con la temporalidad y en el procesamiento por su parte de lo que cabría designar como "crisis del tiempo"? En este nivel, mis principales referencias teóricas son las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativas –propuestas por Reinhart Koselleck (1993) y retomadas por Paul Ricœur en su obra mayor (1996)–, así como las nociones de régimen de historicidad y crisis del tiempo, introducidas por François Hartog (2007), y también tributarias, a su modo, de las formulaciones de Koselleck y Ricœur.

Pienso que el análisis de las representaciones ribeirianas acerca del futuro puede estimularnos a debatir no solamente sobre su eventual vigencia sino también sobre la naturaleza de nuestras propias representaciones. El interjuego entre las dimensiones implicadas tiene seguramente algo de trabalenguas –Darcy Ribeiro escribe en un presente que es nuestro pasado, recupera experiencias y moviliza un acervo simbólico de su pasado para imaginar o, mejor, para problematizar, un futuro que en parte es nuestro presente–; nosotros aquí y ahora revisamos esos materiales dispuestos a realizar operaciones análogas… Hacer referencia al interjuego y al trabalenguas es aludir a una serie de confrontaciones fascinantes y necesarias. En este plano, mi acercamiento debe mucho a las formulaciones de raigambre bajtiniana de Françoise Perus (2001).

En las páginas que siguen me propongo calibrar el papel desempeñado por *Utopía salvaje* en el procesamiento simbólico de la crisis del tiempo o cambio de régimen de historicidad por parte de Ribeiro. No es ajena a los acentos de la indagación la puesta de relieve de la cuestión de la forma, en este caso artística, de la elaboración ribeiriana. Asumo que la literatura puede ser considerada como un "laboratorio de variaciones imaginativas" (Ricœur, 1996) o un "espacio de juego" (Safranski, 2007) con la temporalidad. Calibrar presupone localizar, por lo que la sección que sigue se dedica a comentar someramente las futuriciones ribeirianas previas a *Utopía salvaje*. Luego me detengo en el análisis de la novela, para cerrar perfilando unas consideraciones de orden más general.

Futuros ribeirianos presalvajes

La "serie de estudios de antropología de la civilización" de Ribeiro apareció entre 1968 y 1972: un libro por año. En esos volúmenes, Ribeiro puso de relieve, y buscó explicar, la condición subdesarrollada y dependiente de las sociedades latinoamericanas, así como el carácter alienado y espurio de su cultura. Ni América Latina, ni Brasil, ni las etnias indígenas son conceptuados allí como culturas especialmente valiosas ni, tampoco, como civilizaciones específicas. Las referencias al futuro que cabe detectar son mayormente consistentes con estas orientaciones. Por ejemplo, en una parte de *El proceso civilizatorio*, primer libro de la serie, Ribeiro caracteriza las "sociedades futuras", basándose en bibliografía sobre asuntos militares, espaciales y tecnológicos en sentido amplio (destacan obras de F. Sternberg, Morton H. Halperin y un volumen compilado por Eli Ginzberg). Su clave interpretativa es tecnologista; su mirada de la historia de la humanidad gira en torno al concepto de "revolución tecnológica". El Ribeiro de 1968 es no solo "determinista tecnológico", sino también rotundamente optimista: fuera de algunos matices, está seguro del advenimiento de una sociedad socialista "de nuevo tipo", donde las posibilidades de conocer y actuar serán ilimitadas, y se generalizará la prosperidad.

Al año siguiente, 1969, Ribeiro dio a conocer *Las Américas y la civilización*. En sus páginas despunta su recordada tipología de los pueblos extraeuropeos, así como la caracterización de Brasil como "pueblo nuevo", definido por el mestizaje, y cuyas hazañas no están en el pasado, sino en el porvenir. Aparece también el concepto de "pueblo emergente" (entidad tribal que busca "ascender" a la condición de nación), distinto tanto al de "pueblo nuevo" como al de "civilización emergente", y que por el momento no tiene mayor aplicación en América Latina, integrada por pueblos testimonio, trasplantados y nuevos. Años después, en un deslizamiento significativo, Ribeiro identificaría pueblos emergentes también entre nosotros.

En *El dilema de América Latina*, de 1971, hay un capítulo titulado "Las Américas en el mundo". Empleando datos de Naciones Unidas, y basándose en los cálculos y argumentos de Simon Kuznets, Ribeiro contrasta allí indicadores de desarrollo de las Américas prósperas y de las desheredadas. Los

de las primeras son ocho veces superiores; proyectando las series estadísticas, cabe prever que la brecha se ensanchará. Para Ribeiro, hay un solo camino para que América Latina pueda superar su atraso: movilizar voluntades, esfuerzos y recursos, tal como lo habían hecho las grandes potencias socialistas. Solo así se podrán romper la dependencia externa y la dominación clasista interna.

A partir de fines de 1973, y más claramente, luego de su retorno definitivo al Brasil en 1976, da la impresión de que Ribeiro se adentra en un camino distinto. La dinámica puede ser ilustrada acudiendo a varios pasajes de sus intervenciones; sin embargo, se trata de algo más implícito que explícito, que además coexiste con un retomar o rumiar constante de sus planteamientos previos. Un concepto como "microrrevolución semántica", introducido por Luciano Egido (2006) para pensar deslizamientos identificables en el último Unamuno, puede ser productivo para dar cuenta de una experiencia así, donde hay movimientos significativos, pero sutiles, sinuosos y no del todo asumidos. La entera cuestión parece inscribirse sobre el canevá más amplio de una "crisis del tiempo", introducida por François Hartog (2007), cuyo sentido se presta a ser puesto en relación con la noción de "crisis conceptual", trabajada entre nosotros por Elías Palti (2009).[4]

"Venutopías 2003", ensayo elaborado por Ribeiro en 1973 a solicitud de un diario venezolano, y reproducido en nuestro país por la revista *Ciencia nueva*, prefigura el movimiento. El ensayo fue elaborado justo después del golpe de Estado en Chile, jalón importante en la crisis de las certidumbres asociadas a la fase de la "revolución necesaria". Poco después se sumó otro jalón crucial: el desgaste y ulterior caída del proyecto de Velasco Alvarado en Perú; por lo demás, en ese tiempo a Ribeiro le detectaron un cáncer, pronosticándosele poco tiempo de vida.

El interés del ensayo de 1973 reside básicamente en dos cuestiones. Primera, en sus consideraciones preliminares, que el mismo Ribeiro reconoce extensas, pero que son

4 Uno de los señalamientos más agudos de Palti tiene que ver con no confundir los deslizamientos ideológicos con cambios conceptuales: giros ideológicos observables pueden ocultar la persistencia de matrices conceptuales así como puede suceder también lo inverso: motivos insistentes pueden encubrir reconfiguraciones más profundas de los lenguajes. En este caso, pienso que nos encontramos ante una de esas reconfiguraciones más profundas, que va teniendo lugar de manera paulatina y sinuosa.

reveladoras de su lucidez para abordar los desafíos tanto de la futurición como de los rasgos de las sociedades en ciernes. Leemos:

> Perdida la eficacia de las prácticas tradicionales para producir personalidades equilibradas, urge buscar nuevos procedimientos. Estos serán fatalmente intencionales, construidos…, artificiales. ¿Significa que serán peores? No lo sé. (…). Nosotros nos comportamos como si esperásemos que los sustitutos de todos aquellos moldes perdidos resurgieran, espontáneamente, para modelar hombres sensatos. No es así. Algo tiene que inventarse para ser colocado en su lugar (…). Estamos desafiados a producir equivalentes socioculturales y hasta morales de nuestros inventos prácticos y mecánicos. O, más enfáticamente: estamos condenados a aceptar la necesidad de experimentar con lo humano, asumiendo los riesgos que eso encierra (…). Lo que intento decir en este largo discurso es tan solo que los nietos de nuestros nietos serán programados (…). Así será, tememos, el hombre nuevo. Un abominable hombre nuevo, si fuera medido con nuestros parámetros. Pero tal vez un hombre más libre y creativo que el de cualquier otro tiempo (…). Pues, por primera vez, el hombre no será el producto necesario de su pasado, la reproducción de su ser, sino el resultado de su proyecto para sí mismo" (Ribeiro, 1988a: 152-154).

Segunda, en "Venutopías 2003", Ribeiro plantea tres escenarios utópicos para Venezuela. Los dos primeros ("Más para más" y "Más para menos") se mantienen en la línea que venimos describiendo, jugando con predicciones económicas, demográficas y distributivas. Pero el tercero (nombrado "MAS", a secas, sigla del Movimiento al Socialismo venezolano) introduce una novedad sustantiva, la de plantear para Venezuela una "utopía estética" inspirada en los indios makiritare (o yekuanas). Ribeiro declara que con ello quiere "devolver" a los venezolanos la existencia pastoril "por la que siempre suspiramos", el "deseo de belleza", el "acceso a la sabiduría". Hasta donde alcanzo a ver, es la primera vez que aparece en el collage en movimiento que es la obra de Ribeiro una valoración de este tipo. Aunque ya antes había apreciado a los indígenas con respeto y empatía, Ribeiro consideraba que estaban de algún modo condenados a permanecer en la

insignificancia o a difuminarse en los meandros de la "transfiguración étnica". La aparición intempestiva de lo indígena en un escenario de futuro deseable posee una enorme relevancia. Por lo demás, se acopla al despliegue de comentarios críticos sobre la condición alienante de las formas de producción y consumo predominantes. En el pasaje final de "Venutopías", que fuera suprimido por el diario que publicó el ensayo por primera vez, decía Ribeiro: "Perdónenme los que piensan que propongo tan solo *remakiritizar* a Venezuela. Mi imaginación formada en estos duros años no tiene potencia para más. Y mi agotado corazón no desea más. Viva el MAS" (Ribeiro, 1988a).

El doble movimiento aludido –la creciente puesta en cuestión de la experiencia de los países dominantes y la apreciación con signo más positivo de una serie de "rasgos propios" (latinoamericanos, brasileños, indígenas)– es hasta tal punto detectable en "el segundo Ribeiro" que lectores más cercanos a nosotros pudieron perfilar una imagen de Ribeiro no solo latinoamericanista, sino además indigenista y cultor de la noción de América Latina como "civilización emergente". Esto no es necesariamente falso, aunque sí excesivo, puesto que convierte acentuaciones localizadas e incisiones específicas en rasgos definitorios del autor, abriendo el paso a distorsiones interpretativas.

Una distopía catártica

De las cuatro novelas de Ribeiro, la primera –*Maíra* (1976)– y la tercera – *Utopía salvaje* (1982)– elaboran artísticamente sus experiencias con distintas tribus indígenas. Ambas obras no solo deben contrastarse con la obra científica de Ribeiro (la pentalogía, en particular con el tercer volumen de la serie) sino que además han de inscribirse en la tradición de la novela de tema indígena brasileña.[5] Así, es hermenéuticamente beneficioso leer a *Maíra* teniendo presente, por ejemplo, *Macunaíma*, de Mário de Andrade. En el caso de *Utopía salvaje*, hay referencias explícitas a la *Utopía* de Moro, a los caníbales de Montaigne, a *La tempestad* de Shakespeare, al *Ariel* de Rodó y, desde luego, al manifiesto antropófago. También,

5 Un excelente panorama de esta tradición puede consultarse en Oliva dos Santos (2009).

abundantemente, a los testimonios y experiencias de exploradores, cronistas y misioneros.

Por razones de espacio, los comentarios que siguen se circunscriben a *Utopía salvaje*. La narración se focaliza en las peripecias en la selva del teniente Gasparino Carvajal, cuyo nombre evoca el del capellán (luego cronista) de la expedición comandada por Francisco de Orellana en 1542, que descubrió el río Amazonas. En la novela, el teniente Carvajal va cambiando de identidad a lo largo de su aventura entre las Icamiabas (Amazonas) primero (donde es "Pitum") y entre los indios galibis o kali'na después (donde es "Orejón"). En esta historia, la identidad es inestable, y parece depender por completo de los contextos respectivos (¿habrá allí una moraleja?). Con los galibis también viven dos monjas, una protestante ("vieja y fea") y otra católica ("joven y linda").

La historia está narrada mayormente en tercera persona, aunque los personajes, en particular el teniente Carvajal, toman la palabra con frecuencia. Por lo demás, y esto es importante, son habituales las intervenciones del narrador en forma de digresiones, a veces extensas, introducidas con fórmulas del estilo: "Aquí, entre nosotros, lector/a…"; "Seamos serios, lector/a…".

Presentada como fábula, *Utopía salvaje* no posee, en sentido estricto, una moraleja. En el texto prevalece una atmósfera hilarante y hasta delirante, donde el caapi es protagonista central, especialmente en la última parte. El efecto buscado parece ser la desestabilización de toda certidumbre. Desorientado está Carvajal y también el narrador, más allá de sus intentos por tomar distancia del personaje principal, procurando corregir sus desvaríos. Desorientado está también, inevitablemente, el lector:

> Somos los que fuimos deshechos en los que éramos, sin jamás llegar a ser lo que fuéramos o quisiéramos. No sabiendo quiénes éramos cuando demorábamos inocentes en ellos, ignorantes de nosotros, menos sabemos quiénes seremos (Ribeiro, 1990: 30 [Voz del narrador]).

> Lo que nosotros locos somos es esto: testigos de lo imposible. El tiempo son muchos tiempos simultáneos. Imposibles. El espacio también. Quien atravesó la cortina blanca lo sabe. Todo imposible es posible en algún lugar. Hasta demasiado (Ribeiro, 1990: 94 [Voz del personaje principal]).

La palabra utopía, presente en el propio título, así como el contenido de dos capítulos de increíbles proyecciones titulados, respectivamente, "Brasiles" y "Próspero", conectan la novela con los afanes de futurición ribeirianos. En "Brasiles" se presentan contrapuntísticamente el Brasil de las monjas y el del teniente Carvajal. Pero detengámonos en el capítulo titulado "Próspero", extenso interludio alegórico que interrumpe la narración de las peripecias del teniente Carvajal. El narrador toma la palabra con el propósito de caracterizar la "Utopía burguesa multinacional" (UBM). Para hacerlo, "se basa" en unas anotaciones de un espía de la KGB, hurtadas por un agente de la CIA, que cayeron en manos de un comandante cubano quien se las prestó "a mi amigo Pancho Guerra", a quien el narrador vio durante un viaje por México. Interesa reparar en esta operación de toma de distancia: la UBM no está puesta en boca de ninguno de los personajes de la obra, claramente no en la del teniente Carvajal; y, si es cierto que es glosada por el narrador, lo es solamente en forma mediada.

El hecho es que la UBM se aproxima bastante a una distopía: "Fe e Imperio se encarnan y se casan para ser filos de una misma espada: el Emperador Impoluto y Próspero Informático." Satisfechos sus placeres elementales, los utopianos están casi liberados de la incomodidad de pensar y del dolor de vivir:

> Cada persona, a partir de los diez años de edad, tiene implantados en su muñeca izquierda un Televisor Ecuménico (TVE) y un Canal Fidibeque (CF). El Televisor Ecuménico da inmediato acceso a cualquier programa, *filme*, libro, curso o informe que el utopiano desee o que le sea recetado. El Canal Fidibeque posibilita la comunicación audiovisual directa con Próspero, sea para recibir, sea para transmitir informaciones, opiniones, votos, opciones, clases, instrucciones y órdenes. Sirve, también, para solitarios juegos orgásmicos. Como un perfecto sistema lleva-y-trae, el CF sirve, además, para llamar la atención del utopiano sobre algún tópico que interese especialmente a Próspero, cosa que él hace apelando a recursos sónicos y electrónicos (…). A través de este instrumental es como en Utopía se garantiza la conscripción espontánea y alegre de toda la ciudadanía, tanto para la convivencia amena con sus semejantes, como para el buen cumplimiento de los deberes en la esfera del trabajo, de la producción y de la educación (Ribeiro, 1982: 140-142).

De acuerdo con el narrador, lo que dice el documento puede referirse al Brasil de Carvajal, o al de las monjas: "¿dónde estamos en esta confusión cubana?" –se pregunta. Prosigue: "La hipótesis que ofrezco a usted como plausible es que se trata de un enésimo Brasil que debemos agregar a los ya catalogados. No obstante, no descarto la posibilidad de que se trate de un engaño."

En mi opinión, la múltiple mediación, el sarcasmo, la parodia y la alegoría delirante son herramientas a las que un Ribeiro que está experimentando una profunda "crisis del tiempo" acude para reorganizar sus vínculos con la temporalidad. Todo tiende a desembocar, no a resolver, en acordes suspendidos o chirriantes, invariablemente portadores de dudas difícilmente soportables sin el recurso a la risa. El resultado no es un escenario de futuro en sentido estricto ni, tampoco, una moraleja, sino una distopía que invita a la catarsis: de los personajes, del narrador, del autor, del lector… Estamos, al parecer, ante una distopía catártica.

Interesa revisar también el capítulo titulado "Felicidad senil", y considerar un pasaje como este, quizá lo más próximo a una moraleja que podemos encontrar en la obra:

> Pero no piense el lector que abogo por el retorno a la Barbarie. Lejos de mí tamaño disparate. Lo que tengo es una nostalgia incurable de un mundo que bien podía ser, pero jamás fue y no sé cómo sería, y si lo supiese no lo diría. Ejercito estos juegos utópicos lleno de cautela. Sospecho mucho que reformar la sociedad –deshaciéndola, para rehacerla mejorada–, aunque indispensable, sea un trabajo muy arriesgado y complicado. / Mucho más, por cierto, que desarmar una vaca y volver a armarla, capaz de mugir mejor y dar buena leche. Stalin lo intentó y no le resultó, pero afianzó el socialismo en un país. Mao dobló la apuesta de nuestras esperanzas mientras practicó el arte de la jardinería, y vetó el mandarinato. Fidel, imprudente, insiste. Persistiendo en la locura, terminará demostrando que la Galibia Martiana habrá de florecer. Yo hago fuerza para que lo logre: ¡habrá de florecer! –Muy bien. ¡Ojalá! Nos secunda, allá en el Cielo, Nuestro Señor Jesucristo, que finalmente entró en la política (Ribeiro, 1982: 175-176).

Se comprueba que la significación de *Utopía salvaje* no tiene demasiado que ver con preconizar un retorno al pasado indígena;

lo que pudiera haber de eso queda subordinado a la disposición distópico/catártica a la que hice referencia más arriba.

En "La civilización emergente", ejercicio con pretensiones sistemáticas dado a conocer por Ribeiro en 1984, casi no hay elementos que pudieran calificarse como sarcásticos, paródicos o catárticos. Se trata de una tentativa "seria". Pero sí cabe encontrar allí, semitransfigurados, muchos de los rasgos de la UBM. Entre ellos, las referencias al "anacronismo irremediable" de los constructores básicos de la personalidad y de los organizadores fundamentales de la conducta. También, los temores, no solamente a una guerra terminal (Ribeiro anticipa guerras protagonizadas por artefactos cibernéticos auto-guiados), sino además a una nueva y tétrica *Pax romana*. Ribeiro consigna la incapacidad de la economía mundial para implantar la prosperidad general; a los pueblos del Tercer Mundo les queda seguir suspirando por una pequeña y modesta utopía inalcanzable. El futuro posible es el de una era de hambre e idiotización en el marco de una civilización obsoleta, de corazón endurecido. Hambre e idiotización. Idiotización: reencontramos aquí elementos de la distopía delirante de *Utopía salvaje* en la caracterización de un largo plazo posible e indeseable, a mucha distancia de la imagen de la generalización de la prosperidad tematizada quince años atrás.

En una respuesta a un cuestionario enviado por un periodista romano, Ribeiro bosquejó un futuro intermedio y otro distante. El intermedio podrá corresponder a la superación de las brechas entre los países. El distante podrá ser el del "abominable hombre nuevo", que morirá de fastidio, o habrá de refugiarse en las "asombrosas posibilidades químico-espirituales de felicidad *ersatz*" ofrecidas por las drogas (Ribeiro, 1988b). El pasaje de "Venutopías 2003" que leímos antes decía que el en cierto sentido abominable hombre nuevo sería *tal vez* "más libre y creativo que el de cualquier otro tiempo". Ahora –cabe ubicar la intervención a mediados de los ochenta– parece no haber rastros de las imágenes que sucedían a la locución adverbial, y el adjetivo abominable gana importancia relativa. Cada vez más el *sentido* o, más bien, su ausencia, es el problema.

Apreciación

Podemos delinear ahora una hipótesis. La revisión de *Utopía salvaje* ayuda a comprender mejor el sentido de los deslizamientos

que cabe apreciar entre los futuros correspondientes al Ribeiro de la "revolución necesaria" y al Ribeiro de la "pequeña utopía". En parte prefigurada por "Venutopías 2003", la distopía catártica de 1982 fue una de las vías gracias a las cuales Ribeiro consiguió atravesar la tremenda "crisis del tiempo" a la que lo fueron conduciendo las sucesivas derrotas políticas que, para mediados de los años setenta, lo habían dejado acorralado, y eventualmente sin opciones (Cuba no parece haber desempeñado plenamente esa función, la de auténtica opción, en su itinerario). Espacio de "juego con el tiempo" o "laboratorio de variaciones imaginativas", *Utopía salvaje* constituyó una instancia clave que ayudó a Ribeiro a procesar el (nuevo y muy grave) descentramiento, la desorientación, el desasosiego. En esta dinámica, el optimismo a largo plazo se erosionó visiblemente. A partir de entonces, tenemos un Ribeiro que, pensando en el "plazo intermedio", valora la lucha por reducir las asimetrías y las desigualdades, aunque, al parecer, en una clave más existencial que teleológica, y que, pensando en el "largo plazo", convoca asiduamente las sombras del sinsentido, soportables gracias a la ayuda del sarcasmo y la parodia (posibilitadores de la catarsis), y a la formulación de interrogantes perturbadores que se enfrentan desde la duda y que apenas si dejan resquicios para resoluciones aceptables.

Más en general, y ya para concluir, me parece que sería equivocado pensar que la puesta de relieve de la trabajosa forja de una ecuación simbólica, de sus distintas versiones, de las pugnas entre la voz autoral con otras voces (de narradores, personajes, interlocutores de su tiempo y de otros tiempos), de las inestabilidades, deslizamientos y ambivalencias, equivale a restarle méritos teóricos a un pensador. Lejos de ello, creo que historizar para comprender mejor las series de valoraciones superpuestas y en movimiento nos deja en condiciones más adecuadas para tamizar lo teóricamente pertinente, para dimensionar lo desestabilizador, para practicar, junto al propio autor en este caso, la risa catártica, y para asimilar las trazas de sabiduría vital que seamos capaces de entrever. Quizá no haya un modo más genuino de *seguir vivo* para un pensador clásico que continuar siendo protagonista de este tipo de tramas dialógicas.

Bibliografía

BELL, DANIEL (1969) [1967]. Introducción. En Herman Kahn y Anthony Wiener, *El año 2000*. Buenos Aires: Emecé.

COLOMBRES, ADOLFO (2008). *América como civilización emergente*. Buenos Aires: Catálogos.

DEVINE GUZMÁN, TRACY (2009). Aquí e agora: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista. *Trajetos*, Universidade Federal do Ceará, vol. 7 Nº 13.

EGIDO, LUCIANO (2006). *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*. Barcelona: Tusquets.

HARTOG, FRANÇOIS (2007) [2003]. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

KOSELLECK, REINHART (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.

KOZEL, ANDRÉS (2018). Darcy Ribeiro y el concepto de civilización. *Cuadernos Americanos*, México, Nº 164.

KOZEL, ANDRÉS Y PATROUILLEAU, M. MERCEDES (2016). La exploración científica del futuro, antes de la última dictadura. En Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, Tomo III.

MIGNOLO, WALTER (1995). Globalização, procesos de civilização, línguas e culturas. *Caderno CRH*, Universidade Federal de Bahia, vol. 8 Nº 22, enero-junio, pp. 9-30.

OLIVA DOS SANTOS, LUZIA APAREZIDA (2009). *O percurso da indianidade na literatura brasileira*. São Paulo: UNESP.

PALTI, ELÍAS (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: EUDEBA.

PEREIRA GOMES, MÉRCIO (1992). Darcy Ribeiro, antropologador. En Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 531-541.

PERUS, FRANÇOISE (2001). Introducción. En *Historia y literatura*. México: Instituto Mora.

RIBEIRO, DARCY (1971a) [1968]. *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*. Buenos Aires: CEAL.

—— (1971b). *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*. México: Siglo XXI.

—— (1975) [1972]. *Los brasileños. Teoría del Brasil*. México: Siglo XXI.
—— (1982). La nación latinoamericana. *Nueva Sociedad*. Caracas, Nº 62, pp. 38-64.
—— (1983) [1976]. *Maíra*. México: Nueva Imagen, 1983.
—— (1984). La civilización emergente. *Nueva Sociedad*. Caracas, Nº 73, pp. 23-37.
—— (1988a) [1973]. Venutopías 2003. *Indianidades y venutopías*. Buenos Aires: Ediciones del Sol / CEHASS.
—— (1988b). El abominable hombre nuevo. *Indianidades y venutopías*. Buenos Aires: Ediciones del Sol / CEHASS.
—— (1990) [1982]. *Utopía salvaje. Nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
—— (1992) [1969]. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos.* Caracas: Ayacucho.
—— (1995). *O povo brasileiro. A formacão e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
—— (2009) [1990]. *Testemunho*. Río de Janeiro/Brasilia: Apicuri/UnB.
RIBEIRO COELHO, HAYDÉE (2002). O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai. *Aletria. Revista de Estudos de Literatura*, Universidad Federal de Minas Gerais, vol. 9, pp. 211-225.
RICOEUR, PAUL (1996). *El tiempo narrado*, Tomo III de *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI.
RODRÍGUEZ OZÁN, MARÍA ELENA (1992). Prólogo. En Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XXXIV.
SAFRANSKI, RÜDIGER (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Buenos Aires: Tusquets.

Tennina, Lucía (2019). Narrativas sobre Brasilia en el cine y la literatura: Joaquim Pedro de Andrade, Nicolas Behr y Adirley Queirós. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 178-189.

RESUMEN

El presente capítulo aborda las narrativas sobre Brasilia enfocando en las diferentes modulaciones sobre la cuestión del futuro, pensado en tanto utopía, outopía, heterotopía y esperanza. El corpus de análisis parte de las narrativas oficiales, pero se complejiza con las miradas desde el cine sobre las periferias de Brasilia de Joaquim Pedro de Andrade con su documental *Contradições de uma cidade nova* (1967) y de Adirley Queirós con su película *Braco sai, preto fica* (2014) y desde la poesía con la producción de Nicolas Behr.
Palabras clave: *Brasilia, futuro, Joaquim Pedro de Andrade, Adirley Queirós, Nicolas Behr.*

ABSTRACT

The chapter deals with the narratives about Brasilia focusing on the different modulations on the question of the future, thought as utopia, outopia, heterotopia and hope. The analysis corpus starts from the official narratives, but it becomes more complex considering the approaches of the cinema in the peripheries of Brasilia –by Joaquim Pedro de Andrade with his documentary *Contradições de uma cidade nova* (1967) and by Adirley Queirós with his film *Braco sai, preto fica* (2014)– as well as the poetry production of Nicolas Behr.
Key words: *Brasilia, future, Joaquim Pedro de Andrade, Adirley Queirós, Nicolas Behr.*

Narrativas sobre Brasilia en el cine y la literatura: Joaquim Pedro de Andrade, Nicolas Behr y Adirley Queirós

Lucía Tennina[1]

Introducción

La historia de Brasilia está marcada por la idea de futuro. Comienza, como sabemos, como una ciudad soñada. En 1883, el sacerdote italiano Juan Bosco, más tarde proclamado santo, tuvo en sueños su famosa premonición: vio una tierra de riqueza y prosperidad cerca de un lago, ubicada entre los paralelos 15 y 20 del hemisferio sur. Bastante le acertó: Don Bosco es hoy, de hecho, el patrón de Brasilia.

El presente capitulo aborda las narrativas sobre Brasilia enfocando en las diferentes modulaciones sobre la cuestión del futuro, pensado en tanto utopía, outopía, heterotopía y esperanza. El corpus de análisis parte de las narrativas oficiales, pero se complejiza con las miradas desde el cine sobre las periferias de Brasilia de Joaquim Pedro de Andrade con su documental *Contradições de uma cidade nova* (1967) y de Adirley Queirós con su película *Braco sai, preto fica* (2014) y desde la poesía con la producción de Nicolas Behr.

Narrativas oficiales

Brasilia aparece, sin todavía existir como ciudad, en tanto proyecto: en 1892 el gobierno federal envía una misión científica dirigida

1 Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

por el astrónomo belga Luiz Cruls para demarcar el futuro Distrito Federal, decidiéndose así el sitio donde Brasilia se construiría. Se marcó, aunque nada se concretó entonces. En 1955, estas narrativas se trasladaron a un proyecto político cuando, Juscelino Kubitschek, entonces candidato socialdemócrata a la presidencia de Brasil, apostó a construir una nueva gran capital en tiempo récord: "Cincuenta años de progreso en cinco años de gobierno", fue su lema. Aconsejado por Oscar Niemeyer, el arquitecto modernista que se encargó luego de diseñar los primeros edificios de la nueva capital, JK abrió un concurso nacional para elegir el proyecto de Brasília, concurso que ganó el arquitecto Lúcio Costa. El proyecto ganador estuvo acorde al proyecto político ligado a la modernización y la idea de progreso. La forma del llamado Plano Piloto de Brasilia es la de un avión; sumado a eso, se preveía, en el corazón del mismo, una inusitada infraestructura de transportes: en tres niveles separados, sin cruces directos, se sobreponían un espacio para circulación de peatones y tránsito local, una terminal de ómnibus y un túnel subterráneo que llevaba a las avenidas residenciales. Fue una ciudad, además, proyectada desde la lógica del gran símbolo de la modernidad desde la primera mitad del siglo XX, el automóvil. Esta ciudad moderna no reflejaba el ritmo de las piernas de sus transeúntes, sino que estaba compuesta por avenidas largas con curvas tenues que evocaban velocidad y avance. Empezó entonces la construcción de esa ciudad modelo, a la que se le sumó Oscar Niemeyer, incluyendo, entre otras cosas, la idea de las "supercuadras", formas futuristas de organización vecinal que apuntaban a tener todo en un solo perímetro: las viviendas todas iguales, en edificios de no más de seis pisos (los llamados *blocos*); el colegio, la iglesia, la farmacia, la panadería, carnicería, las plazas, etc. Todo para no moverse de allí y solo salir para trabajar en las oficinas, los ministerios, el Congreso. Brasilia fue pensada, así, como la capital del progreso, una ciudad de empleados públicos, profesores y diplomáticos.

"A estrutura de Brasília é formada por dois grandes eixos que se cruzam em ângulo reto. O Eixo rodoviário e o Eixo monumental. Do traçado da cidade os princípios da técnica rodoviária forma aplicados à técnica urbanística". Así comienza el documental *Contradições de uma cidade nova*, de Joaquim Pedro de Andrade, realizado en 1967, siete años después de la finalización de la primera parte de la obra. El relato consiste en una voz en off que se acompaña por una filmación realizada desde un vehículo a gran velocidad, pasando de la oscuridad de un

túnel al despejado cielo de Brasilia. Cuando se silencia la voz, la cámara empieza a mostrar majestuosamente el diseño de las autopistas y la música de Erik Satie emerge para acompañar el relato que sigue imponiendo la monumentalidad de la ciudad:

> Atravessando a cidade de ponta a ponta, as quinze pistas do Eixo Rodoviário servem o setor residencial e o centro. Mas é completa a separação entre o trânsito de veículos e o trânsito de pedestres. Trevos e passagens de níveis eliminam os cruzamento. De ambos os lados do Eixo Rodoviário estendem-se em sequência contínua as largas quadras residenciais emolduradas por uma larga cinta arborizada.

La construcción de Brasilia estuvo impregnada de la esperanza en el futuro y en su capacidad transformadora. Una sensación inaudita de que el horizonte del futuro se encontraba más cerca. Si el horizonte es aquella línea donde se juntan cielo y tierra, Brasilia era el propio horizonte. El cielo de Brasilia es, de hecho, el símbolo de esa tierra. "Céu de Brasília, traço do arquiteto", reza una conocida canción de Djavan. El utopismo, que funcionaba como el sistema reflexivo de la modernidad y modelaba ciertas concepciones del tiempo basándose en la idea de progreso, fue el gran motor de esta ciudad.

Brasilia se estructuró desde la idea de ciudad utópica, pero vale la pena recordar que dicha palabra tiene dos significaciones epistemológicas. Por un lado, proviene de "eutopía", esto es, un lugar ideal: Brasilia vendría a ser un *locus-amoenus* del Brasil. Por otro, "outopía", es decir, un ningún-lugar: Brasilia sería, también, un espacio de tránsito, de consumo, de reproducción y, en consecuencia, de exclusión. El documental de Joaquim Pedro de Andrade pareciera jugar, sin explicitarlo de esta forma, con esta ambivalencia. El relato idílico, acompañado por la cámara panorámica y la música de Satie recién descripto, de repente cambia radicalmente de tono y de enfoque exactamente a la mitad del *film* (minuto 10:56). "Para a maioria dos habitantes, Brasília é uma cidade como as outras. Dois terços dos que trabalham em Brasília, incluidos os operários que a construíram, moram fora dos limites urbanos", dice la voz en *off* acompañada por una cámara en mano que se desplaza, claramente a pie, y que enfoca desde un simbólico plano picado a los trabajadores descendiendo las escaleras mecánicas de la terminal de ómnibus, volviendo a sus hogares. Enseguida se une a esa descripción la música "Viramundo", en voz de Maria Betanha. "Sou

viramundo virado / Nas rondas das maravilhas / Cortando a faca e facão / Os desatinos da vida / Gritando para assustar / A coragem da inimiga / Pulando pra não ser preso / Pelas cadeias da intriga", dice la música que habla del sufrimiento de los trabajadores nordestinos. Como se sabe, la fuerza de trabajo que construyó la ciudad capital provino principalmente del nordeste y una vez terminado el proyecto fue expulsada violentamente del Plano Piloto. Por detrás de esta idea de "ciudad del futuro" se escondieron (y se esconden) conflictos sociales históricamente no resueltos ligados al colonialismo y al racismo. Estos habitantes se desplazaron hacia las periferias, donde constituyeron sus asentamientos como ocupaciones que luego el Estado intentó administrar, en su mayoría. Estas regiones, que hasta hace poco se denominaban ciudades satélites (como si sus habitantes fueran extraterrestres) y hoy se llaman Regiones Administrativas (RA), constituyen la periferia de Brasilia y se definen, en comparación con el Plano, en diferentes formas de segregación (social, económica, simbólica). Joaquim Pedro de Andrade deja en claro que solo seis años después de inaugurada, Brasilia ya era una ciudad marcada por esa contradicción. El relato utópico era también outópico.

Otras narrativas

El documental de Andrade fue un encargo desde Rio de Janeiro. Pero cabe preguntarse, ¿cómo cuentan Brasilia sus propios habitantes, tanto los del Plano Piloto como los de las RA? Este ambiente arquitectónico planeado se percibe, efectivamente, también desde pisadas del cotidiano, entendiendo por cotidiano no solo la idea de inercia del día a día, sino también el tiempo del afecto, de la creatividad y de la agencia, como nos ha hecho pensar De Certeau (1996). La ciudad utópica, construida a partir de mitos, se cuenta también de otra forma y otro tiempo.

aqui se celebram
os valores
de uma sociedade

aqui se enobrece
o espiritu de uma nação

blá-blá-blá blasília

Este poema es de Nicolas Behr, el "poeta de Brasilia" (Behr, 2004: 12). Se trata de un poeta nacido en Cuiabá (estado de Mato Grosso), emigrado al DF, al Ala Norte del Plano, a sus 16 años y que con veintipocos, en los años 70, en sintonía con los poetas de la generación mimeógrafo –y como parte de ese grupo– empezó a escribir sobre Brasilia. Es curioso que este patrimonio literario de la ciudad, "representante" de su literatura, no escribe odas a Brasilia, sino que la aborda desde un ángulo que nada tiene de distante ni de discreto; más bien, la enfrenta, como podemos ver en la irónica forma de renombrar a la ciudad. La Brasilia de Behr es tomada, más que como una utopía, como una heterotopía, una subversión del orden establecido que nos lleva a la creación de lugares resignificados y alternativos (Foucault, 1982). Aparecen entonces las otras brasilias, en minúscula.

La brasilia para peatones:

minha poesia é o que
estou vendo agora:

um homem correndo
na direção de um
carro no eixão
(Behr, 2004: 29)

La brasilia de las sensaciones:

já é brasília?
não
apenas a sensação
(Behr, 2004: 17)

La brasilia de la soledad:

a superquadra
nada mais é
do que a solidão
dividida em blocos
(Behr, 2004: 75)

La brasilia del riesgo:

nossa senhora do cerrado
protetora dos pedestres
que atravessam o eixão
às seis horas da tarde,
fazei com que eu chegue
são e salvo
na casa da noélia
(Behr, 2017: 44)

La brasilia íntima:

senhores turistas,
eu gostaria
de frisar
mais uma vez
que nestes blocos
de apartamentos
moram inclusive
pessoas normais
(Behr, 2017: 23)

La brasilia cotidiana:

por onde vaga
a alma de brasília?

procurando uma vaga
para estacionar a alma

Y, sobre todo, la brasilia goce:

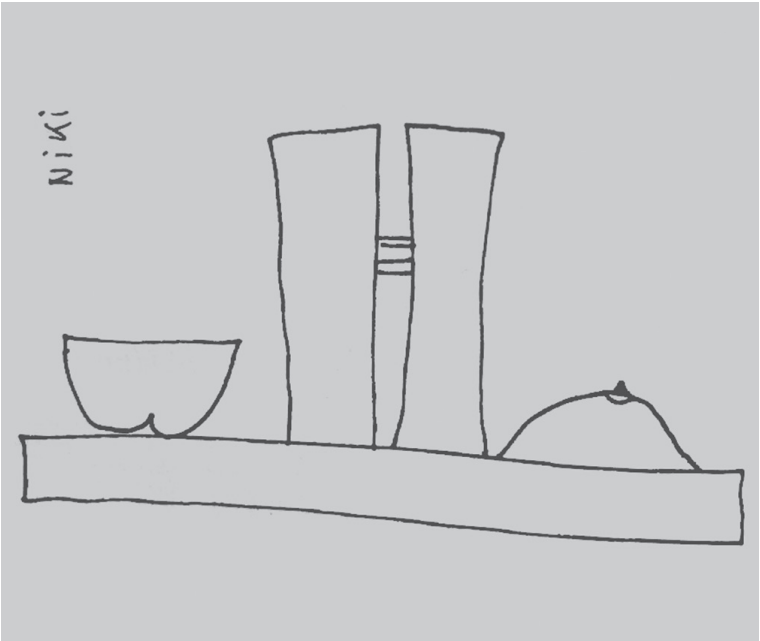
brasília
de carnes exatas
emoções curvilíneas
meu reto querer

te desejo
me desejas?
(Behr, 2014: 80)

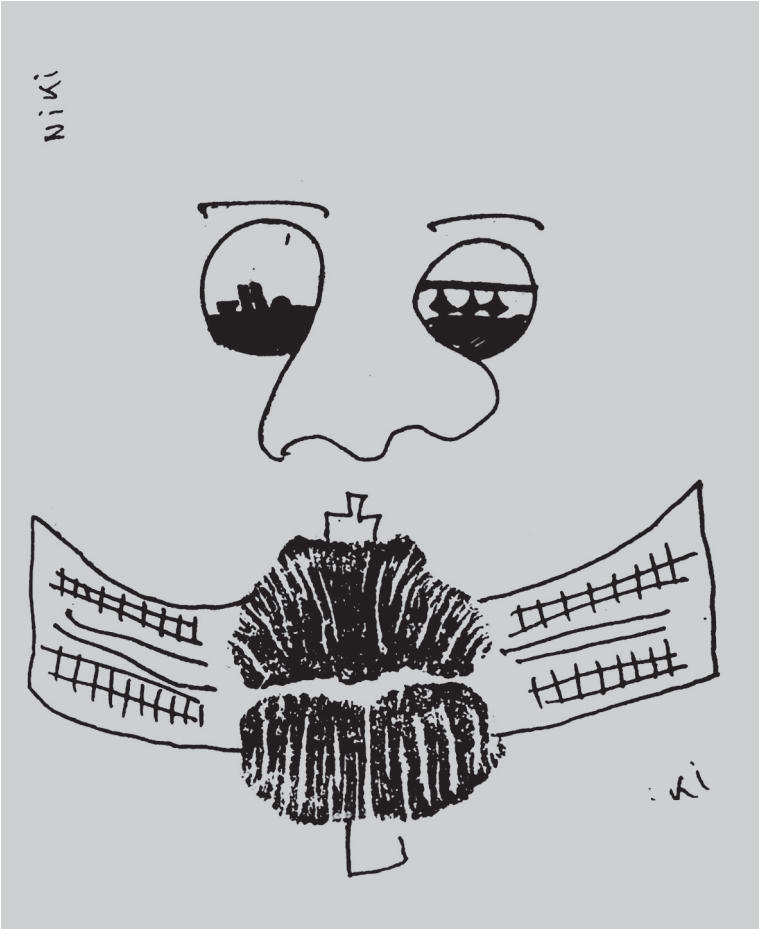
Hay, sin dudas, un protagonismo corporal en estas Brasilias, un gesto de incorporación de la ciudad que muchas veces se torna erótico.

Ninguém comeu brasília
como eu
brasília nua e crua
como assim?
(Behr, 2004: 98)

Este poema, al tiempo que juega con la multiplicidad de significados de la palabra comer, pone sobre la mesa la operación de deglución que el poeta hace de la ciudad, que tiene que ver con darle cuerpo, ponerle el cuerpo e incorporarla (en un sentido que remite a la antropofagia de Oswald de Andrade). Cabe agregar que la palabra comer, en portugués, también es una forma coloquial de referir al acto sexual y es interesante ver cómo hay también, entre el poeta y esa ciudad, un acto erótico, como se puede ver en varios poemas y en algunos de sus dibujos de la ciudad.



Nicolás Behr: *Parodia del Congreso Nacional de Brasilia diseñado por Niemeyer.*



Nicolás Behr: Parodia del Plano Piloto de Brasilia diseñado por Lúcio Costa. El ojo derecho refleja el Congreso Nacional; el izquierdo, el Palácio de Alvorada-residencia presidencial.

Efectivamente, la Brasilia de Nicolas Behr no es unívoca ni siquiera en la forma de ser nombrada, de hecho el libro en el que está este poema se llama *Braxília*, término que el poeta dice haber nacido de un error tipográfico pero que lo adoptó pensando en que esa "x" podía ser la x del plano piloto. Esa Braxília sí es utópica, de hecho, sobre ella, montó un mito:

> Braxília fue la ciudad que inventé, Braxília es una utopía dentro de la utopía, Braxília es como una ciudad cualquiera, no es la capital. Braxília es el nombre que Brasilia va a tener cuando deje

> de ser capital. En 2166, Brasilia va a dejar de ser capital, porque nosotros tenemos un ciclo de doscientos años más o menos. Salvador fue capital por 214 años, Rio de Janeiro 197 años y Brasilia va a serlo por 216 años. Entonces Braxília es esa otra Brasilia, más subterránea (Behr entrevistado en Tennina, 2018).

> salvador (1549-1763) - 214 anos
> rio de janeiro (1763-1960) - 197 anos
> brasília (1960-2166) - 206 anos
> (Behr, 2004: 69).

> ¿Cómo es esa Braxília?

> Todo mundo tem direito a criar a sua cidade. A minha é Braxília: a Brasília não poder, não capital. Simplesmente uma cidade como outra qualquer, viva, feita de afetos (...) uma Brasília sem o estigma do poder, sem a mácula da corrupção. Utópica, enfim (Behr, 2014: 166).

Behr sigue con la tradición de pensar el futuro en Brasilia en tanto utopía, pero lo hace desde un cotidiano de habitante del plano piloto que sabe de sus límites.

Desde las periferias del plano, también se piensa, aún hoy, a Brasilia desde el futuro. Se trata de un conjunto de narrativas que hacen a la cultura periférica que se preocupa por problemas cotidianos en función una posibilidad de cambio. Se trata del hip hop, que desde los años noventa viene siendo un modo de comunicación alternativa y un espacio de denuncia de las violencias sobre la población negra, el otro grupo social que compone el paisaje periférico. Quien más ha profundizado este línea no es un músico, como se puede pensar a la hora de hablar del hip hop, sino el cineasta Adirley Queirós, uno de los artistas más destacados de las RA, oriundo del barrio de Ceilândia (siglas que significan Campanha de Erradicação das Invasões).

Uno de sus *films* más celebrados se llama *Branco sai, preto fica* (2014), película de ciencia ficción que tiene como uno de los protagonistas a un personaje llamado Dimas Cravalanças, un viajero del futuro (del año 2073) que se dirige al pasado con la misión de recolectar pruebas para procesar al Estado brasileño por los crímenes cometidos contra la población negra y periférica. Sus pruebas rondan alrededor de dos personajes, Marquim y Sartana, víctimas de una historia real que sucedió en

el Quarentão, un club de baile *black* de dicho barrio, cuando un sábado a la noche como cualquier otro, el 5 de junio de 1986, irrumpió la policía de golpe al grito de "branco sai, preto fica", el cual precedió a los disparos que dejaron un saldo de muertes y amputaciones en casi todos los negros y negras presentes. Se trata de una ficción documental cuyo acento está puesto en mostrar el *apartheid* que existe entre las ciudades satélites y el centro, a un punto tal que los habitantes de las RA necesitan de un pasaporte para ir al Plano Piloto.

Además del pasado mostrado con un archivo fotográfico escaso y a través de los relatos de los dos sobrevivientes, aquí se proponen dos formas de futuro ligadas ambas a la idea de reparación histórica. Uno es el futuro de Marquim, quien pretende enviar al futuro productos de la cultura periférica a través de una máquina clandestina que viene construyendo con energía de la central eléctrica del barrio, ayudado por Sartana que entiende de electrónica. Una máquina bomba que, se puede pensar, dispara aquello que la policía intentó apagar en aquel baile *black*. El otro es el futuro de 2073, cuando Brasil está comenzando a estar dominado por una vanguardia cristiana y la única esperanza para salvarlo es Dimas Cravalanças, un agente tercerizado del Estado brasileño cuyo medio de transporte en el tiempo es un *container* de obra (minutos 24:29 a 25:35). El presente de los habitantes del barrio, mientras tanto, a diferencia de la intensidad que el habitante del plano Nicolas Behr experimenta, resulta incierto, dado que las escenas que lo enmarcan suceden en espacios cerrados indeterminados (el búnker de Marquim o el basural de prótesis de Sartana) o en vastos terrenos baldíos donde vemos a Cravalanças. El *film* termina con una contundente proyección hacia el futuro. El Estado brasileño es efectivamente derrotado, no sabemos si por la explosión de la bomba cultural o por las pruebas recogidas. La escena se muestra a partir de un montaje de los dibujos que veíamos hacer a Sartana sin entender cómo eran ni para qué y que aquí toman sentido. Dibujos del congreso nacional y el ministerio de justicia explotando y, por sobre esas explosiones, el rostro de Sartana con expresión de goce y de triunfo, mientras la población blanca grita pasmada. El contenido del pensamiento sobre el futuro ligado a Brasilia es resignificado en este *film* desde esta mirada periférica en tanto venganza de la población marginalizada en relación con el Estado brasileño. El futuro brasiliense sigue siendo, aun así, frente al presente distópico, utopía y esperanza.

Bibliografía

ANDRADE, JOAQUIM PEDRO (1967). Brasília. Contradições de uma cidade nova. Rio de Janeiro: Filmes do Serro.

BEHR, NICOLAS (2004). *Braxília revisitada*. Brasilia: Ed. Independiente.

—— (2014). *A teus pilotis.* Brasilia: Ed. Independiente.

—— (2017). *Brasilírica*. Brasilia: Ed. Independiente.

DE CERTEAU, MICHEL (1986). *La invención de lo cotidiano 1. El oficio de la Historia.* México: Universidad Iberoamericana.

FOUCAULT, MICHEL (1982). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI.

TENNINA, LUCÍA (2018). Soy de Brasilia, pero juro que soy inocente. Entrevista a Nicolás Behr. *Revista Transas,* Universidad Nacional de San Martín, s/r.

Romero, Walter (2019). La literatura es un reloj que adelanta: lectura y futuros posibles. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp.190-198.

RESUMEN

El presente capítulo intenta presentar una breve reflexión y panorama de las formas en que la literatura se manifiesta en nuevos soportes, y es consumida por nuevos lectores que aventuran instancias posibles del futuro de la escritura y la lectura. Partiendo del estatuto problemático del *auctor* contemporáneo en su espectacularidad mediática o bien en conglomerados de autores bajo una multiplicidad de figuras autorales en colectivo, la literatura se desliza hacia una condición de arte hiperconectado mediante narraciones transmediáticas o de "textualidad fluida" como nuevas morfosis del cibertexto o de la denominada literatura ergódica. El fin del "lector puro" y la naturaleza extremadamente no convencional del imaginario actual conducen a una nueva relación entre literatura y tecnología en formas como el libro-artefacto, las escrituras-objeto, la *novelistagram,* o las nuevas máquinas ficcionales (como el *fanfiction*) y sus neo-soportes.
Palabras clave: *Futuro, transmediático, morfosis, ergódica.*

ABSTRACT

This chapter attempts to present a brief reflection and overview of the ways in which literature manifests itself in new media, and is consumed by new readers who anticipate possible instances of the future of writing and reading. Starting from the problematic statute of the contemporary author/auctor in its media spectacularity or in conglomerates of authors under a multiplicity of authorial figures in collective, the literature slides into a condition of hyperconnected art through transmediatic narratives or of "fluid textuality" as new morphosis of cybertext or from the so-called ergodic literature. The end of the "pure reader" and the extremely unconventional nature of the current imaginary lead to a new relationship between literature and technology in ways such as the book artifact, the writing-objects, the novelistagram, or the new fictional machines (such as fanfiction) and its neosoports.
Key words: *Future, transmediatic, morphosis, ergodic.*

La literatura es un reloj que adelanta: lectura y futuros posibles

Walter Romero[1]

Introducción

Bajo la premisa kafkiana de que es "un reloj que adelanta", en nuevos géneros y nuevos soportes, a través de una circulación masiva en redes y medios, la literatura, en sus instancias de escritura y lectura, experimenta mutaciones que desestabilizan las nociones canónicas sobre pactos y protocolos lectores, como así también sobre la generación colectiva de materiales y contenidos literarios. Tal vez las Humanidades, que se han encargado de estudiar estos fenómenos, ya se han deslizado –en reemplazo de un trabajo filológico de lectura lenta o *close reading*– a un análisis que presupone el tratamiento de los *Big data* y la "novedad" de la *distant reading* de Franco Moretti (2015) y sus laboratorios de literatura y lectura del futuro como un modo de reconocer la interacción entre literatura y máquina o literatura y medios a instancias de una nueva era de la circulación de los imaginarios en la esfera global.

El presente trabajo intenta relevar instancias –a modo de gestos– en que la literatura manifiesta "corrimientos" que expresan la inminencia (o la fantasmática) de un futuro que se hace presente en múltiples futuros posibles que advienen en la práctica de la literatura en tanto producción de saberes que captura un imaginario en franca circulación y lectura.

1 Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de San Martín.

Primer gesto

La figura crucial del autor adquiere un estatuto problemático en las modalidades en red, ya no solo por la aparición de autores colectivos o de novelas corales escritas a múltiples manos, sino además por la modificación del estatuto del concepto de *auctor(itas)*, tal como lo conocemos desde el siglo XVII. Por un lado, el estrellato del autor en la literatura actual parece seguir la premisa de que la vida, en su espectacularidad mediática, significa más que la literatura. La multiplicación global de festivales, giras de lecturas, presentaciones mediáticas o ferias del libro hacen de la figura del autor una figura atravesada por las instancias más radicales del neocapitalismo. En este registro, un autor como Michel Houellebecq (2011), retomando una modalidad acaso diderotesca y metaliteraria, propone la muerte y el asesinato de su propia figura autoral y de su existencia al interior de la diégesis novelesca. La literatura, harto poblada de autofiguraciones de escritor y de autoimágenes autorales, se desliza, de modo cada vez más estentóreo, al interior de una autonomía literaria aniquilada o acaso asumida como nunca totalmente efectiva. En su fase más radical, esa figura autoral parece estar por encima de la obra que genera. El autor es más central que el texto: publica, vende, se promociona, se autoperfila en redes y en sitios casi por encima de la dinámica concreta de su universo de lectura, entendido más bien como una instancia de interacción con comunidades de lecturas, mediadas por el consumo.

Segundo gesto

La literatura aparece como una más de las expresiones híperconectadas o mediadas por la tecnificación de la lectura, del mismo modo que ocurre con los grandes medios periodísticos y con las revistas *online* o blogs de autor. Los cánones líquidos o los géneros fluidos pululan en las redes. Las narraciones transmediáticas o de "textualidad fluida" impulsan nuevos protocolos de lectura y de producción. Una extensa migración hacia los formatos digitales se ha desatado en los últimos diez años. Lo que Aarseth (1997) designó como literaturas ergódicas o cibertexto demuestra que se precisa de un "esfuerzo relevante" por parte del lector para atravesar el texto. Si el concepto de literatura ergódica tenía sentido ya a finales de los noventa, en

tanto manera de utopía total de la escritura/lectura que no solo asume la letra sino además las interacciones mediáticas de esa letra con otros medios en los que se bifurca, entonces la literatura –en el díptico de sus dos operaciones claves, escritura/lectura– se desliza hacia nuevas instancias neoergódicas, donde el esfuerzo por atravesar el texto se ve compelido a una lectura cuya sofisticación, en una fase superadora de la posmodernidad, implica la lectura de hipervínculos, *links*, gráficos o mapas. El cibertexto, subcategoría de la literatura ergódica tal como Aarseth la entiende –"un texto que implica cálculos"–, presupone la emergencia, hoy multipresente, de la ficción hipertextual, cuya narrativa emana y circula ya no a través de vínculos sino de nodos. En su fase social, a través de las redes, la lectura se ha vuelto sin más el desplegado de un hilo de interacciones lectoras y escriturarias. El lector futuro que promueven estas literaturas neoergódicas o cibertextuales –ya sin las implicancias futuroides de eco postmilenarista– debe realizar esfuerzos "no triviales" a los fines de "atravesar" el texto: el lector selecciona qué hipervínculos sigue y, en esos términos, con qué nodos establece una conexión para su "transcurrir lector". La imagen de una lectura lineal –si esta existiera– queda obsoleta frente a coordenadas que expresan lecturas en constante mutación, bifurcadas, derivadas, diagonales, multimodales o en zigzag. El principio rector establece que la mecánica del texto y su lectura ya no precisan de un soporte único y específico. La literatura avanza hacia una transtextualidad que supera lo digital y la convierte casi en una experiencia de realidad aumentada o de gamificación de la literatura, donde acaso hay otro principio de *literalidad*. La literatura asume las formas inéditas que Massimo Riva (2012) supo en su momento relevar, y que hoy son más que reconocibles: *epoetry*, cibertextualidad, novelas cibercolectivas, escrituras-objeto.

Tercer gesto

La pérdida del *lector puro* es una de las premisas de la literatura futura. Ricardo Piglia (2006) y su último lector son la antesala de una nueva forma protocolar de lectura que postula un lector ajeno a las figuraciones lectoras de la alta literatura bajo la forma paradigmática quijotesca o flaubertiana (Don Quijote o Emma Bovary). Desde hace más de cincuenta años, la literatura

se desliza por andariveles que comprometen varios fenómenos actuales: 1) las escrituras del yo que borronean la noción de autor y el pacto autobiográfico y se deslizan a la autoficción; 2) el imperio de la no ficción y de la crónica como captura de lo real; 3) el poderío del *fantasy* como pasado épico; 4) las literaturas del *mash up*: de la mezcla impune de géneros –ver el "caso" Jane Austen con vampiros (Grahame-Smith, 2009); 5) las formas que demuestran la naturaleza no convencional de lo imaginario y las transformaciones radicales del pasado sobre el futuro a través de la modalidad narrativa de las ucronías que cambian el pasado y alteran el futuro. Un conjunto global que se ha querido llamar la literatura del *novum*. Y que, por otra parte, como ya planteamos, piensa en un lector, como mínimo, bicéfalo o múltiple: atendiendo o interpretando dos o más soportes. Esta es la impronta de las interacciones de las nuevas tecnologías y sus efectos en la literatura; la realidad de los soportes como una nueva mórfosis: las narrativas transmediáticas y el fin de los soportes tradicionales entendidos como soportes únicos. Bajo esta idea, hace apenas un año la idea del papel electrónico enrollable planteó una suerte de nuevo papiro, bajo la forma masiva de consumo lector o escritor a través del celular, ahora desplegable o enrollable. Sin contar la inminencia de lo táctil en la lectura: las pantallas flexibles y la letra "manipulable" o "prensil". La interacción entre mano y lectura se vuelve más rápida y depende ya de una motricidad más fina y más refinada, coordinada con propuestas activas de derivación e hipervinculación de la lectura. Por su parte, si antes –en Cortázar o en Sebald– aparecía el *libro artefacto*, intervenido por incrustaciones visuales, ilustraciones, desechos del consumo de la vida real (boletos, tickets, listados de compras, cartulinas, recortes de diarios o revistas, fotos viejas, etc.), ahora esas incrustaciones se tecnifican e incorporan infografías, data dura o realidades virtuales. Nos dirigimos hacia un futuro protagonizado por un lector disruptivo que quebrará permanentemente el flujo de lectura. El gesto que reconocía Barthes –ante un pasaje logrado, el lector levanta la cabeza como para detenerse a pensar, en una instancia gestual del *cogito* lector–, se vería ahora permanentemente interrumpido por la acción de salir del universo diegético del libro hacia otras dimensiones, como ya dijimos, de código abierto y, por ende, también de postulación de un autor colectivo o colaborativo. De un autor que se construye y constituye a través de las interacciones lectoras.

La literatura no estará hecha ya solo de comunidades de lecturas sino de comunidades de interacción sobre lo leído. En su ensayo *Futuro,* Marc Augé (2012) habla justamente de la costumización de nuestros propios perfiles lectores, que nos permite crear narrativas más acordes a nuestros gustos y deseos mediante la intervención de algoritmos. Ya leemos interacciones: gran parte de nuestras lecturas cotidianas consiste en la lectura de *hilos* de intervenciones en Twitter o en Facebook, al leer *comments* o interacciones múltiples y cruzadas.

Piglia defendía una literatura inmersiva que desaparece, desplazada por una lectura donde todo reclama nuestra atención y nuestra ansiedad. Y donde se vuelve más que presente la cohabitación de los formatos. Es cierto que la obra decimonónica de Víctor Hugo, por ejemplo, conoció avatares en el videojuego, el musical, el *film* o el cómic, y que autores de la modernidad última, como Marguerite Duras, experimentaron con la posibilidad de que un mismo texto o historia atravesara distintos soportes (teatro, *film*, guión, novela). Pero ahora la literatura aparece interconectada en múltiples plataformas, que pasan de lo audiovisual a lo libresco, del videojuego al audio o a representaciones de interacción visiva o sonora. Ya lo vemos con las experiencias de publicación de audiolibros, como el caso de Hernán Casciari, quien cuelga en Spotify, como *podcast* (registración radiofónica asincrónica) o audio textos por capítulos, su celebrado libro *Messi es un perro* (Casciari, 2015).[2]

También es notable la irrupción y los efectos de las *fanfiction*: novelas adolescentes que, con errores gramaticales y problemas de expresión, pero con nociones de suspense y de incipiente narratología, pululan en la plataforma Wattpad, con sus 70 millones de lectores, y también de escritores. En uno de los gestos más notorios de nuestra contemporaneidad, se homologan las dos operaciones de lectura y de escritura: las dos entradas que ofrece la plataforma ofrecen la alternativa: “Comenzá a leer” y “Comenzá a escribir”. El título de una película de difusión mundial nació de una escritura en plataforma (*After*). Los nuevos géneros se dan en llamar *jungbook* (narrativas que tienen como protagonistas a raperos o a un grupo de rap); *xreader* (tipo de *fanfiction* donde el lector es el protagonista, generalmente una chica e incluye temas sexuales, depresión, amoríos);

2 Puede verse en: https://open.spotify.com/album/0GSbxPkAV2zecYuz0eu9Cy?si=S102un9FRLSrywKo2-5bhQ.

fluff (historias románticas con final feliz que dan una sensación reconfortante al lector, narrativas sin angustia, sin dolor). El concepto de serialidad, las sagas, o la estructura episódica o rapsódica (de tradición griega) de las narrativas en *streaming* modifican nuestros presupuestos cognitivos.

Para concluir

Sin afán de formular pronósticos futurológicos, sino más bien a modo de rápida revisión los modos en que la literatura adelanta o de los futuros posibles, puede decirse que el futuro de la literatura no es solo el futuro del libro tal como lo conocemos. Me remito a una experiencia cercana, auspiciada por el Banco Itaú de Uruguay, que propuso, a través de 39 posteos de no más de 700 caracteres, seguir una novela de Hugo Burel (2018), cuya circulación se generó a través de la red Instagram mezclando lugares y personajes reales con personajes imaginarios en una textualidad hecha de palabras y de posteos visivos diarios de tres, seis y nueve intervenciones. La historia se centra en Gonzalo "Duke" Monti, un surfista y músico que desapareció en las aguas oceánicas de Cabo Polonio. Su tabla de surf regresó a la playa 30 años después y Paula Hernani, una periodista argentina, que visita el balneario, se dispone cual detective a investigar el misterio aún no revelado. Múltiples perfiles de Instagram de personajes reales o ficticios –especialmente abiertos e interactuando con los lectores que pueden o no conocer el lugar de los hechos– permiten "dialogar" con los distintos protagonistas o con las intervenciones de la periodista que investiga el caso.

El relato lleva por título "La ola perfecta" y la tabla de surf que desencadenó el misterio a modo de disparador narratológico fue exhibida realmente en el bar "El Lobo", muy frecuentado en cabo Polonio. La guitarra de Duke supo escucharse en el pueblo, donde además, en concordancia con un efecto atmosférico de ligazón entre *fictio* y *factio*, si en Cabo Polonio llovía, llovía también en la actualidad de los posteos y del relato. La novela obtuvo, en apenas 48 horas, más de 5000 lectores genuinos cuya interacción enriquece la narración: ya sea para "encantarla", impugnarla, confirmar o refutar, su estatus transverso entre realidad y ficción. Si la novela siempre fue un género omnívoro, ahora lo es mucho más: absorbe fotos, videos, imágenes, locaciones y situaciones en tiempo real, incorporándolos de manera

efectiva y en apenas un clic a la experiencia lectora. “La ola perfecta” es casi una fotonovela desarrollada con muy poco texto, gran intriga e inmensa interacción lectora.

Estamos en vías de disponer de máquinas ficcionales y ante las posibilidades metaficcionales de la novela digital: el libro como *pop up* ha llegado. El futuro es plural, móvil e indiscernible: las fronteras de la ficción son lábiles. La literatura parece decirnos que el futuro tiende a la transficcionalidad. Nuestra pregunta final remite a cuál es el centro de gravedad de estas literaturas del futuro presentes en el hoy, cuyo estatuto es móvil, fluido y a merced de novísimas y aún no inventadas configuraciones. Es una literatura de gran volatilidad, donde nadie tiene asegurados los bordes: el mundo se re-encanta de un modo pos-tradicional evitando la reificación de un solo lenguaje, de un solo soporte y de un solo mecanismo único de consumo.

El futuro parece desplegar ante nosotros cierto fin de la cultura unidisciplinaria de las artes. Rancière (2014) habla de un nuevo régimen de los artes: la literatura tal como la conocemos está en curso de mutar. Estamos en una fase de cambio de la cultura, fase de emergencia, a partir de distintas prácticas artísticas que muestran el agotamiento del paradigma moderno. Son modos pos-disciplinares de operar. La literatura se vuelve zigzagueante en sus giros eminentemente tecnológicos o hípertecnificados. Se busca conocer, sobre todo, los desbordes o los transvases de las formas literarias. La literatura del futuro será, entonces, la experiencia de los límites: la indagación de ese reloj que adelanta y sus “futuros posibles”.

Bibliografía

AARSETH, ESPEN (1997). *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

AUGÉ, MARC (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

CASCIARI, HERNÁN (2015). *Messi es un perro y otros cuentos*. Buenos Aires: Orsai Editora.

CORTÁZAR, JULIO (2006). *El Libro de Manuel*. Barcelona: Alfaguara.

BUREL, HUGO (2018). La ola perfecta. [Posteo de Instagram]. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/BdTTvQIl0LN/.

GRAHAME-SMITH, SETH (2009). *Orgullo y prejuicio y zombis*. Barcelona: Umbriel.

HOUELLEBECQ, MICHEL (2011). *El mapa y el territorio*. Barcelona: Anagrama.

MORETTI, FRANCO (2015). *Lectura distante*. México: Fondo de Cultura Económica.

PIGLIA, RICARDO (2006). *El último lector.* Barcelona: Anagrama.

RANCIÈRE, JACQUES (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.

RIVA, MASSIMO (2012). Liquid/Cloudy/Foggy: For a Critique of Fluid Textuality. *Humanist Studies & the Digital Age 2.1*. Rhode Island: Brown University.

SEBALD, WINFRIED GEORG (2008). *Los anillos de Saturno*. Barcelona: Anagrama.

FUTURO-FUTUROS

Saguier, Marcelo (2019). Narrativas visuales de la crisis ecológica global. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 202-217.

RESUMEN

La propuesta central de este capítulo es que las narrativas visuales de la crisis ecológica global son una parte central de la política global del ambiente de la era del Antropoceno. En ellas se pone en juego la posibilidad de construcción de nuevos imaginarios para redefinir las relaciones sociedad-naturaleza –de carácter extractivo– que están en el origen estructural de la crisis ambiental. El trabajo se inscribe en un proyecto de investigación que tiene como objetivo el desarrollo de perspectivas de *ecología política internacional* a partir de la problematización y el abordaje crítico de la relación entre imágenes, conciencia y poder a escala global.

Palabras clave: *Política visual; relaciones internacionales; Antropoceno; crisis ecológica.*

ABSTRACT

The central proposal of this chapter is that visual narratives of the global ecological crisis are a central part of the global environment policy of the Anthropocene era. They put into play the possibility of building new imaginaries to redefine the society-nature relations –of an extractive nature– that are at the structural origin of the environmental crisis. The work is part of a research project that aims to develop perspectives of international political ecology from the problematization and critical approach to the relationship between images, consciousness and power on a global scale.

Key words: *Visual Politics; international relations; Anthropocene; ecological crisis.*

Narrativas visuales de la crisis ecológica global

Marcelo Saguier[1]

> Basta con echar una rápida ojeada al lenguaje que empleamos habitualmente para demostrar la ubicuidad de las metáforas visuales.
> Si focalizamos activamente nuestra atención en ellas, vigilando con ojo atento las que habitan en las profundidades y las que afloran a la superficie, podemos obtener una iluminadora dilucidación del complejo juego de reflejos que se da entre la percepción y el lenguaje.
> En función, por supuesto, de nuestra perspectiva o de nuestro punto de vista, la prevalencia de tales metáforas se considerará como un obstáculo o como una ayuda para nuestro conocimiento de la realidad.
> Sin embargo, no es especulación ociosa o fruto de la imaginación afirmar que, si somos ciegos a su importancia, socavaremos nuestra capacidad de inspeccionar el mundo exterior y de acceder mediante el ejercicio de la introspección al mundo interior (Jay, 2007: 10).

Introducción

Diariamente estamos expuestos a un caudal de imágenes sobre distintas situaciones que ponen de manifiesto una crisis ambiental de creciente intensidad: incendios forestales, playas y mares cubiertos en plástico, montañas arrasadas por la minería, entre tantas otras. Tanto en las pantallas de los celulares como en la televisión, el cine, los videojuegos, las fotografías en la prensa escrita, imágenes fijas o móviles van construyendo modos específicos de entender las distintas causas, consecuencias y magnitud de lo que se hoy se presenta como uno de los principales desafíos que enfrenta la humanidad. Representaciones visuales de lo que muchos señalan son los primeros indicios del

1 Escuela de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Antropoceno, una nueva época geológica en la que las actividades humanas están produciendo transformaciones que alteran el funcionamiento y los equilibrios biofísicos del sistema terrestre del que depende la vida tal cual la conocemos (Rockström *et al.*, 2009). Por primera vez los humanos nos hemos convertido en una fuerza determinante en los procesos de cambio geológico del planeta (Crutzen y Stoermer, 2000; Crutzen, 2002).

El Antropoceno es un punto de inflexión en la historia de la humanidad y las perspectivas del futuro son altamente inciertas. De continuar en el camino de la destrucción ecológica, las proyecciones futuras sugieren escenarios de extrema vulnerabilidad e incertidumbre: mayores desigualdades en el acceso a recursos naturales y a un ambiente sano; fenómenos climáticos de creciente intensidad e imprevisibilidad; conflictos e inestabilidad sociopolítica entre países, sectores sociales y especies; procesos de extinción masiva, entre otros. Este panorama desolador no parece estar generando respuestas políticas significativas que sugieran la posibilidad de una transformación de los patrones de producción, consumo y relación con el ambiente dentro del poco tiempo que queda antes de que se produzcan cambios irreversibles en el sistema terrestre. Por el contrario, advertimos señales de enormes retrocesos, tales como las visiones negacionistas del cambio climático y de la crisis ambiental.

En este capítulo exploramos la idea de que las experiencias visuales de la crisis ecológica global constituyen una dimensión conceptual y analítica cuya consideración es necesaria para entender los vaivenes, posibilidades y limitaciones de la política global del ambiente. El análisis de lo visual, como una dimensión constitutiva de lo político, es el interés principal del denominado "giro visual" que ha tenido lugar en la disciplina de las Relaciones Internaciones (RRII) en años recientes (Bleiker, 2001, 2009 y 2018; Callahan, 2015; Cohen y Ramel, 2018; Williams, 2018). La perspectiva visual tiene un mayor desarrollo en los estudios críticos de la seguridad internacional en relación a fenómenos de violencia como conflictos armados, crisis humanitarias, migraciones, guerra y terrorismo. Pero ese no ha sido el caso en relación con la temática ambiental. Salvo algunas excepciones, esta es mayoritariamente estudiada a partir de análisis de los actores y procesos de gobernanza ambiental desde enfoques teóricos institucionalistas. Un supuesto de este capítulo es que la era del Antropoceno representa un enorme desafío conceptual para los estudios de las relaciones internacionales en la

medida que exige problematizar muchos de sus supuestos y categorías teóricas –las cuales informan y estructuran las prácticas de actores y procesos internacionales que nos han llevado a la actual crisis ecológica global– (O'Lear y Dalby, 2016; Harrington, 2016; Saguier, 2017).

El argumento propuesto es que la era del Antropoceno pone en crisis la concepción vigente del mundo, manifiesta y reproducida en las prácticas que actualmente estructuran la política global del ambiente. Entendemos por política global del ambiente al conjunto de las prácticas de actores públicos, privados y sociales expresadas en relaciones de colaboración y conflicto en múltiples escalas espaciales, a partir de las cuales se construye al "ambiente" como un terreno político. La crisis de la relación sociedad-naturaleza exige modos de reflexión crítica que permitan explorar los procesos de (re)producción del conocimiento de y sobre el ambiente, como una dimensión inseparable de la política global del ambiente. Es decir, problematizar lo ambiental como una construcción político-simbólica en la cual se inscriben y de la cual derivan prácticas concretas de intervención en, y en relación con, el ambiente. Es aquí donde los enfoques que conciben lo visual como parte de lo político tienen algo para aportar.

Este trabajo es de carácter exploratorio, en tanto es el primer paso de un proyecto de investigación que tiene como objetivo el desarrollo de perspectivas de *ecología política internacional* a partir de la problematización y el abordaje crítico de la relación entre imágenes, conciencia y poder.

La crisis de los imaginarios y el orden mundial

La era del Antropoceno se manifiesta en la actualidad como una crisis de los imaginarios del futuro (Danowski y Viveiros de Castro, 2019). Las condiciones biofísicas de la época del Holoceno (que abarcaron aproximadamente los últimos once mil años) ya no son descripciones válidas del mundo contemporáneo. Por primera vez los humanos nos hemos convertido en una fuerza determinante en los procesos de cambio geológico del planeta (Crutzen y Stoermer, 2000; Crutzen, 2002). En cierto sentido, podemos decir que el planeta que conocemos simplemente ha dejado de existir. Frente a ello, la era del Antropoceno nos insta a desarrollar formas de conciencia capaces de abarcar la complejidad, multidimensionalidad y codependencia entre los

procesos sociales y geofísicos que componen el sistema terrestre como parte de matriz integral. Es decir, una conciencia capaz de superar la concepción dualista entre sociedad y ambiente, en la que lo "humano" se define en contraposición con la "naturaleza", para servirse de ella y controlarla (Arias Maldonado, 2016).

La crisis de los imaginarios de futuro que pone de relieve el Antropoceno significa literalmente la ausencia de *imágenes* de futuro. Es aquí donde en análisis visual abre un espacio para pensar las posibilidades de lo político. La experiencia visual de la crisis ecológica global a la que estamos expuestos cotidianamente por distintos medios está mediada por imágenes que capturan distintas manifestaciones o facetas específicas de la destrucción ecológica: desforestación, derretimiento de glaciares y de las capas polares, contaminación por plásticos, cuerpos lacerados por la exposición a agrotóxicos utilizados en la agricultura industrial, extinción de animales, para citar algunos ejemplos emblemáticos. Imágenes de la finitud que no ofrecen perspectivas superadoras desde las cuales imaginar relaciones sociedad-naturaleza más allá de los términos extractivos y destructivos actuales.

La experiencia visual de la crisis ecológica no consiste en la mera exposición a imágenes como una sumatoria de representaciones aisladas, como en una suerte de caleidoscopio, sino que está imbricada en lo que les antropólogos Danowski y Viveiros de Castro (2019) denominan "mitologías del fin del mundo"; es decir, discursos que manifiestan "experiencias de pensamiento acerca del viraje de la aventura antropológica occidental hacia su declive, esto es, como intentos, no necesariamente deliberados, de invocación de una mitología adecuada para el presente" (30).

Históricamente la experiencia visual ha sido una condición para el surgimiento de un orden mundial eurocéntrico, el cual ha dependido de sistemas de representación simbólica de la autoridad política para su construcción y gobernanza (Hall, 1992; Williams, 2018). A partir del proceso de expansión ultramarina de potencias europeas desde fines del siglo XV, artefactos visuales como la cartografía y los grabados ocuparon un lugar preponderante en la generación de una nueva imagen del mundo moderno desde la cual fundar imaginarios imperiales (Martínez, 2018: 199-250). En ese imaginario aparece una concepción de naturaleza separada de la sociedad que fue fundamental para el

surgimiento del capitalismo: vaciada e instrumentalizada como objeto de conquista y explotación. Esta concepción antropocéntrica de la naturaleza, subordinada a la esfera humana y del capital, adquiere materialidad visual en su representación cartográfica como espacio abstracto; naturaleza abstracta. En esa condición aparece la naturaleza visualizada como parte de un sistema-mundo (Moore, 2016: 87-88).

La vinculación que se establece entre lo visual y la autoridad es una particularidad de la centralidad que ocupa la visión en el registro de lo sensible en la modernidad. Las metáforas visuales han sido constitutivas del desarrollo de la conciencia europea desde sus orígenes (Levin, 1993 y 1997). Con la modernidad se establecen regímenes escópicos propios: prácticas de ver, representar y posicionar sujetos vinculadas a sistemas de conocimiento y poder históricamente específicas que dan forma a lo que puede entenderse como lo verdadero (Jay, 2007). El régimen escópico tiene que ver con aquellas cosas que nos acostumbramos a ver, y que representan la realidad que socialmente hemos construido. Aceptamos y tenemos como ciertamente posibles una cantidad de imágenes que son reflejo de nuestra "verdad" perceptiva contemporánea. Según Jay se considerará verosímil a la coincidencia entre lo que se ve y lo que la época considera normal que se vea, mientras que serán consideradas impropias aquellas imágenes que escapen a la normalidad, a la opinión, o al gusto de la época. Aquello que cada era considera verosímil en relación a lo visible conforma un régimen escópico determinado. Un régimen escópico supone entonces un cierto modo "normal" de mirar, característico en cada formación histórica. Así, las relaciones que se establecen entre visión y punto de vista, visión y poder, visión y espectáculo, son modos de conceptualizar las formas por las cuales la mirada fue adquiriendo a lo largo de la historia un rol constitutivo tanto de la identidades subjetivas como de los espacios mentales sociales, contribuyendo a la formación del imaginario colectivo y a la construcción de estereotipos. En este sentido, la construcción de un orden mundial eurocéntrico no ha sido solo regida por la expansión global de un conjunto de valores culturales, intereses materiales e instituciones. También ha implicado la instauración de modos de *ver* específicos desde los cuales *imaginar* el mundo. Un mundo a conquistar y civilizar, en el que se imprime una relación sociedad-naturaleza desde una concepción antropocéntrica.

La pregunta que se desprende aquí es qué implicancias tiene en la actualidad la relación entre experiencia visual de la crisis ecológica global y orden mundial. Esta relación adquiere especial relevancia en un momento histórico en el que la visualidad es parte indisociable de las configuraciones del poder de un orden mundial en transición a un capitalismo de datos dependiente de tecnologías digitales basadas en imágenes (Vila Seoane y Saguier, 2019). Vivimos en culturas visuales en las cuales los procesos de producción, circulación y consumo de imágenes ocurren a gran velocidad e inciden en el conocimiento, percepciones e identidades de públicos globales en dinámicas que escapan al control centralizado (Cohen y Ramel, 2018). Más que nunca, aquello que "conocemos" acerca del mundo depende crecientemente de experiencias visuales y, en menor grado, de vivencias en carne propia. En ese sentido, la visualidad adquiere en la actualidad una condición epistémica y ontológica determinante en tanto ha pasado a ser dimensión constitutiva de la (re) producción del mundo, sus imaginarios y posibilidades políticas.

Las narrativas que actualmente jerarquizan el campo visual de la crisis ecológica abonan a un imaginario de mundo eurocéntrico en proceso de transformación *irreversible*. La crisis del orden mundial liberal plantea hoy uno de los principales interrogantes acerca del futuro del sistema internacional. La escalada de los conflictos comerciales entre los Estados Unidos y China, la fragmentación del proyecto integracionista europeo con el Brexit, la concentración económica y desigualdad social rampante en tándem con la captura de los estados por el poder económico, el auge de los nacionalismos de extrema derecha y el desborde de las democracias liberales frente a los autoritarismos son algunas de las caras del agotamiento del orden liberal internacional imperante desde la posguerra. Las narrativas visuales de futuros apocalípticos y distópicos ligados a la crisis ecológica completan este imaginario como metáforas de un mundo agotado.

La experiencia visual de la destrucción de la naturaleza refuerza la noción de quiebre de un tipo de orden mundial, reforzando a la vez representaciones hegemónicas de la relación sociedad-naturaleza de carácter extractivo que están en el origen estructural de la crisis ecológica. Ejemplo de ello es la construcción de la agenda del cambio climático a partir de lógica de competencia geopolítica en un registro de la seguridad internacional (O'Lear y Dalby, 2016). Es allí donde se reeditan

concepciones de lo político abstraídas de la naturaleza como es la mirada materialista y atomista del estado y del sistema internacional propias del mainstream de las RRII (Harrington, 2016; Saguier, 2017). El desafío consiste en pensar la visualidad como oportunidad para ampliar el registro de lo político en relación al ambiente, para forjar perspectivas que puedan explorar otras formas de entender el vínculo sociedad-naturaleza a partir de ontologías relacionales, donde lo político aparece inscripto en relaciones constitutivas y de codependencia entre las especies y los procesos geofísicos que sostienen el funcionamiento del sistema terrestre.

Régimen escópico, emociones y poder

La experiencia visual como dimensión de lo político se relaciona con el potencial que tienen las imágenes para evocar, apelar y generar *emociones* –afectos, miedos, compasión, odio, etc.–. Imágenes de eventos traumáticos, como ataques terroristas, catástrofes naturales o los accidentes aéreos, posibilitan una percepción emocional que las palabras no pueden transmitir. Tomando las ideas de Jacques Rancière sobre la distribución de lo sensible, Bleiker (2018) afirma que las imágenes enmarcan, refuerzan o desafían *lo político*, ya sea afianzando las configuraciones existentes de ver, sentir y pensar –el régimen escópico disponible– (Jay, 2007). Es decir, reproduciendo o cuestionando los límites entre lo que es y no es *sensible*; entre lo que se puede y no se puede *ver, sentir y pensar*, todo lo cual tiene como resultado la delimitación de aquello que es o no es políticamente posible.

La visualidad estructura un campo de inteligibilidad de procesos o fenómenos que exceden las vivencias individuales. Pero ¿qué ocurre con las experiencias visuales en las que no hay un registro vivencial directo? La mayoría de las imágenes de la crisis ecológica global que mencionamos ha circulado entre un público global, posibilitando condiciones de experiencias mediadas por lo visual sin que los cuerpos de los espectadores hayan estado comprometidos. Es decir, se trata de experiencias *desencarnadas*, que no dependen de haber vivido una situación "en carne propia" sino de la experiencia visual. Esto no quiere decir que no haya gente que viva las situaciones en forma directa. Pero para ilustrar este punto ¿cuántos de nosotros hemos participado de los esfuerzos para apagar el incendio del

Amazonas sin que ello nos prive de tener emociones asociadas a este acontecimiento? La visualidad influye en el conocimiento y en las respuestas ante situaciones que, en gran medida, no están informadas por experiencias vivenciales directas, sino por la relación *emocional* establecida con la experiencia visual.

El cine y la televisión son especialmente poderosos en este sentido. Las representaciones cinematográficas ofrecen al espectador una experiencia muy visceral porque están basadas en personajes que confrontan elecciones morales, ofreciendo al espectador no solo una representación abstracta de la política sino una forma de narración que le permite identificarse con personas y en sus situaciones. Nos recuerdan de la realidad vivencial que se encuentra detrás de las abstracciones de la teoría política, las estadísticas o las noticias (Bleiker, 2018: 10). En ese sentido podemos decir que la experiencia visual conecta con un plano íntimo de la vida cotidiana de las personas (Russell Beattie, Eroukhmanoff y Head, 2019).

La empatía, el miedo o el odio son posibilidades de identificación emocional a través de lo visual con personas distantes. Es por ello que gran parte de la literatura de análisis visual en RRII se centra en la experiencia visual de personas en relaciones de violencia o sufrimiento, para pensar lo político a partir del papel de lo visual en la generación de (des)identificación con la vida de otras personas. En relación a la crisis ecológica, la interpelación de lo emocional desde la visualidad supone también otros registros más complejos.

La identificación con el sufrimiento de cuerpos dañados por los efectos de las fumigaciones de agrotóxicos en la agricultura industrial se inscribe en un registro de identificación con el padecimiento de otras personas. Del mismo modo en que las imágenes de comunidades campesinas y de pueblos originarios aparecen representados en condiciones de violencia y destitución. Sin embargo, aparecen también otros elementos como son la representación de algunas especies animales emblemáticas para narrar los efectos del cambio climático: es el caso del oso polar en relación al derretimiento del Polo Norte, o de las ballenas en relación a las campañas de organizaciones ambientalistas para prohibir su caza durante la década de 1980.

Más allá de la identificación con algunas especies emblemáticas de fauna carismática, la construcción de vínculos afectivos asociados a la visualidad incluye también a geoformas que

tienen significación simbólica según cada lugar, tiempo y cultura. Ejemplo de ello es la figura de los glaciares en relación a la discusión y proceso político de un marco regulatorio para la minería en Argentina. Las imágenes de los glaciares –en particular del emblemático Glaciar Perito Moreno– permitieron establecer un vínculo emocional para poner en discusión su vulnerabilidad hidrológica por los efectos de la minería metalífera. Podemos pensar en las imágenes de playas cubiertas por desechos plásticos como otro ejemplo reciente de un registro visual de la crisis ecológica en las que se establece una identificación emocional con formas geográficas no-humanas.

La identificación emocional de la visualidad no implica necesariamente su traducción en posibilidades políticas. Un desafío teórico es precisamente el entender los procesos mediante los cuales las emociones individuales y privadas se vuelven *colectivas* y *políticas*, aunque también el cómo se relacionan las emociones encarnadas con aquellas en las que no hay vivencias que comprometan al cuerpo, así como se relacionan las emociones individuales o colectivas con las dinámicas y estructuras del poder global (Hutchison y Bleiker, 2014; Russell Beattie, Eroukhmanoff y Head, 2019). Para pensar en la productividad política de la visualidad con relación a la crisis ecológica podemos pensar en al menos tres posibilidades que no son necesariamente excluyentes entre sí.

Primero, lo visual crea condiciones de identificación emocional conducentes al reforzamiento de identidades y prácticas estructurales de poder hegemónico. Se entremezclan indistintamente en esta narrativa visual factores antrópicos y biofísicos que hacen difusa la posibilidad de identificar actores y responsables. Eventos naturales como erupciones de volcanes y terremotos se entremezclan indistintamente con otros de origen directa o indirectamente antrópicos: inundaciones, cambio del clima, desertificación, etc.

Segundo, lo visual preconfigura un tipo de sujetos o actores específicos con agencia y responsabilidad para lidiar con las soluciones a los problemas ambientales. Luke (2014) advierte sobre los riesgos de las representaciones visuales con las que se construyó el imaginario sobre el cambio climático durante la campaña electoral de Al Gore a la presidencia de los Estados Unidos. La narrativa visual desplegada en esa inédita campaña estableció las causas y las soluciones al cambio climático en el plano de las acciones individuales, instando a los ciudadanos

comprometidos a modificar sus prácticas de consumo y sus modos de vida para hacer frente al problema. Apelando a que todos somos responsables del cambio climático, y a que en todos reside la posibilidad de detenerlo, la narrativa visual desplegada homogeneiza las responsabilidades diferenciadas entre países y sectores sociales sobre las que se asientan las relaciones de las desigualdades socioecológicas en el origen de la crisis ecológica global. Se trata de un imaginario del cambio climático que se apoya en emociones individuales y en respuestas de mercado que evaden las razones estructurales que generan el cambio climático. Estas no aparecen en las causas, representadas en los procesos productores de la crisis, pero tampoco en las consecuencias, las cuales aparecen espontáneamente, sin problematización o historización. Subjetividades tuteladas para el cultivo de ciudadanías entendidas como consumidores en quienes canalizar la emotividad en mecanismos de mercado.

En un mismo sentido, y como vimos anteriormente, podemos decir que una jerarquización del campo visual de la crisis ecológica global centrada en eventos de destrucción ambiental deja fuera del foco de lo visible a las prácticas cotidianas cuyos efectos acumulativos conllevan a la destrucción ambiental. Las prácticas naturalizadas de consumo, la producción y la valoración del ambiente como recurso de explotación reproducen sistemas energéticos, alimentarios y productivos insostenibles y desiguales que no aparecen en el registro de lo sensible y lo político. El 10% de la población mundial consume el 50% de los recursos y genera la destrucción que la mayoría deberá afrontar, especialmente los más vulnerables. Cabe entonces afirmar que estas narrativas visuales pueden ampliar, acotar y/o regular las respuestas e identidades políticas a la problemática ambiental.

Tercero, lo visual como posibilidad de identificación emocional que permita problematizar identidades y prácticas que actualmente estructuran y condicionan la emergencia de imaginarios futuros para una política global del ambiente. Una de las características de la problemática ambiental es que es global y transnacional: la naturaleza no reconoce fronteras político-territoriales, tampoco lo hace la contaminación o el calentamiento global y sus efectos en el clima. No obstante ello, el imaginario del estado y del sistema internacional westfaliano supone identidades de lo político definidas como soberanías territoriales. La naturaleza aparece como recursos de poder de los Estados y como territorios fragmentados, de acuerdo a una espacialidad

jurisdiccional de zonas exclusivas. Una concepción de la autoridad política soberana se encuentra en tensión con la noción ecológica de sistema terrestre. Este es uno de los desafíos de redefinir lo político en relación al ambiente. El intenso debate generado por los incendios del Amazonas en 2019 ofrece una oportunidad para traducir la sensibilización generada por el espectáculo de este lamentable acontecimiento en modos de ver/sentir la relación con el ambiente desde lógicas que pongan en tensión las concepciones de naturaleza como recursos, sobre los que se asientan visiones de poder estatal.

Conclusión

En la era del Antropoceno, las narrativas visuales de la crisis ecológica global son una parte central de la política global del ambiente. En dichas narrativas visuales se pone en juego la posibilidad de construcción de nuevos imaginarios para redefinir las relaciones sociedad-naturaleza de carácter extractivo que están en el origen estructural de la crisis ambiental como expresión de la lógica de acumulación permanente propias a una cultura materialista y hegemónica del capitalismo.

El Antropoceno se manifiesta como crisis en los imaginarios de futuro. En este momento liminal las imágenes de la crisis ecológica aparecen como esfuerzos de inteligibilidad, que buscan dotar de sentido el sinsentido. Las imágenes que componen el campo visual de la crisis ecológica van hilvanando narrativas visuales que operan como prácticas discursivas de significación de la crisis ecológica global. Allí radica el potencial político de la visualidad: en la relación entre experiencias visuales y poder.

El espectáculo de la crisis ecológica es hoy una experiencia visual que obtura las posibilidades de generar identidades y prácticas políticas acordes a los desafíos que presentan transformaciones de un mundo en la era del Antropoceno. Las narrativas visuales predominantes de la crisis ecológica global solo ofrecen oportunidades de goce contemplativo. Lo visual produce sujetos espectadores pasivos, involucrados emocionalmente, pero no situados en la representación de las causas y de las prácticas que cotidianamente producen y legitiman relaciones de desigualdad y la crisis, no como responsables en entramados de relaciones de desigualdad socioecológica entre grupos sociales, actores y relaciones con la naturaleza. Narrativas que

no habilitan a una reflexión ética sobre el propio lugar y responsabilidad en la historia de la crisis ecológica.

Esto plantea una paradoja. En un momento en que el Antropoceno plantea una amenaza existencial a las posibilidades de continuidad de la vida en la tierra tal cual la conocemos, el espectáculo de la catástrofe ecológica se experimenta como algo tranquilizador. Proporciona una sensación de certeza y seguridad ontológica incluso en la ausencia de imaginarios de futuro disponibles. Esa certeza se manifiesta en el reforzamiento de concepciones de lo político que estructuran las identidades y prácticas del sistema internacional acordes a un mundo que ha dejado de existir –el mundo del Holoceno–. El negacionismo del cambio climático, la valoración de la naturaleza como territorio de conquista, a partir de visiones que entienden lo político como conflicto por los recursos naturales, son expresiones de ello. Por supuesto, son antagónicas en relación con las perspectivas de generar respuestas superadoras a la crisis ecológica.

La centralidad de lo visual en un mundo globalizado atravesado por la circulación de imágenes digitales también ofrece oportunidades para promover narrativas visuales de la crisis ecológica, conducentes a explorar otros modos de lo político. Narrativas visuales esperanzadoras que se despeguen del *ethos* necrológico de un mundo en decadencia para desplegar representaciones de la dimensión reproductiva de la vida. La concientización ecológica es también una parte de las transformaciones que vivimos a nivel planetario. El desafío político es pensar la visualidad como campo político para dar expresión y representación a las tantas iniciativas que hoy resisten la inevitabilidad de un mundo que ya no ofrece perspectivas superadoras de una crisis y que se manifiesta como terminal. Prácticas agroecológicas, de reforestación, de gestión sostenible del agua y de la energía, de consumo responsable, de educación ambiental, de alimentación, son algunos de los tantos ejemplos que se multiplican en todo el mundo y que componen el germen de nuevas formas políticas del ambiente. Una ecología política de prácticas “invisibles” de pequeña escala que aún no logran permear las narrativas visuales hegemónicas que condicionan la política global del ambiente.

Es aquí donde enfoque de lo visual aporta un punto de acceso para entender el poder. A partir de las distintas posibilidades de ver y sentir la crisis ecológica. En la posibilidad de generar otros regímenes escópicos desde los cuales disputar

la construcción de comunidades interpretativas globales que articulen coaliciones entre actores diversos en múltiples niveles en base a alianzas discursivas. Modos de ver y de sentir los desafíos de la crisis ecológica que permitan problematizar las esferas del estado/mercado y estado/sistema internacional como abstracciones binarias y dicotómicas asentadas en relaciones predatorias de la sociedad/naturaleza. Una agenda en construcción en la que la visualidad es una dimensión insoslayable en la cosmopolítica de la era del Antropoceno. Para para que los incendios del Amazonas no sean solo humo.

Bibliografía

ARIAS MALDONADO, MANUEL (2016). El giro antropocéntrico. Sociedad y ambiente en la era global. *Política y Sociedad*, vol. 53 número 3, pp. 795-814.

BLEIKER, ROLAND (2018). *Visual Global Politics*. Abington: Routledge.

—— (2009). *Aesthetics and World Politics*. Palgrave: Macmillan.

—— (2001). The Aesthetic Turn in International Political Theory. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 30 número 3, pp. 509-533.

CALLAHAN, WILLIAM A. (2015). The Visual Turn in IR: Documentary Filmmaking as a Critical Method. *Millennium - Journal of International Studies*, vol. 43 número 3, pp. 891-910.

COHEN, CORENTIN Y RAMEL, FRÉDÉRIC (2018). Taking Images Seriously, How to Analyze Them? En Guillaume Devin (ed.), *Resources and Applied Methods in International Relations*. Paris: Palgrave Macmillan, pp. 43-56.

CRUTZEN, PAUL Y STOERMER, EUGENE (2000). The Anthropocene. *IGBP Newsletter* 41, pp. 17-18.

CRUTZEN, PAUL (2000). Geology of Mankind. *Nature* 415.

DANOWSKI, DÉBORAH Y DE CASTRO VIVEIROS, EDUARDO (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.

HALL, STUART (1992). The West and the Rest: discourse and power. En Stuart Hall y Bram Gieben (eds.), *Formations of modernity*, Cambridge, England: Polity Press/Open University, pp. 275-331.

HARRINGTON, CAMERON (2016). The Ends of the World: International Relations and the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 44 (3), April, pp. 478-498.

HUTCHISON, EMMA Y BLEIKER, ROLAND (2014). Theorizing emotions in world politics. *International Theory*, volume 6, issue 3, November, pp. 491-514.

JAY, MARTIN (2007). *Los ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.

LEVIN, DAVID MICHAEL (1997). *Sites of Vision: Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Cambridge: M IT Press.

—— (1993). *Modernity and the hegemony of vision*. Los Angeles: University of California Press.

LUKE, TIMOTHY W. (2014). The climate change imaginary. *Current Sociology* 63 (2), pp. 280-296.

O'LEAR, SHANNON Y DALBY, SIMON (2016). Reframing the climate change discussion. En *Reframing climate change*. Abington: Routledge, pp. 1-13.

ROCKSTRÖM, J.; STEFFEN, W.; NOONE, K.; PERSSON, A. *et al.* (2009). A safe operating space for humanity. *Nature* 461, pp. 472-475.

MARTÍNEZ, CAROLINA (2018). *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum: utopía, expansión ultramarina y alteridad en la modernidad temprana europea (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

MOORE, JASON (2016). The rise of cheap nature. En *Anthropocene or Capitalocene?*Oakland: PM Press, pp. 78-115.

RUSSELL BEATTIE, AMANDA; EROUKHMANOFF, CLARA Y HEAD, NAOMI (2019). Introduction: Interrogating the 'everyday' politics of emotions in international relations. *Journal of International Political Theory*, vol. 15(2), pp. 136-147.

SAGUIER, MARCELO (2017). Transboundary water governance in South America. En Pia Riggirozzi y Christopher Wylde, *Handbook of South American Governance*. Abington: Routledge, pp. 373-384.

VILA SEOANE, MAXIMILIANO Y SAGUIER, MARCELO (2019). Cyberpolitics and IPE: towards a research agenda in the Global South. En Ernesto Vivares, *Routledge Handbook of International Political Economy*, Abington: Routledge.

WILLIAMS, MICHAEL C. (2018). International Relations in the Age of the Image. *International Studies Quarterly*, volume 62, issue 4, December, pp. 880-891.

Stefanoni, Pablo (2019). El futuro como “gran reemplazo”. Extremas derechas, homosexualidad y xenofobia. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 218-234.

RESUMEN

La imagen del “Gran reemplazo”, difundida por el escritor francés Renaud Camus, ha tenido un fuerte impacto en el sentido común del Norte en un contexto en el que el futuro es visualizado como un conjunto de amenazas. En este capítulo proponemos leer las imágenes colapsistas o catastrofistas del futuro a partir de la imagen del “gran reemplazo” difundida para denunciar el “cambio de pueblo y de civilización”. En otras palabras, la sustitución de europeos autóctonos por inmigrantes no blancos en un proceso provocado por las elites “globalistas” o, según sus palabras, “reemplacistas”. Pero, al mismo tiempo, la imagen de la islamización de Europa, un producto derivado del “gran reemplazo” ha acercado a una parte de las poblaciones homosexuales a la extrema derecha. Este artículo se enfoca en las variantes de esta imagen en el contexto de las transformaciones del mundo gay contemporáneo. No es, ciertamente, novedoso que haya “gays de derecha”, pero sí las variantes de estas adscripciones políticas, tal como intentamos mostrar aquí.

Palabras clave: *Gran Reemplazo, extrema derecha, Islam, xenofobia, homosexualidad.*

ABSTRACT

The idea of the “Great Replacement”, introduced by the French writer Renaud Camus, has had a big impact on the common sense of the North in a context where the future is seen as a myriad of threats. In this chapter we propose to read the collapsist and catastrophic images of the future based on the idea of the “great replacement” spread to denounce the “change of peoples and civilization”. In other words, the substitution of “pure” Europeans with non-white immigrants under a process triggered by “globalist” elites, or, using his term, “replacers”. In parallel, the islamization of Europe, a by-product of the “great replacement”, has drawn a part of the homosexual population to the far right. This chapter focuses on the various interpretations of this phenomenon taking into consideration the changes experienced by the contemporary gay world. Certainly, it is no news that there are gays advocating the right, but the variations of these political inclinations, as we try to show here, are novel.

Key words: *Great Replacement, far right, Islam, xenophobia, Homosexuality.*

El futuro como "gran reemplazo"

Extremas derechas, homosexualidad y xenofobia

Pablo Stefanoni[1]

Introducción

Una de las series de televisión "del momento", la británica *Years and Years*, replica el tema de muchas otras producidas en estos últimos años, el futuro distópico. Como en *Black Mirror*, el futuro ya está en nosotros. No se trata de un lejano porvenir de ciencia ficción; bastaría, por el contrario, casi con mirar por la ventana o, dicho con más propiedad, proyectar una década las tendencias actuales para confrontarnos con un mundo sumergido en el caos, en el que el avance tecnológico –y el bienestar que aporta a una parte de la población– no logra contrarrestar las tendencias hacia el despeñadero e incluso puede acelerarlas. El cambio climático, las migraciones masivas, el enfrentamiento entre China y Estados Unidos y, sobre todo, la emergencia de grotescos –y grotescas– populistas de derecha componen un cuadro en el que Donald Trump es reelegido y luego sucedido por el actual vicepresidente Mike Pence; Angela Merkel ya ha muerto, por lo que se ha disipado su papel moderador en Europa; Rusia finalmente se animó a avanzar sobre Ucrania.

No es casual que una serie así haya sido producida en el Reino Unido del Brexit, cuyo estado de ánimo nacional se mueve al ritmo de los vaivenes del largo y empantanado abandono de la Unión Europea sancionado por un referéndum popular en 2016 marcado por las *fake news*. Pero los imaginarios que plasma la serie dirigida por Russell T. Davies trascienden por mucho a los británicos: las visiones que perciben al futuro como una

1 Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas / Universidad Nacional de San Martín.

amenaza, tras siglos de imaginación optimista e incluso utópica sobre el tiempo por venir, se extienden alrededor del mundo, articuladas a una nueva versión de la idea de la "decadencia de Occidente" –tras la difundida por Oswald Spengler en la década de 1920–. En este artículo proponemos leer las imágenes colapsistas o catastrofistas del futuro a partir de la imagen del "gran reemplazo" difundida por el escritor francés Renaud Camus para denunciar el "cambio de pueblo y de civilización". En otras palabras, la sustitución de europeos autóctonos por inmigrantes no blancos, en un proceso provocado por las elites "globalistas" o, según palabras de Camus, "reemplacistas". Este sintagma está articulando una serie de preferencias políticas con un creciente peso de los llamados populismos de derecha o simplemente extremas derechas.[2] Pero también, en sus variantes más radicales y violentas, ha inspirado atentados en defensa de los "valores" y las poblaciones occidentales. Y, *last but not least*, la "amenaza", real e imaginada, del islam –uno de los pliegues de la inseguridad civilizacional actual– está modificando las preferencias electorales de las poblaciones homosexuales, una parte de las cuales ha optado por apoyar –e incluso participar– de las derechas extremas. Ciertamente, no es novedoso que haya gays de derecha, pero sí son novedosas las modulaciones de estas adscripciones políticas, tal como intentaremos mostrar en este trabajo.

La decadencia de Occidente, otra vez

"Había que rendirse a la evidencia: llegada a un grado de descomposición repugnante, Europa occidental ya no estaba en condiciones de salvarse a sí misma, como no lo estuvo la Roma antigua en el siglo v de nuestra era", dice François, protagonista de *Sumisión*, la novela del francés Michel Houellebecq. Un partido musulmán toma el poder en Francia y este profesor de literatura experto en la obra del novelista Joris-Karl Huysmans considera que la conquista fue, de algún modo, merecida. Europa había perdido energías y virilidad, carcomida por el progresismo y el multiculturalismo, que habían facilitado su islamización. Los musulmanes habían transformado su peso demográfico en peso electoral y, ayudados por los ingenuos socialistas y potenciados

2 No haremos aquí una distinción entre populismos de derecha y extrema derecha por cuestiones de complejidad y espacio.

por sus valores tradicionales, habían tomado el poder y colonizado hasta la Sorbona. En síntesis: Francia (y valdría lo mismo para gran parte de Europa) se merecía haber sido colonizada por unos musulmanes que seguían creyendo en las virtudes de la familia, no habían caído en un progresismo estúpido y mantenían, al fin y al cabo, valores que les permitían su superioridad frente a la Europa en decadencia. Si ya no es posible ser cristiano, ¿por qué no abrazar otra religión más vigorosa? En esa tensión –entre temor y admiración– por los nuevos amos y señores del país discurre la novela del escritor francés cuya publicación coincidió –para reafirmar el dramatismo de su denuncia– con el atentado terrorista contra el semanario satírico *Charlie Hebdo*, que en 2015 acabó con gran parte de su personal de redacción. Como novela, y eso es lo que en principio es, se trata de una buena obra literaria; como artefacto social, que también lo es, constituye una especie de confirmación de lo que el traductor y periodista Marc Saint-Upéry denominó la “paranoia civilizacional” francesa.

Esta paranoia fue sintetizada por Renaud Camus en su “yo acuso” contra el “gran reemplazo”. Figura del submundo gay de los años 70, Camus es hoy un permanente denunciador del declive de la “civilización” francesa y un referente intelectual de la extrema derecha. En su novela autobiográfica *Tricks*, escrita en la década de 1970 y prologada por Roland Barthes, elogiaba la promiscuidad (homo)sexual y describía con lujo de detalles sus actos sexuales, desde los márgenes del Sena hasta los saunas neoyorquinos. Hasta hace un tiempo, su influencia era tan marginal que el escritor Didier Lestrade, cuando en 2012 escribió el libro *Pourquoi les gays sont passés à droite* [Por qué los gays se pasaron a la derecha], “olvidó” incluir a Camus en su ensayo. “Veía a Camus como un marginalizado (...) hundido en su cruzada por una lengua francesa purgada de toda influencia suburbana y juvenil” –dijo en una entrevista quien alguna vez admiró al escritor por la forma en que describió sus memorias–. Hoy Camus sigue siendo un “marginal” en algunos sentidos, y su Parti de l’In-nocence (Partido de la I-nocencia) carece de cualquier relevancia, pero la imagen del “gran reemplazo” fue haciendo su trabajo de topo y ya opera abiertamente desde la superficie. Los “sin papeles” –“delincuentes que violaron la ley”– tendrían en su contra “en parte” a la policía, pero a su favor “el poder (mediático-político)”, dice Camus. De este modo, no es sorprendente que:

> una mujer con velo que habla mal nuestra lengua, que ignora todo de nuestra cultura y, algo más grave, desbordante de venganza y de animosidad, por no decir de odio, en relación con nuestra historia y de nuestra civilización, pueda afirmar sin dificultad [y a menudo con un tono poco amable], y en general así ocurre, sobre todo en un estudio de televisión, frente a un francés indígena apasionado por las iglesias románicas, por las delicadeces del vocabulario y la sintaxis, por Montaigne, Jean-Jacques Rousseau, el vino de Borgoña y Proust, y cuya familia vivió desde hace generaciones en el mismo valle de Vivarés o de Périgord, que siguió y sufrió todas las peripecias de nuestra historia: "Yo soy tan francesa como usted". Por no decir "más francesa", como creo haberlo escuchado en alguna ocasión (Camus, 2012: 18).

Aunque esta mujer tenga la ciudadanía francesa, dice Camus, esto no le quita ni un ápice al absurdo. Apelando a Charles de Gaulle, Camus sostiene que está bien que haya una Francia diversa –lo que le permitiría mantener su "vocación universal"–, pero a condición de que los diversos se mantengan como una pequeña minoría. "Si no, Francia dejaría de ser Francia", que es lo que estaría sucediendo. Ya alguna vez el líder de la ultraderecha Jean-Marie Le Pen se quejó de la cantidad de jugadores no blancos en la selección francesa de fútbol. Camus señala: "Nosotros somos ante todo un pueblo europeo de raza blanca, de cultura grecolatina y de religión cristiana. Y que no nos cuenten más historias".

Su "teoría" es más el nombre de sus obsesiones que un esfuerzo por precisar analíticamente un problema. "No es un concepto, es un fenómeno evidente, como la nariz delante de la cara", explicó en una ocasión. "Un pueblo estaba allí, estable, ocupando el mismo territorio desde hace 15 o 20 siglos. Y de golpe, muy rápidamente, en una o dos generaciones, uno o varios pueblos lo sustituyen, lo reemplazan, y ya no es más el mismo" (Albertini, 2015). Camus instituyó el título de "reemplacistas" para las "elites" que estarían fomentando, casi adrede, una "gran deculturación", enseñando el olvido y provocando el derrumbe de los sistemas de transmisión cultural. Apelando a unas analogías nada ingenuas, bautizó como Consejo Nacional de la Resistencia Europea –en clara resonancia de la resistencia francesa al nazismo– una de las organizaciones que contribuyó a crear. Pero él niega haber cambiado de postura, y en eso radica uno de los puntos centrales del éxito de las actuales

extremas derechas: “hablar claro”, abandonar lo “políticamente correcto” impuesto por unas elites *progres* que censuran los discursos sobre lo real. Y aquí Camus ensaya una continuidad entre el homosexual provocador de los años 70 y 80 y el racista igualmente provocador de los 2000.

“*Tricks* fue un intento de decir lo que no se podía decir, y el *Grand Remplacement* es lo mismo”, le dijo al periodista James McAuley, quien escribió una crónica sobre Camus en la revista *The Nation* (McAuley, 2019). “El racismo convirtió a Europa en un campo en ruinas; el antirracismo la está transformando en un tugurio ultraviolento”, suele repetir sabiendo dónde apuntar sus tiros. El “gran reemplazo” no tiene sustento pero, como sostiene McAuley, su fuerza reside precisamente en su vulgaridad y en su carácter de teoría de la conspiración pura y dura. “Camus viste un prejuicio público común y silvestre con alusiones literarias y referencias intelectuales que intentan presentar como arte sentimientos básicos e infundados”. Y todo esto incluso vende: Éric Zemmour propagó las ideas del gran reemplazo en dos libros recientes, *Le suicide français* [El suicidio francés] (2014) y *Destin français* [Destino francés] (2018). Ambos libros encabezaron las listas de *best sellers* en Francia durante semanas.

Alguna vez, ya hace mucho, Camus dijo que había demasiados judíos en la emisora estatal France Culture, lo que le generó acusaciones de antisemitismo que dañaron su reputación. Parecía resonar a lo lejos el caso Dreyfus. Hoy, intelectuales judíos conservadores como Alain Finkielkraut lo defienden, o al menos critican la “campaña” en su contra. El mundo cambió; los enemigos también. “La sustitución demográfica no es una teoría de conspiración”, dijo Finkielkraut. Pero suspiró cuando le preguntaron sobre la política actual de Camus y sus frecuentes alusiones al “genocidio por sustitución”: “Testimonia la ansiedad de la identidad francesa, pero es tan radical en sus propuestas que se ha vuelto totalmente inaudible” (*Ibidem*). Es cierto, como dice el periodista estadounidense, que en gran medida Camus piensa como un esteta y el gran reemplazo parte de un malestar estético. “Este es un mundo donde todo es falso, donde todo es la imitación de lo que las cosas deberían ser”, dice Camus. Para los reaccionarios, la historia constituye una suma de grandes reemplazos sobre un pasado idealizado y nostálgico. El consuelo, para el escritor francés, es que los reemplacistas van a ser devorados, algún día, por quienes, gracias a su ayuda, estarían reemplazando a los franceses.

Modulaciones del "gran reemplazo"

Brenton Tarrant, el hombre que en junio de 2019 mató a medio centenar de personas en dos mezquitas de Christchurch, Nueva Zelanda, también cree en la decadencia de Occidente y se inspiró sobre todo en el gran reemplazo. Como australiano "étnicamente europeo", pensó que debería pasar a la acción tras un viaje por Europa en el que tuvo una suerte de epifanía: allí cayó en la cuenta de que el Viejo Continente estaba siendo invadido por grupos poblacionales no blancos en una especie de colonización al revés. Y ancló su cruzada en un concepto forjado precisamente en Francia. De hecho, su manifiesto se tituló "El gran reemplazo" (Tarrant, 2019). No es casual que el terrorista de Nueva Zelanda estuviera obsesionado con las tasas de natalidad y los "diferenciales de fecundidad". De hecho, comienza su manifiesto de 80 páginas repitiendo: "Son las tasas de natalidad. Son las tasas de natalidad. Son las tasas de natalidad"… Allí sostuvo que su ataque tenía como finalidad "vengarse por la esclavitud de millones de europeos ocupados por los esclavistas islámicos" y escribió en sus armas los nombres de diferentes "defensores" de la cultura occidental.

Tarrant inscribió su ataque en el "gran reemplazo", que en boca de sus difusores es "un crimen contra la humanidad del siglo XXI". En su manifiesto declara haber transformado sus puntos de vista durante un viaje a Europa, especialmente a Francia, donde observó cómo un "ex-banquero, globalista y antiblanco" (en referencia a Emmanuel Macron) se imponía en las elecciones de 2017, mientras los franceses se volvían minoría en su propio país. "No importa a qué ciudad fueras; los invasores estaban ahí –escribe–. Los inmigrantes eran jóvenes, llenos de energía y con familias grandes y muchos niños". En su manifiesto, el joven australiano toma el punto de vista común entre grupos identitarios: dice no odiar a los musulmanes si ellos se quedan en sus tierras natales. Ni colonialismo ni inmigración. De hecho, detrás de la figura del "gran reemplazo" es fácil encontrar una pretendida lucha anticolonial de los "indígenas europeos" contra los "invasores", sobre todo árabes musulmanes.

Tarrant se declaró "ecofascista" o nacionalista verde, en lo que resuenan algunas ideas del Unabomber estadounidense Theodore Kaczynski y de los denominados grupos anarcoprimitivistas y anarcoidentitarios (otro tema que alimenta un futuro colapso: el calentamiento global). Si en el plano intelectual Tarrant

se reconoce influido por la analista conservadora afroamericana Candace Owens, en el plano de la acción su ídolo es el noruego Anders Breivik, quien en 2011 cometió una masacre en un campamento de jóvenes socialdemócratas noruegos, precisamente por considerarlos cómplices del “gran reemplazo”.

Breivik declaró en el juicio que había calculado cuánta gente necesitaba matar para ser leído –había escrito un manifiesto de 1500 páginas–. Pensó en una docena, pero terminó matando a setenta y siete. “Ocho años después de la masacre, el terrorista político noruego sigue siendo leído por el público que desea: en los foros de extrema derecha de Internet, el término ‘volverse Breivik’ significa compromiso total con la causa”, apunta en un artículo en *The New York Times* Åsne Seierstad, autora de una biografía de Breivik (Seierstad, 2019). El noruego y el australiano publicaron sus textos en la web justo antes de sus ataques. Pero mientras que el primero había planeado retransmitir su ataque en YouTube y finalmente no pudo hacerlo, el segundo logró replicar en vivo su “fiesta” por Facebook.

Si el “gran reemplazo” se inscribe en una antigua tradición, Camus le dio un nuevo ímpetu y el término amenaza con extenderse. Algunos que lo consideran parte de la teoría del complot, como Marine Le Pen, terminan haciendo referencias a él, y muchos europeos pueden “observar” el “gran reemplazo” cada vez que sienten que hay “muchos extranjeros” en sus ciudades. En internet ya existe un Observatorio del Gran Reemplazo organizado por grupos de extrema derecha, donde “confirman” su teoría hasta con información de las piscinas municipales. Tarrant no eligió el pueblo de Christchurch (Iglesia de Cristo) al azar. La ciudad nació como un proyecto de crear una comunidad cristiana anglicana, una nueva Jerusalén, en el siglo XIX, y una de las mezquitas atacadas había sido antes una iglesia. La idea del reemplazo adquiría ahí una materialidad y un simbolismo evidentes.

> El gran reemplazo es el nombre de un fenómeno que, creo, es el más importante de todos los que tienen lugar hoy en día, y quizá de la historia de Francia y de varios países europeos. Es un nombre como la Guerra de los Cien Años, la Revolución Francesa, la Gran Guerra, la Ocupación o la Resistencia. Bajo mi punto de vista, el Gran Reemplazo es lo más importante que ocurre en Francia desde hace 40 años, es decir, el cambio de pueblo y de civilización.

Con estas palabras se refirió Camus a su concepto-fetiche en una entrevista con el diario ABC (Nieto, 2019). Pero ahora debió desmarcarse de Tarrant: "Él ha usado el título de mi libro y lo ha contradicho totalmente, porque sus acciones son absolutamente contrarias a todo aquello que yo he podido escribir, decir o pensar desde hace 20 años. Soy totalmente no violento, hostil a todos los actos de violencia y al terrorismo".

Los etnonacionalistas suelen denunciar que la "elite reemplacista" se beneficia con el reemplazo: sea por la mano de obra barata o electoralmente, ya que sus partidos tendrían la mayoría de los votos de los no blancos, acusación habitual contra los demócratas en EE.UU. Y usan mucho internet. "¿Dónde recibió/investigó/desarrolló sus creencias?", se pregunta Tarrant a él mismo. "Internet, por supuesto. No encontrarás la verdad en ningún otro lugar". Pero esa verdad es bastante relativa: los demógrafos cuestionan la validez de estas "teorías". Las tasas de natalidad entre "blancos" y "no blancos" tienden a alinearse; todas las poblaciones del mundo se han mezclado varias veces desde la prehistoria; y, finalmente, la asimilación de los modos de vida y de consumo supuestamente "blanco-occidentales" por los migrantes "no blancos" es estadísticamente mucho más masiva que el supuesto fenómeno inverso, como la supuesta islamización de las sociedades "blancas".

Más allá de las cifras y las realidades sociológicas, el "gran reemplazo" –utilizado de manera más abierta o eufemística– recoge una serie de malestares en Occidente, en un momento en el que Europa vive su propia crisis de identidad, y les permite a los populismos de derecha profundizar la paranoia civilizacional que funciona como cantera de votos y mito movilizador.

¿Gays y fachos? ¿Por qué no?

¿Es puro azar que la figura de Camus se asociara al (sub)mundo gay? Es una obviedad que siempre hubo y habrá gays (y lesbianas) de derecha. Es sabido, por ejemplo, que había muchos "homosexuales ultraviriles" en las SA, las tropas de asalto del Partido Nacionalsocialista Alemán –incluso su comandante, Ernst Röhm–. Y sabemos que hay muchos conservadores gays, a menudo en el placard, y hubo *skinheads* gays que coquetearon con la extrema derecha en los años 80. Pero de lo que se trata aquí es de reflexionar sobre un fenómeno específico: cómo la

amenaza islámica –y el futuro “anticipado” en *Sumisión*– acerca a algunos votantes gays a la extrema derecha y, al mismo tiempo, cómo la extrema derecha utilizó la “causa gay” para potenciar y legitimar su cruzada islamófoba. A fin de cuentas: cómo una minoría (la homosexual) reacciona frente a otra (la musulmana), qué valores están en juego en las estrategias discursivas y qué se transformó respecto del mundo gay de los años 80. “¿Gays y fachos?, ¿por qué no?”, se pregunta Lestrade, referente de la comunidad homosexual que participó de la revista gay parisina *Têtu*, que en la década de 1990 tomó el relevo de la mítica *Gai Pied*. Escribe Lestrade:

> La novedad de los últimos diez años es que los vínculos entre la extrema derecha y los gays han cambiado de manera radical, a punto tal de crear otro malestar a partir de una realidad política muy inquietante. En efecto, asistimos al potenciamiento en Europa, desde el comienzo de la década de 2000, de una nueva forma de la extrema derecha que ha logrado el *tour de force* de ser al mismo tiempo xenófoba y progay (Lestrade, 2012: 19).

Una mujer lesbiana es una de las mayores referentes de Alternativa para Alemania (AfD, por sus siglas en alemán), el partido más a la derecha del espectro legal. Se trata de Alice Weidel, 40 años, doctora en Economía, quien vive en pareja con una mujer de origen srilanqués y tiene dos niños. Hace unos años, se transformó en líder de este partido fundado en 2013 para enfrentar el euro; en poco tiempo, AfD se convirtió en un partido antiinmigración. Esto, que podría parecer una contradicción, es solo el ejemplo más reciente de la creciente visibilización de figuras provenientes de las denominadas “minorías sexuales” en puestos dirigentes de partidos de extrema derecha. Holanda y Austria comenzaron este fenómeno: Pim Fortuyn, precursor de la extrema derecha renovada asesinado en 2002, era gay; escribió el libro *De islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament* [La islamización de nuestra cultura: la identidad holandesa como fundamento], dijo que el islam es una religión estúpida y cuando le reprocharon que no conocía bien a los árabes dijo: “claro que sí, hasta los he tenido en mi cama”. Este ex-marxista llegó a confesar sus visitas a los *dark rooms* de clubes gay de Rotterdam. Hoy el líder de los populistas de derecha holandeses –promotor de un programa de “desislamización”– es Geert Wilders, a quien muchos gays, como Lestrade,

consideran homosexual. En Austria, el líder de la extrema derecha y gobernador de Carintia, Jörg Haider, casado y padre de dos hijos, murió en un accidente de auto en 2008 tras salir de un bar gay al que solía concurrir. Pero el fenómeno no incumbe solo a estos dos países.

Hace algún tiempo, un medio francés se preguntaba si el Frente Nacional (FN) de Marine Le Pen se volvió realmente un partido gay-*friendly*. De hecho, la estrategia de desdiabolización y normalización de Le Pen –que no agrada al ala dura de los antiguos *fachos*– incluyó una apertura hacia los homosexuales. Es más, la segunda figura del partido hasta 2017, Florian Philippot, es abiertamente gay, al menos desde que un medio lo fotografiara paseando de la mano con otro hombre –luego abandonaría el FN para fundar Los Patriotas–. "Soy moderno y vivo en el siglo XXI", diría Philippot para zanjar el "incidente". Sébastien Chenu, fundador del GayLib, una organización gay conservadora, se sumó también al partido de extrema derecha como asesor y el "Mr Gay" francés Matthieu Chartraire se declaró en 2015 fan de Le Pen. Y la lista sigue: Julien Odoul pudo pasar de las fotos *sexis* en portadas de revistas gays a una candidatura por el FN. Aficionado a la extroversión, el británico Milo Yiannopoulos es –o era– una de las estrellas de la *Alt-Right* (derecha alternativa). Le encanta jugar el juego de "súper villano" en internet, durante años desde la página *Breitbart News*, regentada por Steve Bannon. Antifeminista, islamófobo y crítico de la corrección política, Yiannopoulos perdió apoyo entre círculos conservadores norteamericanos recién cuando su afán de extroversión lo llevó a bromear con la pedofilia. "Estoy agradecido con el Padre Michael. No daría tan buen sexo oral si no fuera por él", dijo en una oportunidad (Ahrens, 2017).

Todo ello lleva a preguntarnos por las transformaciones de las identidades LGBTI cuando cada vez más países legalizaron el matrimonio igualitario o al menos la unión civil y las sociedades desarrolladas rechazan crecientemente la homofobia (claro que perviven muchos países oficialmente homófobos, especialmente en África y Oriente Medio, y en Occidente la intolerancia está lejos de haber desaparecido). Lestrade pone algunas cuestiones sobre la mesa, entre ellas los debates sobre formas de vida más mercantilizadas. Para el escritor francés, los homosexuales se transformaron en una minoría privilegiada entre las otras minorías y la integración conlleva también "aburguesamiento". Pero sin duda la sigla LGBTI visibiliza al mismo tiempo que oculta, o al menos aplana la propia diversidad de las diversidades sexuales

y sus niveles de normalización social: no es lo mismo ser gay que lesbiana o transexual. Y lo mismo ocurre con las divergencias ideológicas en esta parte de la población. A diferencia de los homosexuales progresistas, quienes adhieren a la extrema derecha dicen no “politizar” su identidad sexual. Pero el temor al islam es uno de los elementos más significativos de estas transformaciones. Y la extrema derecha encontró que la denuncia de la homofobia (siempre de los musulmanes) puede serle redituable: la muestra más moderna, progresista y defensora de los valores republicanos occidentales, al tiempo que despliega un discurso racista y antiimigración. Si el futuro es visto como amenaza, la “islamización” es uno de los riesgos que compite con otros, como el calentamiento global u otros grandes reemplazos, como la difusión de los robots en el mercado laboral.

Ataviado con una gorra roja con la leyenda “Make the Netherlands Great Again”, Aad Stovtjesdijk argumenta que ya no se siente seguro en su propio país. “Cuando estás aquí (y eres extranjero) tienes que aceptar ciertos aspectos de nuestra cultura. Por ejemplo, yo soy gay. Tengo novio y ya no puedo caminar con mi novio por la calle agarrados de la mano. No puedo porque no me siento seguro. Y este es un país en el que solía sentirme seguro”, relata uno de los artículos de la prensa de 2017 sobre el fenómeno Wilders (Martínez, 2017).

El periodista francés Jean Stern, autor del libro *Mirage gay à Tel-Aviv* [*Espejismo gay en Tel Aviv*], reflexionó sobre este fenómeno y utiliza el término “homonacionalismo” para captar algunos cambios recientes (Stern, 2017). En una entrevista con el autor del presente capítulo, que tuvo lugar a mediados de ese mismo año, este fundador de la revista *Gai Pied* en los años 70 sostuvo que en el caso de los políticos homosexuales de extrema derecha su opción ideológica se nutre de dos fuentes:

> Por un lado, la islamofobia, el miedo a los extranjeros y la idea de que en las periferias de las grandes ciudades las mujeres, los “blancos” –los “verdaderos franceses”–, los judíos y los homosexuales son amenazados por hordas de árabes homófobos y fanáticos. Y por el otro, una mayor movilización por intereses patrimoniales que por el destino de los excluidos, pobres o inmigrantes.

El sociólogo argentino Ernesto Meccia, autor de *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*,

habla de la mutación de la homosexualidad (Meccia, 2011). En su lectura de las transformaciones, advierte una relación importante entre el incremento de la ciudadanía homosexual y su visibilización en los grandes espacios urbanos a través de diversos emprendimientos de mercado. Entre otros hitos, cabe recordar que en Argentina se creó la Cámara Argentina de Comercio Gay Lésbico y se puso en circulación una guía llamada BAGay, en la que puede verse una notoria infraestructura de servicios destinada a un público turístico gay de elevado nivel económico. Meccia refiere a un proceso multidimensional en el que no solamente los emprendimientos empresarios hacen visible la gaycidad, sino también muchos espacios políticos (de casi todos los colores). Este "acercamiento" a la homosexualidad comenzó a ser calificado –no sin ironía–como *pinkwashing*, para significar que la homosexualidad (que en su momento fue una causa estrictamente progresista) comienza a ser utilizada para "lavar la cara" de personas y organizaciones que no tienen ningún interés específico y sincero en ella, pero a quienes sirve para posicionarse en el rentable mercado simbólico de lo "políticamente correcto".[3]

Para Stern, el turismo gay en Tel Aviv es un caso emblemático de *pinkwashing* que da una clave de inteligibilidad de algunos cambios de la homosexualidad en la arena política europea. Esta ciudad israelí se volvió una marca del turismo gay gracias al apoyo estatal. Pero además de diversión –*sexo-sol-playa*–, el periodista francés identifica una batalla más amplia en la que Israel –hoy gobernado por la extrema derecha y fuertemente cuestionado en la escena internacional– encarnaría a Occidente en su batalla contra el mundo árabe-musulmán. Se trata de un caso muy exitoso de *pinkwashing* que contribuye a potenciar la imagen de democracia, progreso y modernidad que Israel busca proyectar frente al atraso de sus vecinos árabes, pero también frente a los retrocesos democráticos internos en la era Netanyahu-Lieberman. E incluso sirve a los efectos propagandísticos de un ejército que, mientras comete violaciones de derechos humanos contra los palestinos, en una clave colonial y segregacionista, es una de las fuerzas armadas más inclusivas del mundo hacia las minorías sexuales. Hay incluso cambios en la geopolítica del erotismo: las viejas rutas sexuales en busca de "orientalismo" sexual, otrora dirigidas hacia Marruecos y otros destinos árabes, hoy más riesgosos por el auge islamista, se

3 Entrevista con el autor, 6/2017.

reencauzaron hacia Tel Aviv (Stern, 2017). Pero lo que muestra Stern es que este “espejismo” fue producto de una política de Estado –tanto del nacional como del local de Tel Aviv–, con mucho dinero invertido en marketing,[4] sin olvidar los viajes de diversos referentes LGBTI invitados para diversos eventos. Sin duda, no hay efectos mecánicos ni determinismos, pero en muchos casos, ese turismo no solo legitima facetas de la política israelí frente a los palestinos, sino que además termina por fortalecer imaginarios políticos xenófobos.

Contra un futuro islamizado

Alexander Tassis, presidente de Alternativa Homosexual, la agrupación gay de AfD, explica su posición en una entrevista con el diario *El Español*: “Nosotros no nos identificamos con el movimiento LGBT izquierdista, tenemos un punto de vista político de las cosas nacional-conservador siendo homosexuales” (Martínez Mas, 2017). Tassis retoma los temores al “reemplazo” y critica al resto de los partidos políticos, acusándolos de participar en la “islamización de Europa”: “Es obvio que todos los partidos en Alemania tienen una agenda islamizadora. Los partidos están engañando a sus electores y nosotros los invitamos a despertarse”.

Claro, no toda la extrema derecha se convirtió a las nuevas sensibilidades ni la mayoría de los gays y lesbianas se pasaron a la derecha, pero los desplazamientos son visibles. “Hay algunos miembros del partido que se han expresado en contra de la homosexualidad, pero han sido obligados a pagar una multa o fueron expulsados. La homosexualidad no es un problema en AfD”, señala con naturalidad Jana Schneider, lesbiana y dirigente de los Jóvenes Alternativos, la agrupación juvenil del partido. Y agrega: “Los homosexuales de toda Europa tienen que darse cuenta de que el islam político es un peligro para ellos y sus derechos”. En Suiza, en el famoso referéndum sobre la prohibición de los minaretes de las mezquitas a fines de 2009 (en el que triunfó el “Sí”), resulta también interesante: Thomas Fuchs, vocero de la Unión Democrática de Centro (UDC, uno de los partidos ubicados más a la derecha en Suiza), señalaba: “El debate sobre los

4 En ocasión de Eurovisión, especialmente tras el triunfo de la cantante Netta Barzilai, también fue explotada esta faceta gay-*friendly* de Israel e incluso se colocó publicidad en la red Grindr.

minaretes fue revelador. Muchos gays tradicionalmente ubicados en la izquierda votaron contra los minaretes a causa de la homofobia de muchos Estados musulmanes" (Lestrade, 2012:25).

Recientemente, el portal argentino Sentido G se preguntaba: "¿Por qué algunos gays se han pasado a la ultraderecha?" y recordaba un discurso de Barack Obama en el que señaló que el racismo y la homofobia provienen de la misma mentalidad. El joven británico activista y columnista gay y de izquierda Owen Jones reaccionó en la misma línea, buscando reconectar diversidad sexual y política progresista. No se trata de negar la homofobia en el mundo musulmán, sino de evitar las amalgamas constructoras de racismo y las posiciones anticosmopolitas. Pero la "solidaridad de minorías" no funciona de manera automática y hoy, más bien, la dinámica va en sentido contrario. La revista suiza gay *360°* lo hizo explícito señalando que "Marine Le Pen juega la carta de los gays contra los musulmanes". Y en Francia hoy, además de lo gay, el laicismo es otra de las cartas. Lo que alguna vez fue una lucha contra el Estado, la Iglesia y los militares (*los de arriba*), hoy se convierte en una bandera del Estado y parte de la elite contra una parte de la población (*los de abajo*) (Aeschimann, 2015). Clémence Garrot y Oury Goldman hablan de una combinación del "choque de civilizaciones" con el "choque de sexualidades" (Lestrade, 2012: 44).

Sin duda, la persecución a los homosexuales en el mundo islámico es una realidad incuestionable que no hay que tapar con argumentos poscoloniales o progresistas bobos.[5] No obstante –como anota Lestrade– resulta interesante constatar el escasísimo espacio que, en los mismos medios que "denuncian" la homofobia islámica –en el mundo árabe o en las *banlieues* parisinas– casi no hay lugar para las experiencias positivas de lucha de los colectivos LGBTI de esos países y lugares. Uno de quienes sí llegó a los medios, un bloguero gay egipcio, "abiertamente homosexual", señalaba: "Veo una nueva generación que se acepta a sí misma [como homosexual] mucho más rápido

5 Habría que añadir que entre los países más homófobos del mundo están los del África subsahariana, donde la persecución de la homosexualidad no se justifica en razones religiosas sino culturales y hasta "anticoloniales" (contra un Occidente que "trajo" ese tipo de degeneraciones). Para el caso de Camerún, puede verse un debate en televisión en el que uno de los participantes señalaba: "Sociológica, jurídica y antropológicamente, los cameruneses somos muy homófobos, no queremos a los homosexuales y punto". "Homosexualité au Cameroun Clash entre Me Alice Nkom et Sismondi Barlev Bidjocka sur VoxAfrica tv". En YouTube, 16/6/2012, www.youtube.com/watch?v=gaatzfvt1ao.

que nuestros mayores”. Incluso, señala Lestrade, esta invisibilización se da en los propios medios gays occidentales.

***

La filósofa española Marina Garcés, autora de *Nueva ilustración radical*, habla de una “parálisis de la imaginación” (Garcés, 2017). La consecuencia es que todo presente sea experimentado como un orden precario y que toda idea de futuro se conjugue en pasado. Y es entonces cuando se imponen la retroutopías y el catastrofismo. El presente es solo una tabla de salvación, al alcance de cada vez menos gente. Y el futuro es percibido como una amenaza. En el caso de los hombres blancos heterosexuales, hay un pasado “dorado” al cual querer retornar. En el caso de los homosexuales –al menos los europeos–, ¿parecen atrapados entre un pasado opresivo y un futuro peor? Solo el presente sería defendible. Y esta defensa presentista de lo ya conquistado llevaría a algunos a “pactar con el diablo”. “Estamos frente a un cambio sin precedentes: los años 2000 son testigos de una instrumentalización de la causa LGBTI contra otras minorías. Los gays contra los árabes y los negros. Es la primera vez que eso ocurre en la historia gay”, escribe Lestrade sin ocultar su amargura (Lestrade, 2012: 59).

El “gran reemplazo” puede ser visto como reemplazo de población, pero al mismo tiempo sería un “reemplazo” de valores. Y en esta imagen de futuro residen muchos de los cambios actuales en el escenario político global. Por eso, la lucha por la democracia es hoy la lucha por construir nuevas imágenes de futuro; quizás “utopías realistas” que no ofrezcan paraísos futuros, pero tampoco nos condenen a un presente en el que cualquier alternativa quede proscripta en nombre de un aplastante “realismo capitalista” (Fisher, 2016), en el que los temores al declive de la civilización constituyen no solo material para buenas series, sino el combustible para populistas de derecha que, en clave de *fakepolítica*, se proponen salvarnos de la distopía con su propia distopía.

Bibliografía

AESCHIMANN, ERIC (2015). Les idéaux républicains sont devenus des armes de discrimination et de mépris. Entrevista a Jacques Rancière. *Le Nouvel Observateur,* 4 de abril.

ALBERTINI, DOMINIQUE (2015). Le 'grand remplacement', totem extrême. *Libération*, 13 de octubre.

CAMUS, RENAUD (2012). *Le Grand Remplacement (suivi de Discours d'Orange).* Edición del autor.

FISHER, MARK (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

GARCÉS, MARINA (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.

LESTRADE, DIDIER (2012). *Pourquoi les gays sont passés à droite.* Paris: Seuil.

STERN, JEAN (2017). *Mirage gay à Tel Aviv*. Paris: Les éditions Libertalia.

MARTÍNEZ MAS, SALVADOR (2017). Los gais de ultraderecha no solo existen, dirigen el partido. *El Español*, 26 de abril.

MCAULEY, JAMES (2019). How Gay Icon Renaud Camus Became the Ideologue of White Supremacy. *The Nation*, 17 de junio.

MECCIA, ERNESTO (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad.* Buenos Aires: Gran Aldea.

SEIERSTAD, ASNE (2019). The Anatomy of White Terror. *The New York Times*, 18 de marzo.

TARRAN, BRENTON (2019). Brenton Tarrant Manifesto: The 'Great Replacement' Rant. *Heavy*, marzo.

Vara, Ana María (2019). Discusiones y discursos: América Latina y el después de la protesta socio-ambiental. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 236-261.

RESUMEN

Discutimos la idea de que en América Latina esté llegando a su fin el ciclo de protesta socio-ambiental que inició a fines de los años noventa. Nos detenemos en aspectos discursivos, como la recirculación de un discurso antiimperialista y latinoamericanista (constituido como marco maestro de acción colectiva en las protestas), cuyos ecos también se encontraron en conceptualizaciones propuestas por cientistas sociales de la región: "extractivismo", "neoextractivismo", "consenso de los commodities". Con vistas al pasado inmediato, discutimos el uso de dichas nociones en las críticas a los gobiernos progresistas de la llamada *pink tide*, el cual pudo haber tenido el efecto paradójico de contribuir a la llegada de nuevos gobiernos neoliberales y represivos. Con vistas al futuro, planteamos nuestra preocupación por la reaparición, en particular en la retórica de organismos internacionales, de la noción de "resiliencia", que parece invitar a la aceptación pasiva de situaciones intolerables en momentos en que las protestas parecen estar menguando.

Palabras clave: *movimientos sociales, ciclo de protesta, marco maestro de acción colectiva, neoextractivismo, resiliencia.*

ABSTRACT

We discussed the idea that the cycle of socio-environmental protest that began in the late 1990s is coming to an end in Latin America. We focus on discursive aspects, such as the recirculation of an anti-imperialist and Latin Americanist discourse (constituted as a master framework for collective action in the protests), whose echoes were also found in conceptualizations proposed by social scientists in the region: "(neo)extractivism", "commodity consensus". With a view to the immediate past, we discussed the use of such notions in the criticism of progressive governments of the so-called pink tide, which may have had the paradoxical effect of contributing to the arrival of new neoliberal and repressive governments. Looking to the future, we are concerned about the reappearance, particularly in the rhetoric of international bodies, of the notion of "resilience", which seems to invite the passive acceptance of intolerable situations at a time when protests seem to be waning.

Key words: *social movements, cycle of protest, master frame, neoextractivism, resilience.*

Discusiones y discursos: América Latina y el después de la protesta socio-ambiental

Ana María Vara[1]

Introducción

América Latina parece estar atravesando la etapa de cierre de un ciclo de protesta socio-ambiental, vinculado a la resistencia de las poblaciones ante distintos emprendimientos científico-tecnológicos que involucran la explotación intensiva de recursos naturales, iniciado a fines de la década del noventa (Vara, 2012). En estos veinte años, los latinoamericanos han manifestado su oposición a los transgénicos, a los biocombustibles, a las fumigaciones, a distintas industrias (química, petroquímica, nuclear, producción de pasta de celulosa y papel), a todo tipo de instalaciones (depósitos de basura, tendidos eléctricos y de gas, antenas de telefonía), a distintos tipos de minería (a cielo abierto, de uranio, de litio), a la explotación petrolera y gasífera, a represas hidroeléctricas. Las protestas, en muchos casos, han alcanzado una magnitud que dio origen a controversias técnico-ambientales en el sentido de Nelkin (1971, 1974, 1979) y Bauer (1995, 2015), es decir, situaciones en que la resistencia a un proyecto o una tecnología deriva en la constitución de discusiones públicas de gran impacto, que pueden afectar los planes originales de sus promotores.

Una de las fuerzas que indujo el ciclo de protesta en la región es el aumento de la demanda mundial de recursos naturales, debido a la globalización y al crecimiento de varias economías, en particular aunque no solamente, las de China e India, donde vastos sectores de la población se incorporaron al consumo. Esta situación multiplicó los requerimientos de alimentos, fibras,

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín.

minerales y energía, induciendo la creación de nuevos proyectos de explotación de recursos, así como la reapertura o ampliación de otros existentes o discontinuados, dado que las nuevas medidas de eficiencia energética y reciclado de materiales no alcanzan a compensar el aumento de la demanda.

Otro elemento que contribuyó al surgimiento del ciclo de protesta socioambiental en América Latina es que una buena parte de los proyectos vinculados a la explotación de recursos naturales estaban a cargo de empresas transnacionales y apoyados por organismos multilaterales como el Banco Mundial, instituciones desprestigiadas en la región por su asociación con el proceso de ajuste, privatizaciones y desregulación que se impuso en la década del noventa, y cuyas huellas perduraron en gran medida en el modo como quedaron estructurados sectores fundamentales de la economía latinoamericana y del mundo, con una extraordinaria concentración en que un puñado de empresas controla cada rubro fundamental de la economía (ETC, 2008), una tendencia que se profundizó en la última década. Como explica De Moraes (2011: 27), desde los noventa, "los sectores clave de la economía mundial y regional –telecomunicaciones, energía, agua, petróleo, gas natural, bancos, agricultura, siderurgia y medicamentos– son dominados por las transnacionales".

Más importante aún, como subraya este autor, debido a los cambios en la legislación promovidos por esos organismos multilaterales en América Latina, que incluyeron normativas de promoción de determinadas actividades (ejemplos clave son minería y forestación) a la vez que descentralización de las funciones de los gobiernos nacionales, las actividades de las empresas transnacionales quedaron en gran medida fuera del alcance de la regulación nacional. Esta situación implicó un desafío para los gobiernos de la región, especialmente para los de orientación progresista del Cono Sur –la llamada *pink tide* (Chse-Dunn y Morosini, 2013)– que en gran parte habían cimentado su ascenso en alianza con movimientos sociales de amplia base popular y que, al llegar al gobierno, se encontraron frente a la necesidad de volver a poner en marcha las economías desindustrializadas e incorporadas al proyecto de globalización neoliberal en las décadas previas.

Pero las controversias técnico-ambientales no resultan solo de la amenaza. Estos proyectos encontraron en las poblaciones locales una resistencia poderosa y organizada, debido a su capacidad de movilización y de construir redes de protesta

nacionales y trasnancionales, compartiendo información y recursos para identificar y aprovechar las oportunidades políticas. En el aspecto discursivo, además de los enmarcados ambientales más o menos clásicos descriptos en la bibliografía internacional (Dryzek, 2005), las protestas compartieron en buena medida un enmarcado regional, que denunciaba la "depredación", el "despojo", el "saqueo", la "expoliación" de bienes compartidos, por parte de actores extranjeros. Entre otras formulaciones que se escucharon, pueden citarse consignas como "No al saqueo contaminante", "El agua vale más que el oro", "El Huaracocha no se vende, se defiende", "Nos venden espejitos de colores", "Vienen por el oro", "República sojera".

En esas voces resonaban los ecos de un discurso que supone una manera de entender la historia de América Latina que resulta de una larga elaboración a lo largo del siglo XX, con fuertes componentes antiimperialistas y un sentido latinoamericanista. También, con una conciencia de la fragilidad de la naturaleza y de su vinculación con la supervivencia de los seres humanos, que evidencia una sensibilidad ambientalista *avant la lettre*.

En este sentido, vamos a detenernos en este trabajo en el análisis de la presencia de este discurso, constituido como marco maestro de acción colectiva, en el ciclo de protesta socio-ambiental que atravesó la región, y su ambivalente relación con marcos teóricos desarrollados por cientistas sociales e intelectuales latinoamericanos en estos mismos años; en particular, las nociones de "extractivismo", "neoextractivsmo" y "consenso de los *commodities*". En la medida en que esos marcos teóricos formaron parte de las críticas al accionar de los gobiernos progresistas en la región, es razonable sostener que pudieron jugar un papel en su debilitamiento, con el resultado de contribuir a abrir las puertas a los nuevos gobiernos neoliberales y autoritarios que comenzaron a dominar varios países de la región a partir de 2015. Nos referimos especialmente a los gobiernos de Mauricio Macri en la Argentina, y de Michel Temer y Jair Bolsonaro en Brasil.

Esos marcos teóricos habrían tenido un efecto paradójico, en tanto esos gobiernos neoliberales representan una nueva restauración conservadora en la región, que propone un modelo económico y social basado en las actividades primarias orientadas a la exportación y que exhibe, como en sus versiones previas (las dictaduras de los setenta-ochenta y los gobiernos neoliberales de los noventa), tintes oligárquicos y represivos.

El análisis de la recirculación de ese discurso en el ciclo de protesta socio-ambiental, su eco en ciertos marcos teóricos, y su uso como crítica por izquierda a los gobiernos progresistas de la región contribuyendo a resultados paradójicos apunta al pasado inmediato y tomará buena parte de este trabajo. Sobre el final, sin embargo, avanzaremos sobre un aspecto del presente y del futuro inmediato. Nos referiremos brevemente a otra formulación problemática, que en esta coyuntura de rápido deterioro económico y social debido a los nuevos gobiernos neoliberales tiene una renovada circulación: la noción de "resiliencia", propuesta en particular por organismos internacionales, que podría funcionar como una invitación a la aceptación y la resignación, jugando coincidentemente en el cierre del ciclo de protesta socioambiental y con la desmovilización promovida por la estigmatización de los partidos progresistas y de izquierda, y los repetidos conatos de represión de la protesta social.

La resistencia en la sociedad del riesgo

Una primera vertiente teórica para comprender el ciclo de protesta socioambiental en América Latina es la que estudia la oposición a proyectos de base científico-tecnológica, muchas veces ridiculizada a partir del término "ludismo", un calificativo que se apoya en una argumentación implícita, que supone que todas las tecnologías están vinculadas al "progreso" y son intrínsecamente racionales, buenas e imparables. Sin embargo, ni siquiera en relación con el movimiento donde se origina el nombre puede hablarse de un rechazo a la novedad por sí misma, sino a su impacto radical en el mercado laboral, a los medios de vida de sectores organizados, que tomaron conciencia y fueron capaces de responder. Ese movimiento mostró que la incorporación de tecnologías puede contestarse, que las trayectorias no son lineales y obligatorias –aunque la historia no haya terminado así para los seguidores de King Ludd (Randall, 1995)–.

En este sentido, consideramos fundamental la noción de "resistencia a las tecnologías", de Martin Bauer, que apunta al derecho de las poblaciones afectadas por la introducción o modificación en el uso de una tecnología, a ser escuchadas en sus preocupaciones y reclamos, y a determinar qué actores sociales responderán ante qué actores por las consecuencias de esa adopción. Bauer explica que, dado que las diversas tecnologías

a la vez crean y limitan ciertas oportunidades, es inevitable que las mismas, eventualmente, se encuentren ante la posibilidad de ser contestadas y, en consecuencia, sus promotores deban legitimarlas en el ámbito público. De este modo, Bauer sostiene explícitamente que en las sociedades democráticas "El control de la tecnología por aquellos que resultan afectados por ella es entonces una agenda deseable" (Bauer, 1995: 1).

La historia del siglo XX muestra que, efectivamente, en muchos casos los grupos sociales afectados lograron hacer valer sus demandas y modificaron el curso de desarrollo y adopción de ciertas tecnologías. En este sentido, la noción de "controversia" fue introducida en los tempranos setenta –en coincidencia con los inicios del ambientalismo– para dar cuenta de procesos sociales en que actores no expertos cuestionaron y afectaron con sus acciones públicas la decisión de actores expertos en relación con la construcción de instalaciones, la incorporación de tecnologías que implican riesgos de salud o ambientales, la aplicación de normativas técnicas que suponen avanzar sobre valores tradicionales o sobre la libertad de elección de los ciudadanos. En estos casos, típicamente, hay actores que promueven el proyecto y actores que lo administran, y la controversia se suscita debido a las diferentes perspectivas sobre el problema, como describió Nelkin en trabajos tempranos (1971, 1974, 1979).

Otra vertiente teórica para comprender el momento que está atravesando América Latina en relación con la introducción de tecnologías y el ambiente es el de "sociedad del riesgo", desarrollado por Ulrich Beck, que captura el dilema de las sociedades industrializadas. La ciencia y la tecnología tienen impactos positivos y negativos: multiplican el trigo, pero también el veneno. Como resultado, vivimos en una suerte de vaivén, de ambivalencia: los problemas se derivan de los triunfos. Esto plantea la obra clave de Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Su primer párrafo resume la tesis central del libro:

> En la modernidad avanzada, la producción social de riqueza es sistemáticamente acompañada de la producción social de riesgos. Como consecuencia, los problemas y conflictos relacionados con la distribución en una sociedad de escasez se superponen con los problemas y conflictos que surgen de la producción, definición y distribución de los riesgos producidos por la tecno-ciencia (Beck, 1992: 19).

Los bienes y los males se producen de manera simultánea, inevitablemente unidos unos y otros. La tecnología da y la tecnología quita: eso es la sociedad del riesgo. Una sociedad que, por lo tanto, está condenada a la deliberación constante, a ponderar beneficios y riesgos de cada avance: una modernidad "reflexiva", otro concepto clave en Beck, que comparte con autores como Anthony Giddens. Como explican Lash y Wynne (1992: 3), la periodización tácita de Beck supone tres etapas: pre-modernidad, modernidad simple y modernidad reflexiva. Y, si bien Beck asocia la sociedad industrial con la modernidad simple, también es cierto que la modernidad reflexiva sigue siendo industrial. "Y eso se debe a que es fundamentalmente la industria, en conjunción con la ciencia, que está involucrada en la creación de los riesgos de la sociedad del riesgo" (Lash y Wynne, 1992: 3). Podríamos acotar aquí que la transición digital que estamos atravesando no modifica la situación, en la medida en que, además de sumar los nuevos riesgos de la sociedad de la vigilancia y el control, sigue multiplicando los viejos: el mundo virtual se apoya en la muy real necesidad de minería (tierras raras, litio), de energía, y de sitios de reciclado y basurales (alimentados por la obsolescencia programada).

Ahora bien, no se trata de que nos enfrentemos a una mera proliferación de los riesgos, ni a que sean de mayor alcance o magnitud que en otras épocas: las catástrofes naturales (terremotos, eventos meteorológicos extremos, caída de cometas y meteoritos, entre otros) fueron ubicuas en la premodernidad y no puede negarse que su potencial devastador persiste. La dinámica de la que habla Beck no trata ya de esas viejas fuerzas ciegas sino de su conjunción con fuerzas humanas, junto a otras nuevas, de total factura humana: fuerzas que *ven* y *prevén*. O, mejor dicho: fuerzas que pretenden muchas veces poder *preverlo todo*, y en base a las cuales decidimos hoy sobre materias que seguirán teniendo impacto mañana. Se trata de que en el futuro deberemos enfrentarnos a riesgos derivados de decisiones que tomamos hoy. Para despejar todas las dudas, Beck precisaría su noción clave de riesgo en *La sociedad del riesgo* mundial, sosteniendo que la sociedad del riesgo "no consiste tanto en asumir que en el futuro tendremos que vivir en un mundo lleno de riesgos inexistentes hasta hoy, como en asumir que tendremos que vivir en un mundo que deberá decidir su futuro en unas condiciones de inseguridad que él mismo habrá producido y fabricado" (Beck, 2008a: 24-25).

En la segunda parte de la cita está lo esencial: el énfasis en nuestra capacidad de decidir y de hacer. El riesgo es la alarma: no la catástrofe, sino la "*anticipación* de la catástrofe", como resultaría en la formulación más acabada (Beck, 2008b: 11, destacado en el original). El riesgo nos impulsa a actuar y, por lo tanto, nos cambia. Por vía de la reflexión y ante la inminencia del daño, el riesgo representa una fuerza potencialmente transformadora. Nos sentimos urgidos, compelidos a intervenir. El riesgo así entendido nos convierte necesariamente en actores políticos, ya que por definición trasciende las soluciones individuales y las soluciones técnicas, y por lo tanto está directamente relacionado con la resistencia y la protesta social.

La política (y los discursos) en la calle

La cuestión política de la resistencia a las tecnologías en el marco de la sociedad del riesgo nos pone frente a otra vertiente teórica relevante para comprender el presente en América Latina: el estudio de los movimientos sociales y la política contenciosa, metafóricamente descripta como "la política en las calles". En particular, es importante la coincidencia de protestas en relación con la defensa del ambiente (aunque no únicamente, como muestra la más reciente "marea verde" de la lucha por la legalización del aborto, además del movimiento LGBT). En este sentido, es que retomamos la noción de "ciclo de protesta".

En el estudio de los movimientos sociales, se ha señalado que la agitación social puede darse en ciertos momentos, en los que se observan numerosos casos de protesta que surgen y se retiran de manera aproximadamente sincrónica. En un trabajo clásico, Tarrow (1993: 285-287) define ciclo de protesta como "una ola creciente y decreciente de acciones colectivas y reacciones a las mismas cuyas frecuencia, intensidad y formas aumentan y luego declinan de manera cronológicamente aproximada". En su análisis, esos ciclos tienen características distintivas, entre las que se cuentan una exacerbación de los conflictos en diferentes escenarios; una difusión geográfica y sectorial con núcleos fuertes desde donde la conflictividad se irradia a grupos habitualmente menos rebeldes; el surgimiento o consolidación de organizaciones de movimientos sociales, es decir, actores que tienen poco interés en que el conflicto desaparezca y que son capaces de generar estructuras institucionales más

o menos formales para continuar la protesta; la ampliación del repertorio de medios de protesta. Un último aspecto, sobre el que volveremos, es que en los ciclos de protesta se produce el desarrollo o modificación de marcos interpretativos.

En relación con los aspectos discursivos del estudio de los movimientos sociales y la política contenciosa, autores como Snow *et al.* (1986: 464), citando a Erving Goffman, definen la noción de *framing* como "'esquemas interpretativos' que permiten a los individuos 'localizar, percibir, identificar y dar nombre' a sucesos de su vida local o del mundo". Estos marcos interpretativos compartidos o marcos de acción colectiva son fundamentales para que los integrantes de los movimientos sociales puedan responder de manera conjunta a los cambios que amenazan su modo de vida. Estos autores también sostienen que algunos discursos elaborados en un ciclo de protesta pueden ser utilizados en momentos sucesivos, debido a que algunos movimientos "funcionan como progenitores de marcos interpretativos maestros que proveen un anclaje ideacional e interpretativo para movimientos posteriores en el ciclo de protesta" (Snow *et al*., 1986: 477).

Hemos descripto el "contradiscurso neocolonial de los recursos naturales" como un discurso que resulta un marco de acción colectiva, surgido en América Latina durante las primeras décadas del siglo XX, asociado con un ciclo de protesta motivado por las transformaciones económicas vinculadas a la inserción de la región al mercado mundial, en momentos en que la mayoría de estos países pasaba de la influencia británica a la norteamericana. El mismo tuvo origen en las ciudades transformadas por cambios tecnológicos, demográficos, sociales y culturales; y estuvo vinculado a los movimientos de izquierda –anarquismo, socialismo, comunismo–.

El contradiscurso neocolonial de los recursos naturales está conformado por una matriz narrativa que asocia cuatro elementos: un recurso natural presentado como un bien de gran valor, un grupo social explotado, un explotador extranjero, y un cómplice local. La historia que vincula a estos actores es de usufructo hasta la extenuación, tanto de los recursos naturales como de los recursos humanos: por lo tanto, no prevé otra salida que la rebelión, que a su vez puede ser reprimida de manera sangrienta. La metáfora de la sangre que a veces aparece en su evocación puede cumplir dos funciones: vincular la explotación del recurso natural a la explotación de las poblaciones; y aludir a la represión.

Hemos elegido la denominación "contradiscurso" porque es esencialmente antihegemónico, en la medida en que pone en duda la independencia de las naciones latinoamericanas frente a las fuerzas económicas y políticas europeas y norteamericanas. Y le adosamos el calificativo de "neocolonial" –podría haber sido, de modo semejante, "antiimperialista"– porque este discurso pone un énfasis especial en comparar el período colonial con el posterior a la independencia, señalando la continuidad de la explotación por parte de actores dominantes extranjeros, en lugar de las presunta independencia.

De este modo, este contradiscurso en sus inicios a comienzo del siglo XX se erige como un cuestionamiento fuerte de los discursos hegemónicos de unidad y progreso de las nuevas naciones, a cien años de su existencia independiente. Al afianzarse e integrarse más ampliamente a la cultura, se constituye en una manera alternativa de contar la historia latinoamericana, como marcada por sucesivos episodios de despojo por parte de fuerzas de los países centrales, primero coloniales y luego neocoloniales. El mismo tiene un alcance latinoamericano, ya que puede constatarse su presencia en diversos países de la región en torno a la década del treinta, tanto en relación con la producción de obras que lo muestran como en operaciones de lectura que vinculan esas obras; y tiene una orientación latinoamericanista, ya que hermana a estos países en un mismo colectivo explotado, sufriente y en estado de potencial rebelión (Vara, 2013a).

En tanto llegó a constituirse como marco interpretativo maestro, trascendiendo el ciclo de protesta en que originalmente surgió, el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales ha tenido reapariciones periódicas en ciclos de protesta e insurgencia en la región, a lo largo del siglo XX. Consideramos que una reaparición clave en el ciclo de protesta de los sesenta-setenta, en que este contradiscurso ganó extraordinaria explicitud y circulación, es el libro del escritor uruguayo Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, publicado en 1971, que puede considerarse un texto emblema de este discurso así como, más ampliamente, de la discursividad antiimperialista en la región (Vara, 2015).

Para completar el marco teórico, y dado que nos proponemos contrastar un marco maestro de acción colectiva con marcos teóricos de las ciencias sociales para mostrar que comparten la misma matriz narrativo-argumentativa, nos apoyaremos en la

búsqueda de elementos discursivos comunes en relación con actores, motivos, líneas narrativo-argumentativas que los vinculan, atribución de responsabilidad y consecuencias. En este sentido, es clave la noción de "discurso" que propone Dryzek (2005), ya que pone en un mismo plano categorías nativas y marcos teóricos, permitiéndonos de este modo establecer un arco que vincula un marco maestro de acción colectiva –que asociamos previamente, como ya dijimos, con el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales descripto en Vara (2013a; 2013b)–; y las recientes teorizaciones en torno al "extractivismo" y "neoextractivismo", como veremos en la siguiente sección.

En efecto, Dryzek (2005: 9) sostiene que un discurso es una "manera compartida de comprender el mundo" que se manifiesta en el lenguaje y que permite a quienes lo utilizan vincular información suelta en relatos coherentes. Más centralmente para nuestro propósito, sostiene este autor: "Los discursos construyen sentidos y relaciones, ayudando a definir el *sentido común* y el *conocimiento legítimo*" (*Ibidem*, el destacado es nuestro). Es decir, que un mismo discurso puede subyacer en categorías nativas, como es un marco maestro de acción colectiva, y categorías expertas, como es un marco teórico; compartiendo ambos, entonces, una misma configuración que supone "una manera compartida de comprender el mundo".

De la calle al escritorio

Puede decirse que la bibliografía sobre movimientos sociales y política contenciosa es poco pródiga en el análisis de los fenómenos culturales asociados con la protesta social. En la evaluación de Snow y Benford (1992: 135-136): "Aunque referencias a significados, creencias, valores y la noción más general de ideología han sido prevalentes históricamente en la literatura sobre los movimientos sociales, el tratamiento de estos conceptos, en general, ha sido insatisfactorio". Sin embargo, en los últimos años ha crecido el interés por estos aspectos, como señala Johnston (2002).

En relación con el estudio de los movimientos sociales en América Latina, creemos que el análisis del contradiscurso neocolonial de los recursos naturales puede ser relevante, en la medida en que se trata de un marco de acción colectiva que ha devenido marco maestro, reapareciendo en sucesivos ciclos de

protesta a lo largo de toda América Latina. Este discurso cumple con las tareas núcleo de los marcos de acción colectiva en cuanto al encuadre de los fenómenos: diagnosticar, pronosticar y motivar (Benford y Snow, 2000: 615-618).

En cuanto a las tareas diagnósticas, este contradiscurso describe una situación de apropiación de los recursos locales por actores extranjeros, con complicidad de los actores locales, generalmente asociados con autoridades nacionales. A los primeros se les atribuye la codicia como motivación fundamental, y sus acciones suelen ser descriptas como "explotación", "robo", "saqueo", "expolio", "depredación", que suelen ser acompañados de actos violentos. A los segundos se les atribuye también la codicia pero en un sentido derivado, en la medida en que se predica de los mismos que "venden" o "entregan" el patrimonio local.

Dos son las víctimas de estas acciones: un recurso natural y un sector social, legítimo dueño del recurso, que se ve privado del mismo o explotado como fuerza de trabajo casi esclavo. En relación con este punto, este contradiscurso presenta un componente que suele repetirse en los marcos de acción colectiva de las movilizaciones: puede considerarse un encuadre de injusticia, "*injustice frame*", similar a los caracterizados tempranamente por Gamson (1992) como narrativas interpretativas que suelen preceder a los actos de desobediencia, protesta o rebelión, de parte de actores que definen las acciones de las autoridades como injustas. Como confirman Benford y Snow (2000: 615), "los marcos de injusticia parecen ser bastante ubicuos en los movimientos que reclaman algún tipo de cambio político y/o económico". Asimismo, este contradiscurso atribuye culpas bien precisas a ciertos actores; notablemente, los extranjeros y los cómplices locales.

En cuanto a la prognosis, este marco maestro de acción colectiva prevé que, libradas a su arbitrio, las fuerzas extranjeras no van a detener su accionar: si no se las rechaza, tanto el recurso natural como las poblaciones afectadas resultarán diezmados. Por otra parte, ese pronóstico de agotamiento está en relación con la tercera tarea, motivacional, de los marcos interpretativos, en la medida en que el señalamiento de tal futuro es la razón que incita a la protesta y la rebelión.

Asimismo, este marco maestro propone un diagnóstico marcado, como quiere Benford (1993: 414) para los marcos de protesta, de elementos de "severidad, urgencia, eficacia y propiedad". Puede agregarse tangencialmente que, de manera similar

al marco interpretativo analizado por este autor –del movimiento de desarme nuclear norteamericano–, en este marco se produce una tensión entre la gravedad de la amenaza y su inminencia, y la capacidad de reaccionar de los actores a los que el discurso pretende incitar a la acción. Vemos así que el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales tiene todos los elementos para constituirse no solo como la base discursiva de un marco de acción colectiva sino como marco maestro.

Ahora bien, en relación con las teorizaciones que guardan semejanzas con el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales, actualizado y revivificado en el actual ciclo de protesta socioambiental por la reaparición del marco maestro de acción colectiva correspondiente, nos interesa presentarlas, como adelantamos, a partir de dos autores fundamentales, ampliamente citados tanto por cientistas sociales de la región como extra-regionales.

Para ver la raíz más claramente, comenzamos con una teorización relativamente temprana, utilizada para caracterizar la minería actual en América Latina: el "paradigma extractivista", del que se dice que "cuenta con una larga y oscura historia en América Latina, marcada por la constitución de enclaves coloniales, altamente destructivos de las economías locales y directamente relacionado con la esclavización y el empobrecimiento de las poblaciones". Hasta aquí, se trata de una evocación muy clara del contra-discurso neocolonial de los recursos naturales que no hubiera desentonado en *Las venas abiertas de América Latina*. La cita sigue y la comparación con la colonia se refuerza: "El símbolo de esta cultura de la *expoliación* ha sido sin duda Potosí, en la vecina Bolivia, que a partir del siglo XVI supo alimentar las arcas y contribuir al temprano desarrollo industrial de Europa" (el destacado es nuestro). Tras este explícito paralelismo, las autoras se refieren al presente en los siguientes términos: "resulta claro que en los últimos años del siglo XX, y en un contexto de cambio del modelo de acumulación, se ha venido intensificando la expansión de proyectos tendientes al control, la extracción y la exportación de bienes naturales a gran escala" (Svampa y Antonelli, 2009: 15).

Las autoras consideran que la minería a cielo abierto resulta "una suerte de modelo descarnado". En la misma, "las más crudas lógicas del *saqueo económico* y la *depredación ambiental* se combinan con escenarios regionales caracterizados por una gran asimetría de poderes, que parecen evocar la lucha desigual

de David y Goliat" (Svampa y Antonelli 2009: 20; el destacado es nuestro). A la descripción de la minería a cielo abierto como una explotación extrema de los recursos naturales en manos de actores extranjeros en términos similares a los de la época colonial se le asocian los términos más característicos del contra-discurso que nos ocupa, y que señalamos en bastardilla: "expoliación", "saqueo" y "depredación".

En función de una construcción teórica más acabada, nos concentramos en un texto posterior de Svampa (2013). En el mismo, de expresa pretensión teórica, se define el "estilo de desarrollo neoextractivista" como "aquel patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de los recursos naturales, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como 'no productivos'". Asociado a este estilo de desarrollo, sostiene la autora, se dio en los últimos años en la región lo que llama "consenso de los *commodities*", basado en "la exportación de bienes primarios en gran escala". Como resultado de los mismos, se consolida el "neoextractivismo", caracterizado como una actividad de dominación, que: "instala una dinámica vertical", la cual desestructura las "economías regionales", destruye "biodiversidad", y profundiza "de modo peligroso el acaparamiento de tierras, al expulsar o desplazar a comunidades rurales, campesinas o indígenas, y violentando procesos de decisión ciudadana" (Svampa, 2013: 34). Los elementos clásicos de nuestro contra-discurso están presentes: el recurso natural explotado con riesgo de agotamiento; los grupos sociales despojados de sus recursos y derechos; la orientación exportadora que alude al explotador extranjero; y la complicidad de los gobiernos locales, al llamarlo "estilo de desarrollo", lo que supone una atribución de agencia y responsabilidad a los gobiernos.

Por su parte, otro autor sumamente citado en relación con las teorizaciones que nos interesan es Gudynas, quien se ha referido a las nociones de "extractivismo" y "neoextractivismo" (o su denominación alternativa, "nuevo extractivismo"). En una teorización bastante acabada, Gudynas habla de tres modelos de extractivismo: el "depredador", el "sensato" y la "extracción indispensable" (Gudynas, 2012). Dejamos para otra ocasión la discusión de los tres modelos, que empalmaría con un análisis más profundo sobre las dificultades y las estrategias de los gobiernos progresistas de la región para zafarse de las restricciones que dejaron las transformaciones promovidas por el

proyecto de la globalización neoliberal de los noventa, a la que nos referimos en la Introducción. Aquí vamos a concentrarnos solo en el primero modelo, el "extractivismo depredador", teniendo en cuenta que se trata del que corresponde al momento de la escritura de su trabajo, según Gudynas (auge de los gobiernos progresistas en el Cono Sur), y que es, precisamente, el que más acabadamente evoca el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales.

Gudynas (2012: 9-10) describe el "extractivismo depredador" en los siguientes términos: "caracterizado por un extractivismo que es intensivo", "que afecta grandes áreas geográficas", "volcado a la exportación", "de alto impacto social y ambiental", y con "dudosos beneficios para el desarrollo nacional". Dice, además, que estas actividades suponen: "altísimas ganancias para las empresas"; y, muy importante para nuestra argumentación, que el modelo es "aceptado por los gobiernos sudamericanos como forma de alimentar sus economías". La relativa autonomía de las fuerzas extranjeras que dirigen las acciones queda de manifiesto en la afirmación sobre que se trata de "actividades que descansan en economías de enclave, casi siempre desconectadas de redes productivas locales o nacionales". Incluso está sugerido el recurso a la represión al sostener que "en muchos casos deben estar protegidas por fuerzas de seguridad (sean privadas o estatales)".

Como en el análisis previo de la definición de Svampa, es fácil encontrar en la teorización de Gudynas (2012) las resonancias de nuestro contra-discurso tanto en la alusión a la explotación como en la afectación no solo ambiental sino también social, así como en la orientación exportadora. Ni siquiera falta la responsabilización a los gobiernos nacionales de la *pink tide*, que son presentados como el necesario cómplice local, incluso en la posibilidad de la represión. Del mismo modo como el mismo autor dice en otro texto, que ya desde su subtítulo habla del "nuevo extractivismo progresista": "En todos los países bajo gobiernos progresistas se han mantenido, e incluso reforzado, los sectores extractivos, que incluyen la minería, gas y petróleo, y los monocultivos de gran cobertura orientados a la exportación" (Gudynas, 2010b: 63).

Podríamos abundar en citas (ver también, Gudynas, 2009; 2010a; 2010c), pero creemos que los ejemplos aportados son suficientemente elocuentes para mostrar la semejanza de estos modelos teóricos, de amplia circulación en la región y fuera de

ella, con el marco maestro de acción colectiva y con el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales. También, para mostrar el uso del mismo para criticar el accionar de los gobiernos progresistas del Cono Sur.

Por su matriz discursiva coincidente con un marco maestro de acción colectiva, estas teorizaciones pueden considerarse movilizadoras, es decir procíclicas, si se nos permite la metáfora: no es descabellado sostener que contribuyeron a dar fundamento y promover las acciones de protesta en contra de los proyectos de explotación intensiva de recursos naturales en la región. Ahora bien, por haber concentrado su crítica en los gobiernos nacionales, de corte progresista, quizás incluso más que en los propios actores transnacionales (las empresas altamente concentradas) y supranacionales (los organismos multilaterales, los sectores dominantes de los países centrales, incluyendo el mercado financiero), el interrogante que queda abierto es en qué medida estas teorizaciones (a las que también puede darse el calificativo de "progresistas") realmente contribuyeron a hacer visibles las fuerzas que promovieron y en gran medida controlaron (y controlan) esos proyectos.

No es la única ironía el que tanto los gobiernos criticados como estos críticos puedan recibir la calificación de "progresistas". A ésta se suma otra: que los gobiernos progresistas también apelaron en momentos clave al contradiscurso neocolonial de los recursos naturales para argumentar contra empresas y gobiernos de los países centrales en relación con proyectos que implicaban la explotación intensiva de recursos naturales. Como ejemplo, puede tomarse el discurso del presidente argentino Néstor Kirchner en la IV Cumbre de Presidentes Europeos y Latinoamericanos en 2006, que apoyó en este contradiscurso una parte sustancial de su argumentación en relación con el llamado "caso papeleras", es decir, la controversia técnico-ambiental suscitada por los planes para construir dos grandes plantas de celulosa en la localidad uruguaya de Fray Bentos, sobre la margen izquierda del río Uruguay, límite natural entre los dos países (Vara, 2013b). Otros dos ejemplos que muestran la importancia de este discurso en la retórica de los gobiernos progresistas del Cono Sur son la entrega que hizo el presidente venezolano Hugo Chávez de un ejemplar de *Las venas abiertas de América Latina* al presidente norteamericano Barack Obama en su primer encuentro en 2009 en la víspera de la Primera Cumbre de las Américas; y la declaración de Ciudadano Ilustre del Mercosur a

Eduardo Galeano en 2008, el primero en recibir esa distinción, en pleno auge de los gobiernos de la *pink tide*.

¿Cierre del ciclo? ¿Inducir a la resignación?

Responder acabadamente la pregunta por el estado actual del ciclo de protesta socio-ambiental en América Latina, si es de maduración o de cierre, escapa al alcance de este trabajo. Sin embargo, es necesario revisar algunas cuestiones vinculadas con esa pregunta para poder reflexionar sobre el futuro inmediato.

El propio Tarrow no elaboró mucho en su trabajo clásico sobre la noción de ciclo de protesta sobre el modo y las etapas de cierre; aunque por su propia definición, que habla de "una ola creciente y decreciente" de acciones colectivas, que luego "declinan de manera cronológicamente aproximada" (1993: 285-287), es evidente que los ciclos terminan. En una revisión, Koopmans (2007: 37), prefiriendo la noción de "ola de protesta", concuerda: "Una cosa es cierta: de una manera u otra, cada ola de protesta llega a su fin". Lo interesante es que seguidamente, sostiene que "la declinación de la protesta es quizás el eslabón más débil de la teoría y la investigación en movimientos sociales", es decir, que no hay mucho trabajo realizado, y mucho menos un consenso alcanzado, sobre cómo pensar ese cierre.

Algunos abordajes posibles apelan a visiones indirectas de éxito o fracaso, como las nociones de "cooptación", que puede acercarse a una idea de fracaso; o institucionalización que es más cercana a una idea de éxito, en la medida en que las demandas son incorporadas de alguna manera al sistema a través de una estabilización del movimiento social. Otros sugieren la idea de un cierto agotamiento como causa del cierre del ciclo, al hablar del fin de la renovación de los recursos, lo que pone en tensión la idea de Tarrow acerca de que los ciclos de protesta son los ámbitos de mayor creatividad. En la misma línea del agotamiento, pero referido a las posibilidades del accionar, otros autores atribuyen el cierre a la clausura de las oportunidades políticas (Koopmans, 2007: 37-38).

Estos enfoques podrían testearse empíricamente en el análisis del estado actual del ciclo de protesta socio-ambiental en la región, quizás permitiéndonos pensar distintas formas de cierre en distintos lugares y tiempos del ciclo, una hipótesis que buscaría dar cuenta de la diversidad témporo-espacial del mismo,

a la vez que acordar con los enfoques teóricos que hablan de las dificultades para una generalización estricta en la teorización sobre los movimientos sociales, al destacar la "imprevisibilidad de las interacciones contenciosas durante las olas de protesta intensas", así como el carácter contingente de sus resultados (Koopmans, 2007: 29)

En este acercamiento y con el propósito de iniciar un análisis que deberá seguir su desarrollo en otros trabajos, aquí vamos a quedarnos con la propuesta teórica de Koopmans, bastante ambiciosa, en tanto representa un intento de relativa generalización: la idea de que el cierre de un ciclo o una ola de protesta tenga lugar por una confluencia de fuerzas hacia una nueva estabilidad, que se basa en la propuesta de pensar las olas de protesta de modo relacional e iterativo. En este sentido, este autor sostiene que lo importante "no es si un actor del conflicto ha ganado o perdido, o si se ha visto debilitado o fortalecido, sino si las relaciones entre los actores convergen hacia un nuevo equilibrio en que ninguno de ellos puede alcanzar logros sustanciales al continuar elevando la apuesta contenciosa" (Koopmans, 2007: 38).

Quizás lo más interesante de esta propuesta es que no supone la paz de los cementerios, porque el cierre del ciclo puede alcanzarse por una "estabilización de la movilización en un nivel que claramente excede el estatus quo anterior al comienzo de la ola" (Koopmans, 2007: 38). Es decir, para este autor, el cierre del ciclo puede no suponer el fin de la movilización, sino una situación de movilización más baja que en el pico de actividad del ciclo pero ciertamente más alta que antes del ciclo: un fuego que no arde en llamaradas pero que continúa sostenidamente encendido.

Sin dudas puede decirse que el ciclo de protesta socio-ambiental en América Latina está avanzado, incluso que está maduro (calificativo que no aparece en la bibliografía pero que nos tienta proponer porque sugiere cierto desarrollo en los ciclos). Hacemos esta afirmación basándonos, sobre todo en el hecho de que ya pueden observarse resultados y consecuencias del mismo, entre las que muy someramente podrían mencionarse: la especialización espacial de ciertas actividades (jurisdicciones donde se asentó la nueva minería y zonas donde no pudo hacerlo y sigue siendo rechazada, por ejemplo); cambios en la regulación de ciertas actividades (nuevas leyes y normativas, así como fallos judiciales que controlan de manera más restrictiva a

ciertas industrias); una mayor conciencia ambiental en términos generales en la región; diversos aprendizajes de los resistentes en cuanto a los recursos de protesta y a la conformación de alianzas regionales y transnacionales; la revitalización de marcos de acción colectiva (como el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales), entre otros.

Ahora bien, si aceptamos la manera de pensar el cierre de los ciclos de protesta que propone Koopmans, podemos atrevernos a ir un poco más allá y decir que América Latina se encuentra efectivamente frente al cierre del ciclo de protesta socio-ambiental, en la medida en que la cantidad y magnitud de las protestas parece haber menguado pero no haberse extinguido. Y, ciertamente, el estado general de movilización es bastante más alto que al comienzo del ciclo pero menos que en su apogeo (fase igualmente problemática en términos teóricos, sobre cuya discusión en términos de caracterización y periodización empírica tampoco podemos avanzar aquí).

En todo caso, como dijimos, podemos hacer el ejercicio de saltarnos la necesidad de probar acabadamente este punto, para avanzar en nuestra discusión final, en relación con una categoría que parece estar promoviéndose en América Latina y en otras regiones desfavorecidas del mundo, es decir, los países "en vías de desarrollo", "del Tercer Mundo", "periféricos" y "semiperiféricos". Aquí viene, entonces, la reflexión preocupada por la circulación de un término no tan nuevo pero recientemente repromovido, el de "resiliencia", que puede considerarse el indicio terminológico de una propuesta discursiva orientada a inducir la desmovilización y la resignación. En última instancia, la aceptación de condiciones que parecían inaceptables.

En efecto, los términos "*resilience*", en inglés, y "resiliencia", en español, casi se cuadruplicaron en el mundo en las búsquedas de Google entre 2004 y agosto de 2019, de acuerdo a Google Trends. Una de las razones es que se lo vincula con la problemática de las consecuencias del cambio climático, como es el caso en la Oficina de las Naciones Unidas para la Reducción de Riesgo de Desastres (UNISDR), que, por ejemplo, propuso como tema de la Sexta Plataforma Mundial para la Reducción del Riesgo de Desastres que se realizó en Ginebra en mayo de 2019: "Beneficios de la Resiliencia: Hacia sociedades sostenibles e inclusivas". Es importante tener en cuenta que este organismo define "resiliencia" como:

> La habilidad de un sistema, comunidad o sociedad expuesta a peligros para resistir, absorber, acomodar, adaptarse, transformar o recuperar de los efectos de un peligro en una manera oportuna y eficiente, incluyendo a través de la preservación y restauración de sus estructuras y funciones básicas esenciales a través de la gestión del riesgo (UNISDR, 2017).

Puede verse en esta definición una proliferación de los verbos que denotan o connotan aceptación: "absorber", "acomodar", "adaptarse" son tres acciones que suponen una respuesta pasiva. Hay dos términos aparentemente más activos: "resistir" y "transformar" pero, en este contexto en que se habla de "los efectos de un peligro", queda claro que el daño ya está hecho, de modo que "resistir" implica aquí más bien "soportar" o "sobrevivir a", no "rechazar". Finalmente, "recuperar" sugiere la idea de volver a un estado inicial, que es el que hizo posible que se produjeran "los efectos".

Es decir, en esta definición nada sugiere la posibilidad de que la agencia de los sujetos vulnerables pueda modificar su situación de vulnerabilidad, de que puedan pasar a un estado que suponga una mejora con respecto al inicial, antes de que sean vulnerados por "los efectos". Vale traer a colación aquí las reflexiones del psicoanalista Jorge Alemán (2019), quien considera que resiliencia es un "término nefasto" y lo vincula con el carácter "ilimitado" del capitalismo en su forma neoliberal. Afirma que esta noción "demanda una sumisión despolitizada al siguiente mandato: hagan lo que hagan contigo, vamos a premiar que lo soportes y haremos de esto una cualidad que te designa". En este sentido, es significativo que en la gráfica de la UNISDR vinculada a la noción de resiliencia abunden las mujeres negras, grupo socio-étnico que parece encarnar todas las vulnerabilidades: las pobres de toda pobreza. El mensaje para ellas, para todos los pobres, parece ser: aguanten, que serán premiados por aguantar; no por resistir, no por oponerse. El fin de la protesta.

A modo de conclusión: entre uno y otro ciclo

La cuestión sobre si América Latina se encuentra ante el cierre de un ciclo de protesta socio-ambiental es uno de los interrogantes clave de nuestro trabajo y, creemos, de los más importantes

para pensar la actual coyuntura en la región. Es inevitable vincularlo con el interrogante por el cierre de otro ciclo: el de los gobiernos progresistas en la región, para muchos, iniciado emblemáticamente con la elección como presidentes de Luis Inácio Lula da Silva en Brasil y de Néstor Kirchner en Argentina, ambos en 2003. O, para otros, con el ascenso de la figura de Hugo Chávez en Venezuela. Hitos a los que seguirían las elecciones de Tabaré Vázquez en Uruguay en 2005, de Evo Morales en Bolivia en 2006, de Michelle Bachelet en Chile en 2006, de Rafael Correa en Ecuador en 2007, de Fernando Lugo en Paraguay en 2008. Y de sus continuadores Cristina Fernández de Kirchner en Argentina en 2007, José Mujica en Uruguay en 2010, Dilma Rousseff en Brasil en 2011, y Nicolás Maduro en Venezuela en 2013. Con las innumerables diferencias que podrían señalarse, hay cierto consenso en incluir a todos estos mandatarios en la ola de gobiernos progresistas o *pink tide*.

En este trabajo solo nos hemos enfocado en discutir el primer interrogante, en relación con una línea de análisis vinculada al estudio de las controversias generadas por la resistencia a las tecnologías en el marco teórico de la sociedad del riesgo propuesto por Ulrich Beck. Aunque consideramos que el análisis no está acabado, nos inclinamos por la conclusión preliminar de que el cierre del ciclo, en todo caso, no implicaría una desaparición de las protestas sino un estado de movilización menor que en el auge pero mayor que en el momento previo al comienzo.

La discusión por la vinculación entre los dos ciclos es, sin embargo, inevitable, en la medida en que los estudios sobre movimientos sociales y política contenciosa consideran que la democracia es casi un requisito indispensable para que puedan producirse las protestas de manera relativamente pacífica y con la posibilidad, para los movilizados, de alcanzar al menos algunas de sus demandas; así como, más en general, la importancia de la relación entre movimientos sociales y democratización, lo que implica una dinámica de retroalimentación en tensión entre la política institucional y la política contenciosa (Tilly y Wood, 2010).

Cierto es que en los últimos años ha sido mucho más ampliamente anunciado el cierre del ciclo político progresista; entre otros, por algunos de los cientistas sociales que analizamos en este trabajo en relación con las teorizaciones que, teniendo como matriz el contradiscurso neocolonial de los recursos naturales, fueron esgrimidas para criticar por izquierda a los gobiernos progresistas de América Latina. Se trata de una posición que

fue puesta fuertemente en discusión (ver, en particular, el análisis de Borón y Klachko, 2019).

Significativamente, un mero repaso de los presidentes que marcaron este período deja en evidencia que al hablar del pretendido cierre del ciclo progresista se alude, en realidad, a la caída de los gobiernos de Argentina en 2015 ante la elección de Mauricio Macri; del *impeachment* a Rousseff en 2016, al que siguió la elección de Jair Bolsonaro en 2018; y, en menor medida, al nuevo gobierno de Sebastián Piñera en Chile, que volvió al poder en 2018. Caso aparte, aunque no muy diferente, fue la elección de Lenin Moreno en Ecuador en 2017 que, a pesar de presentarse como la continuidad del gobierno de Correa, finalmente implementó políticas muy contrastadas, de corte neoliberal. Más allá de la alternancia en Chile entre Bachelet y Piñera, puede destacarse que en Uruguay continúa un gobierno progresista, el de Vázquez, elegido nuevamente en 2015; que en Bolivia continúa Morales; que Maduro sigue siendo presidente de Venezuela. Y, muy importante porque supone incorporar al ciclo progresista a México, Andrés Manuel López Obrador fue elegido presidente en ese país en 2018, luego de una seguidilla de gobiernos neoliberales que parecía interminable.

De modo que, aunque no se puede despreciar el impacto de la ola reaccionaria representada por Macri, Bolsonaro y Lenin, tampoco parece razonable sobrevalorarla. En este sentido puede leerse el margen de más de 15 puntos alcanzado por la fórmula Alberto Fernández y Cristina Fernández de Kirchner en las elecciones primarias de la Argentina el 11 de agosto de 2019, que los coloca como los candidatos más firmes para la elección presidencial al momento de entrega de este texto.

Con vistas al pasado inmediato, nos referimos en nuestra exposición a algunos factores que contribuyeron al ciclo de protesta socio-ambiental en América Latina, enfocándonos en aspectos discursivos. Analizamos la presencia de un discurso de larga data que se constituyó en marco maestro de acción colectiva usado por los movimientos sociales y que, funcionando como matriz de marcos teóricos, fue utilizado por cientistas sociales de la región para criticar por izquierda a los gobiernos progresistas, con el efecto de haber contribuido a desprestigiarlos y, por lo tanto, pudiendo facilitar la llegada al poder de gobiernos neoliberales conservadores, aliados de grandes capitales transnacionales orientados a reprimarizar la economía, especialmente en el sector energético, agrícola y minero.

Para el hoy, para el ahora, en relación con la pregunta urgente de qué hacer en este momento, este trabajo deja abiertas dos cuestiones para discutir. La primera es cómo pensar, cómo encarar, los discursos que promueven la resignación y parecen convertir la desigualdad en una situación inevitable, como aquellos de los que el término "resiliencia" resulta un emblema. La segunda, compleja, delicada y crucial, es cómo vamos a discutir en esta nueva coyuntura, a partir de qué marcos teóricos, la cuestión del papel de los recursos naturales en la balanza comercial y el desarrollo o, más en general y más ampliamente, en las políticas de los gobiernos progresistas. No son cuestiones fáciles de encarar, pero habrá que hacerlo, con una convocatoria generosa y una discusión equilibrada en torno a cómo definir, producir y cómo distribuir los bienes y los riesgos del desarrollo.

Bibliografía

ALEMAN, JORGE (2019). El capitalismo y las posibilidades de cambiarlo. *Página/12*, 11 de abril. Recuperado de: https://www.pagina12.com.ar/186570-el-capitalismo-y-las-posibilidades-de-cambiarlo.

BAUER, MARTIN (ed.) (1995). *Resistance to New Technology. Nuclear Power, Information Technology and Biotechnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BENFORD, ROBERT D. (1993). 'You could be the hundredth monkey': collective action frames and vocabulary of motives within the nuclear disarmament movement. *Sociological Inquiry* 67, pp. 409-30.

BENFORD, ROBERT D. Y SNOW, DAVID A. (2000). Framing processes and social movements: an overview and assessment. *Annual Review of Sociology* 26, pp. 611-639.

BORÓN, ATILIO Y KLACHKO, PAULA (2019). El ciclo progresista nuestroamericano: aportes para un debate teórico-político de nuestro tiempo. En Matías y Katu Arkonada, *Más allá de los Monstruos. Entre lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina de nacer*. Río Cuarto: Unirio Editora, pp. 137-193.

CHASE DUNN, CHRISTOPHER Y MOROSIN, ALESSANDRO (2013). Latin America in the world system: World revolutions and semiperipheral development. Riverside: CA, IROS Working Paper #76.

DRYZEK, JOHN S. (2005). *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*, second edition. Oxford: Oxford University Press.

DE MORAES, DÊNIS (2011). *La cruzada de los medios en América Latina. Gobiernos progresistas y políticas de comunicación*. Buenos Aires: Paidós.

ETC GROUP (2008). *Who Owns Nature?* Recuperado de http://www.etcgroup.org/content/who-owns-nature.

GALEANO, EDUARDO (2010) [1971]. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GAMSOM, WILLIAM A. (1992). The social psychology of collective action. En A. D. Morris y C. M. Mueller, *Frontiers in Social Movement Theory*: New Haven: Yale University Press, pp. 53-76.

GUDYNAS, EDUARDO (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo

sudamericano actual.En *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latino Americano de Ecología Social, pp. 187-225.

—— (2010a). Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. El nuevo extractivismo progresista. *El Observador. Boletín de Seguimiento a Políticas de Recursos Naturales*, año IV número 8, pp. 1-10.

—— (2010b). Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas. *Ecuador Debate* 79, pp. 61-81.

—— (2010c). Agropecuaria y nuevo extractivismo bajo los gobiernos progresistas de América del Sur. *Territorios* 5, pp. 37-54, noviembre.

—— (2012). Desarrollo, extractivismo y postextractivismo, Seminario Andino: *Transiciones, postextractivismo y alternativas al extractivismo en los países andinos*. Lima, 16, 17 y 18 de mayo.

JOHNSTON, HANK (2002). Verification and proof in frame and discourse analysis., En Bert Klandersman y Suzanne Staggenborg (eds.), *Methods of Social Movement Research.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 62-91.

KOOPMANS, RUUD (2007). Protest in time and space: the evolution of waves of contention. En David A. Snow, Sarah H. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 19-46.

NELKIN, DOROTHY (1971). *Nuclear Power and its Critics. The Cayuga Lake Controversy*. Ithaca: Cornell University Press.

—— (1974). *Jetport: the Boston Airport Controversy*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

—— (1979). *Controversy: Politics of Technical Decisions*. Beverly Hills: Sage Publications.

RANDALL, ADRIAN (1995). Reinterpreting 'Luddism': resistance to new technology in the British Industrial Revolution. En Martin Bauer (ed.), *Resistance to New Technology. Nuclear Power, Information Technology and Biotechnology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-80.

SNOW, DAVID A., BURKE ROCHFORD, E. JR., WORDEN, STEVEN K. Y BENFORD, ROBERT D. (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation, *American Sociological Review* 54, pp. 464-481.

SNOW, DAVID A. Y BENFORD, ROBERT D. (1992). Master frames and cycles of protest. En A. D. Morris y C. M. Mueller (eds.),

Frontiers in Social Movement Theory. New Haven: Yale University Press, pp. 133-155.

SVAMPA, MARISTELLA (2013). 'Consenso de los Commodities' y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad* 244, marzo-abril, pp. 30-46.

SVAMPA, MARISTELLA Y ANTONELLI, MIRTA A. (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.

TARROW, SIDNEY (1998). *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

TILLY, CHARLES Y WOOD, LESLIE J. (2010). *Los movimientos sociales (1768-2008)*. Barcelona: Crítica.

UNISDR (2017). Definitions. Recuperado de https://www.unisdr.org/we/inform/terminology#letter-r.

VARA, ANA MARÍA (2012). Riesgo, recursos naturales y discursos. El debate en torno a las tecnologías y el ambiente en América Latina. *Tecnología y Sociedad*, vol. 1 número 1, pp. 27-54,

—— (2013a). *Sangre que se nos va. Naturaleza, literatura y protesta social en América Latina.* Sevilla: Editorial del CSIC.

—— (2013b). Un discurso latinoamericano y latinoamericanista sobre los recursos naturales en el 'caso papeleras'. *Revista Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, año 13 (segunda época) número 52, diciembre 2013, pp. 7-26.

—— (2015). *Las venas abiertas de América Latina*: emblema del discurso antiimperialista. En Andrés Kozel, Florencia Grossi y Delfina Moroni, *El imaginario antiimperialista en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO/CCC, pp. 89-106.

Girardi, Enzo (2019). Digitalización, política e inteligencia artificial ¿Qué futuro podemos esperar? En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 262-271.

RESUMEN

La sociedad en red impone un estilo de vida marcado por la omnipresencia de soluciones tecnológicas. Los sensores que rastrean y analizan a los individuos, registran su privacidad e interpretan sus experiencias, fundan la organización automatizada y algorítmica de la vida. Desde esta realidad emerge un tipo de sociabilidad, la sociabilidad digital, portadora de un firme sentido de individuación que afecta el proyecto totalizador de la política y la inhabilita para constituir lo común. El capítulo se propone reflexionar sobre el impacto en el futuro (cercano, inmediato) de las herramientas digitales potenciadas por la inteligencia artificial (IA) en la gestión política, en la construcción de liderazgo y en la constitución de sentido de lo común.
Palabras clave: *Democracia, inteligencia artificial, liderazgo, representación, sociabilidad digital.*

ABSTRACT

The network society imposes a lifestyle marked by the omnipresence of technological solutions. The sensors that track and analyze individuals, record their privacy and interpret their experiences, found the automated and algorithmic organization of life. From this reality emerges a type of sociability, digital sociability, bearer of a firm sense of individuation that affects the totalizing project of politics and disables it to constitute the “common” space. This chapter aims to reflect on the impact in the near future of the digital tools powered by artificial intelligence (AI) in political management, in the construction of leadership and in the constitution of common sense.
Key words: *Democracy, Artificial Intelligence, Leadership, Representation, Digital Sociability.*

Digitalización, política e inteligencia artificial ¿Qué futuro podemos esperar?

Enzo Girardi[1]

Las revoluciones políticas más importantes (…)
se están produciendo en los (…)
laboratorios y las empresas tecnológicas.
Allí se está decidiendo si el futuro va a estar
en nuestras manos y de qué modo.
Daniel Innerarity (2019)

Introducción

¿Qué tipo de liderazgo demandará una realidad que se articula cada vez más por consensos que se establecen en las redes? ¿Cómo se construirá lo común, esa amalgama de prioridades, propósitos e intereses que hacen posible la sociedad, en la era de la individuación? ¿Cómo se tomarán decisiones en una realidad signada por la instantaneidad del *touch* en una pantalla? Las herramientas digitales se expandieron a todos los órdenes existenciales, creando una cotidianeidad reticular en la que la comunicación fluye arrebatadamente. Los líderes políticos decidirán presionados por la inmediatez, abrumados por una sobreinformación saturada de un barullo que no da tregua para el ejercicio introspectivo.

La digitalización de la vida va a impactar en todas las dimensiones de las relaciones sociales. Solo a modo de ejemplo: ¿Cuál será el futuro de la democracia o, simplemente, cómo ejerceremos nuestro elemental derecho a decidir libremente, si, como se anuncia, la combinación de desarrollos de IA y de biotecnología no solo permitirá interpretar la información que surge de nuestra vida cotidiana, privada, sino también manipular nuestras emociones y comportamientos?

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín.

La era digital

La velocidad, extensión e intensidad que exhibe la dinámica de innovación tecnológica está modificando la naturaleza y los patrones de que guían las relaciones sociales. Ese masivo proceso de digitalización de información sobre las personas devino en la construcción de una "infoesfera", imponente caja de resonancia que mezcla y reconfigura constantemente las ideas, las emociones y los impulsos emitidos por un número infinito de usuarios en la red.

A este proceso se incorporan progresivamente desarrollos de IA que están llamados a profundizar y complejizar los cambios en marcha. Son herramientas que procesan información mediante algoritmos, en cantidades y a una velocidad que excede la capacidad del cerebro humano.

La IA lleva consigo la posibilidad del autoaprendizaje, es decir, la capacidad de los algoritmos de incorporar permanentemente nueva información y perfeccionar automáticamente sus recursos para analizarla, lo que permite a las máquinas generar su propio capital cognitivo. El concepto de singularidad, aplicado en el ámbito de la tecnología, hace referencia a este momento, que deviene en crucial instancia en la que las máquinas podrían alcanzar una inteligencia igual o superior a la del ser humano. Es decir, máquinas (computadoras, robots, *softwares*) capaces de aprender por sí solas y de mejorarse a sí mismas, susceptibles de inaugurar un inédito proceso de creación de inteligencia.

La magnitud de este proceso ha motivado a una de los más importantes arquitectos del orden mundial del siglo pasado a expresar lo siguiente:

> La tecnología moderna plantea desafíos para el orden mundial y la estabilidad mundial que carecen de todo precedente (...). Personalmente, creo que lo que trae aparejado la inteligencia artificial es crucial (…). Que nuestras propias creaciones posean una capacidad de análisis superior a la nuestra, es un problema que deberemos resolver (Kissinger en Dafoe, 2017).[2]

La capacidad de autoaprendizaje aún no es conceptual, sino que se produce en términos de resultados matemáticos, mediante ajustes que van rediseñando los algoritmos. Estos, como

2 Para conocer con mayor detalle el pensamiento del ex Secretario de Estado norteamericano sobre la emergencia de la Ia, ver Kissinger (2018).

representación matemática de la información, no reconocen el contexto, ni la perspectiva histórica, de allí que sus resultados derivan de un procedimiento de procesamiento de datos que se concreta en función de los objetivos e intereses del programador.

Capitalismo y vigilancia

La sociedad en red hace que la comunicación fluya de manera incesante, diseminando las huellas de la vida de las personas por el tejido tecnológico. La exposición pública y la vida privada pueden ser grabadas y recopiladas como datos, a los que se puede interpretar y manipular para influir sobre los deseos, aspiraciones y necesidades.

La manipulación de grandes volúmenes de datos (*Big Data*) pone en marcha una lógica de acumulación que tiene por finalidad la predicción del comportamiento humano para maximizar ganancias y perfeccionar la penetración y el control de los mercados. La información sobre y de las personas deviene en insumo estratégico para la creación de riqueza y de poder.

La tecnología de poder que se deriva de esta nueva lógica de acumulación monetiza la intimidad y prioriza, por sobre la propiedad de los medios de producción, la de los medios de manipulación de comportamientos (Zuboff, 2015). Así, cuanta más información sobre una persona se dispone, más posibilidades existen para influir sobre ella. Puntualiza Shoshana Zuboff (2016):

> El asalto sobre los datos acerca del comportamiento en el día a día de las personas es tan amplio, que las dudas ya no se pueden circunscribir al concepto de privacidad y a sus efectos. Ahora estamos ante otro tipo de desafíos, que amenazan las bases mismas del orden liberal-moderno. Son retos que impactan sobre la integridad política de las sociedades y el futuro de la democracia.

Los algoritmos pueden identificar los miedos, deseos y necesidades, y esa información se puede utilizar en contra de los usuarios. El uso abusivo de estos dispositivos de vigilancia y manipulación podrían hacer inviable la democracia representativa y crear una “dictadura informacional” (Hillbert, 2017). En este sentido, Daniel Innerarity precisa:

> Los tres elementos que modificarán la política de este siglo son los sistemas cada vez más inteligentes, una tecnología más

> integrada y una sociedad más cuantificada (…). La gran cuestión hoy es decidir si nuestras vidas deben estar controladas por poderosas máquinas digitales y en qué medida, cómo articular los beneficios de la robotización, automatización y digitalización con aquellos principios de autogobierno que constituyen el núcleo normativo de la organización democrática de las sociedades.

¿Qué pasará cuando, en pocos años, el cruce entre herramientas de la IA y de la biotecnología abra las puertas a formas aún más novedosas, por lo intrusivas y sofisticadas, de control social? Yuval Harari (2018: 98) advierte sobre esta distopía: "El auge de la IA podría eliminar el valor económico o político de la mayoría de los humanos. Al mismo tiempo, las mejoras en biotecnología tal vez posibiliten que la desigualdad económica se traduzca en desigualdad biológica".

Aplicar recursos de la IA producirá otro efecto llamado a generar reacciones sociales y políticas: el creciente desempleo por el reemplazo de la mano de obra tradicional. Estas tecnologías trastocarán la relación entre capital y trabajo en las economías de todo el mundo. Aun cuando generen nuevos empleos, se prevé que lo harán en una proporción mucho menor a los que destruirán.

Psicopolítica digital

La construcción tecnológica de la personalidad estandariza al ser humano, lo aleja de lo imprevisible, lo sistematiza y codifica, pautando las reacciones, reconfigurando las creencias y afectando el libre ejercicio del juicio personal, instancia germinal e indispensable para el acto político.

El espacio de lo político se reduce y los márgenes para el ejercicio de liderazgo se comprimen. El ser digital funge, esencialmente, como un ser individual, protagonista de asociaciones fugaces e inestables. Es el sujeto de una dinámica de atomización social que desmonta el sentido abarcador de lo público.

La organización reticular fragmenta el espacio de participación política y conspira contra la gestación de dinámicas de consenso sobre intereses colectivos. La segmentación del público favorece la asociación de voluntades en torno a objetivos parciales, de nicho. De esa manera, las prioridades se alejan de lo común y se sitúan en el plano de lo grupal, temporario y superficial.

El medio digital sumerge al líder político en una realidad sin privacidad, en la sociedad de la comunicación y de la visibilidad-transparencia. Lo expone, lo hace visible. La visibilidad es el resultado natural de las interacciones en la red y la búsqueda de transparencia es una premisa que el ciudadano digital ha interiorizado como fetiche pero que, en el extremo de un ideal de transparencia absoluta, afecta la toma de decisiones. La excesiva exposición puede atrofiar u oprimir la voluntad del decisor. Nublar sus convicciones y debilitar su predisposición a exponer sus creencias. Esta exposición pone en entredicho al líder y al decisor, pone en cuestión la determinación del conductor, afectando una dimensión estratégica de la política. Como señala Byung Chul Han (2014: 11): "El imperativo de la transparencia sirve sobre todo para desnudar a los políticos, para desenmascararlos, para convertirlos en objeto de escándalo. La reivindicación de la transparencia presupone un espectador que se escandaliza".

El ritmo de comunicación constante, espontáneo e inestable descompone las ideas en opiniones, lo que resta densidad a la elaboración ideológica. Debilita la necesidad de asociación y construye retraimiento. Desaparece la idea de conjunto. Éric Sadin (2018: 96) lo resume del siguiente modo: "La innovación digital modifica y modela el universo cognitivo, con lo que debilita la posibilidad de la acción política, entendida esta como la implicación voluntaria y libre de los individuos en la construcción del bien común".

La subjetividad que construye la sociabilidad en red es autorreferencial. La representación autorreferencial es representación de sí mismo, es autorepresentación, que debilita la idea de comunidad y los sentimientos de empatía, que paraliza el sentido de adhesión, la disposición a la lealtad, necesarios para articular la representación. La crisis de representación es otra de las dimensiones estratégicas de la política que se ponen en cuestión. Son precisos, nuevamente, los términos de Byung Chul Han (2014: 39):

> Nos dirigimos a la época de la psicopolítica digital. Avanza desde una vigilancia pasiva hacia un control activo. Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta a la misma voluntad libre. El Big Data es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un conocimiento de dominación que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo.

Pulsión tecno-totalizadora

Cuarta Revolución industrial, Revolución informacional, Revolución digital. Distintas nominaciones para describir el creciente poder global de un orden corporativo concentrado, protagonizado por un grupo de megaempresas que han alcanzado un nivel de influencia sistémico y están cambiando la escala del modelo global de negocios.

Empresas como las estadounidenses Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft, Amazon, Tesla, Netflix, AirB&B y UBER o las chinas Baidu, Alibaba y Tencent impulsan un cambio de paradigma en el capitalismo global. Participan de un exclusivo club de gigantes ambiciosos, líderes en innovación, que están protagonizando un acelerado y certero proceso de acumulación de poder político, económico, cultural y logístico para erigirse en las creadoras de un inédito "modelo industrial-civilizatorio" (Sadin, 2018).

Siete de las diez mayores empresas globales por capitalización bursátil en el mundo son monopolios tecnológicos. Por ejemplo, el valor bursátil de Microsoft alcanzó este año los U$S 1.000.000 millones, un monto superior al PBI de México (unos U$S 850.000 millones), la décimoquinta economía mundial.

Para entrever el grado de influencia que han alcanzado sirve tomar como ejemplo Twitter, un servicio de mensajería por Internet que se estima hace circular unos 500 millones de intercambios por día. Si partimos de la premisa de que cada tweet contiene unas 20 palabras promedio, el volumen de contenidos que se publican en Twitter en un solo día equivale al que, se estima, produjo un diario tradicional de una gran ciudad, por ejemplo *The New York Times*, en 182 años.

Las grandes corporaciones tecnológicas se expanden poniendo bajo control nuevas áreas de la economía, utilizando recursos tecnológicos que optimizan las condiciones de conectividad y la velocidad de los procesadores. Se estima que las velocidades de cálculo se duplican cada dieciocho meses y que la conectividad se duplica a un ritmo apenas más lento.

> Estas megaempresas interpretan, y ejecutan en los hechos, una ideología universalizadora tecno-liberal que les sirve como argumento de legitimación. Postulan la razón tecno-científica que presenta a la tecnología como la herramienta definitiva, aquella que resolverá los problemas pendientes del ser humano (…). La ontología tecnolibertaria consiste en descalificar a la acción humana en beneficio de

> un ser computacional, que se juzga superior. La inteligencia artificial representa la mayor potencia política de la historia, ya que se la convoca a personificar una forma de superyó dotado en una presunción de verdad que orienta nuestra acciones, individuales y colectivas, hacia el mejor de los mundos posibles (Sadin, 2018: 109).

La razón tecno-liberal da riendas a un capitalismo precarizador, extremo, que a la vez que entroniza una cotidianeidad actuada por individuos sin identidad ni vínculos consolidados, disgrega las formas de organización y convivencia inherentes a la comunidad humana, vaciando de sentido las estructuras de solidaridad comunitarias, desde la familia a los sindicatos, la escuela, la universidad y, por el último, al Estado.

Conclusiones

Los excesos del imperio de la conectividad inhiben las posibilidades de reflexión, la inmediatez provoca inseguridad y sesga la introspección. El desarrollo del conflicto político comienza a articularse en el plano de la información, a medida que se aleja del espacio físico, lo que expone al decisor político a la tentación de una respuesta simple, emocional y efectista.

Los consensos que surgen de la sociedad en red recrean valores, referencias y símbolos que nacen de la búsqueda de asentimiento antes que de la meditación. Son resultados que no han sido tamizados por la experiencia ni la perspectiva histórica. Si desde siempre el ejercicio del liderazgo necesitó del contexto y de la historia, y del conocimiento por encima de la información, hoy y cada vez más deberá lidiar con prácticas que ponen en juego estrategias de marketing y eslóganes previstos para obtener la aprobación inmediata.

La omnipresencia de lo digital está destruyendo los tejidos de confianza que mantuvieron unido al conjunto social, pero a una velocidad tal que instituciones y decisores no se pueden adaptar; así, es poco lo que pueden hacer para repararlos. Estas dinámicas nos conducen a un futuro que estará signado por un andamiaje tecnológico con capacidades potencialmente absolutas al que es preciso humanizar. Se trata de prestaciones que ponen en cuestión el tipo de organización social que las cobijará. Y que aún demandan un anclaje ético y de un conjunto de postulados filosóficos que las rijan.

Bibliografía

DAFOE, ALLAN (2017). *The AI revolution and international politics*. Conferencia recuperada de https://www.youtube.com/watch?v=Zef-mIKjHAk.

HAN, BYUNG-CHUL (2016). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

—— (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

HARARI, YUVAL (2018). Why Technology Favors Tyranny. *The Atlantic*. Recuperado de https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/10/yuval-noah-harari-technology-tyranny/568330/.

HILBERT, MARTIN (2017). La democracia no está preparada para la era digital y está siendo destruida. BBC. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-39511606.

INNERARITY, DANIEL (2014). Democracia sin política: ¿por qué la democracia puede perjudicar seriamente a la democracia? *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVI (2), pp. 1122-1137. Recuperado de https://editorial.ucatolica.edu.co/ojsucatolica/revistas_ucatolica/index.php/SoftP/article/view/1763.

INNERARITY, DANIEL (2019). Lo digital es lo político. *La Vanguardia*. Recuperado de https://www.lavanguardia.com/opinion/20190311/46959863101/lo-digital-es-lo-politico.html.

KISSINGER, HENRY (2016). *Orden Mundial*. Buenos Aires: Debate.

—— (2018). How the enlightenment ends. *The Atlantic*. Recuperado de https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/.

LEE, KAI-FU (2017). The Real Threat of Artificial Intelligence. *The New York Times*. Recuperado de https://www.nytimes.com/2017/06/24/opinion/sunday/artificial-intelligence-economic-inequality.html?ref=nyt-es&mcid=nyt-es&subid=article.

ORTEGA, ANDRÉS (2018). Guerra Fría global por la Inteligencia Artificial. *El Cano Blog*. Recuperado de https://blog.realinstitutoelcano.org/guerra-fria-global-por-la-inteligencia-artificial/.

SADIN, ÉRIC (2018). *La siliconización del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.

SUSSKIND, JAMIE (2018). *Future Politics: Living Together in a World Transformed by Tech*. London: Oxford University Press.

VAIDHYANATHAN, SIVA (2012). *The Googlization of Everything (And Why We Should Worry)*. California: University of California Press.

WRIGHT, NICHOLAS (2018). How Artificial Intelligence Will Reshape the Global Order. The Coming Competition between Digital Authoritarianism and Liberal Democracy. *Foreign Affairs*. Recuperado de https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2018-07-10/how-artificial-intelligence-will-reshape-global-order.

ZUBOFF, SHOSHANA (2016). The Secrets of Surveillance Capitalism. *Franfurter Allgemeine*. Recuperado de http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/the-digital-debate/shoshana-zuboff-secrets-of-surveillancecapitalism-14103616.html.

—— (2015). Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Journal of Information Technology* 30, pp. 75–89. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2594754.

Grinberg, Silvia y Machado, Mercedes (2019). La escuela en la (im) posibilidad de futuro. Revisitando la utopía y sus territorialidades en los asentamientos precarios de la Región Metropolitana de Buenos Aires. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 272-291.

RESUMEN

Desde Moro, *utopía* se dirime entre la crítica del quiénes somos y la configuración de ese no-lugar al que paradojalmente desearíamos llegar, en ese juego de palabras que proponen Deleuze y Guattari: *no-where / now-here.* Si esto puede atravesar en general a la experiencia del pensamiento, en el caso de la educación se vuelve clave. La posibilidad en sí de la educación no deja de asentarse en la imagen de un futuro que a diario se despliega en el encuentro con otros que involucra. La educación funciona en y como una promesa que reclama la defensa de la potencia creativa, la invención de nuevas posibilidades de vida y de otros mundos: lugares de deseo, espacios que se abren como heterotopías. Desplegamos aquí el trabajo que desarrollamos en aulas universitarias y en instituciones educativas de los *slums* de la Región Metropolitana de Buenos Aires. A través de las voces de estudiantes nos acercamos a la conquista de posibilidades otras, de espacios potenciales de creación que parten de lo imprescindible y se instalan en la escuela para producir(se) en las tensiones de esa (im)posibilidad

Palabras clave: *educación, heterotopía, slums, región metropolitana de Buenos Aires.*

ABSTRACT

Already from Moro, *utopia* is settled between the critique of who we are and the configuration of that non-place we would paradoxically like to reach, in that pun intended by Deleuze and Guattari: no-where / now-here. If this concerns the experience of thinking in general, in the case of education it becomes a central issue. The possibility of education in itself does not cease to be based on the image of a future that unfolds daily in the encounter with others that it involves. Education functions in and as a promise that demands the defence of creative power, the invention of new possibilities of life and of other worlds: places of desire, spaces that open up like heterotopias. We deploy here the work that we develop in university classrooms and in educational institutions of the slums of the Metropolitan Region of Buenos Aires. Attending to student's voices, we approach the conquest of possibilities, of potential spaces of creation that start from the essential and are installed in the school to produce (itself) in the tensions of that (im)possibility.

Key words: *Education, Heterotopia, Slums, Metropolitan Region of Buenos Aires.*

La escuela en la (im)posibilidad de futuro

Revisitando la utopía y sus territorialidades en los asentamientos precarios de la Región Metropolitana de Buenos Aires[1]

Silvia Grinberg[2] • Mercedes Machado[3]

Introducción: utopía como crítica del quiénes somos

Utopía es el nombre de una isla, un territorio con contornos claros y al mismo tiempo de ubicación témporo-espacial difusa. Moro construyó su isla sin tomar partido por alguno de los términos de la disyunción; su existencia como proyecto o como territorio no es lo central en su relato, cuya significación se beneficia de esa tensión/apertura. Utopía puede ser al mismo tiempo lo porvenir o aquello por procurar sin distinciones claras, puede ser pensada como un "territorio idea" que se comporta como una semilla que germina en un lugar/tiempo lejano, un "territorio idea" en ciernes, siempre-ya en proceso. Utopía tensionada como aquel no-lugar que, retomando el juego del lenguaje que proponen Deleuze y Guattari, puede pensarse como aquel lugar/tiempo que ocurre entre el no-lugar y el aquí-ahora (*no-where* and *now-here*), y que proponemos revisitar como crítica de nuestros tiempos, como un modo de acercarnos a aquella pregunta por el quiénes estamos siendo pero, mejor aún, por el quiénes queremos ser. Es aquí donde cobra sentido la pregunta por la educación, en tanto ella en sí no puede más que involucrar(se) en una imagen de futuro. Partimos entonces de la pregunta de Rafael, el personaje de Moro, como un modo de revisitar esa crítica del quiénes somos.

---

1 Una primera versión de este artículo fue publicada en *Educational Philosophy and Theory* 51:3, 322-334, DOI: 10.1080/00131857.2018.1485014.

2 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

3 Becaria doctoral, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

La definición que Rafael le otorga a la isla al llamarla utopía "un sin/no lugar"se vuelve provocativa. Sus términos corroen el binomio existencia-inexistencia, lo multiplican. Ya en latín –*Nusquam* "en ninguna parte"–, se vislumbra esta tensión. ¿Cómo un lugar no va a tener lugar? ¿Cómo un espacio no va a tener espacio? Evidentemente, la definición de este territorio tiene más que ver con lo múltiple que con lo dicotómico. Volver sobre la noción de utopía se torna, así, un ejercicio clave para pensar la educación en tiempos donde la resistencia del presente (Deleuze y Guattari, 1980) reclama desestabilizar la inevitabilidad del futuro. Esto es situarnos lejos de las dicotomías, de las fronteras inquebrantables entre aquello que es y no es. El término utopía deviene así creación, invención, algo que se nombra que hasta el momento no existía como tal y que aparece en el relato de Rafael, como un modo de demostrar que los problemas del presente (su presente) pueden resolverse de otros modos; ante el reclamo de sus amigos Rafael les dice "estás obligado a pensar así porque no puedes imaginar cómo sería; pero si hubieras estado en Utopía conmigo hubieras visto todo con tus propios ojos (…)" (Moro, 2014: 81). Utopía nace en la palabra y el relato de Rafael, quien abandona la isla para narrarla, para mostrar que se puede vivir de otro modo. Ese *no-where* le sirve a Rafael como prueba de lo posible.

Es en ese lugar que proponemos tensionar aquí los lugares posibles para la educación en la era del antropoceno, donde las catástrofes, daños y amenazas hacia la vida parecen apoderarse de la escena. Desde esta perspectiva, proponemos que la posibilidad de pensar lugares *otros* puede oficiar como susurro del deseo y crítica del presente ya no en la provocación del *no-where* sino en el *now-here*. Es aquí donde los relatos acerca de la escolaridad y la educación por parte de los/las jóvenes que viven en los contextos de pobreza urbana adquieren especial sentido. En este lugar donde los adultos que somos podremos también sorprendernos ante el susurro[4] pregonado por jóvenes que sueñan y desean futuro conociendo aquello que los amenaza pero sin renunciar al soñar. Si, como señala Foucault, "toda sociedad puede perfectamente reabsorber y hacer desaparecer una heterotopía que había constituido antes, o incluso organizar otras que no existían todavía" (2010: 23), nos instalamos en ese lugar que son muchos lugares para pensar la educación y la capacidad que tengamos de explorar esos territorios.

4 La idea de susurro es retomada por lo propuesto por Arendt en 1996.

Si entendemos por utopía aquello "que no tiene realmente ningún lugar" (Foucault, 2010), retomamos la noción de heterotopía para explorar territorios del deseo que adoptan formas variadas y variables; lugares *otros* que resisten al presente en la posibilidad de delinear en el aquí múltiples aquí. No se trata del *no-where*, sino del aquí en el aquí. *Now here* se configura como paisaje mental, como geografía que resiste entre el medio y el plano de inmanencia: una geofilosofía, al decir de Deleuze y Guattari (1997).

Pensada como ficción política, Utopía permite leer, pensar y criticar una época que se presenta como inaudible o indecible. Retomamos el relato de los jóvenes como flecha que se dispara y piensa de otro modo: es el pensamiento de la propia época aquel que les permite abrir el del futuro. No piensan ni desean fuera del barrio sino en él. El relato de la educación de jóvenes que viven en los *slums* de la Región Metropolitana de Buenos Aires aparece en la conquista de posibilidades *otras*, de espacios potenciales de creación: se instalan en el tiempo presente y desde la escuela tensionan la posibilidad de producir imágenes que abran el futuro, lo desestabilicen (Rose, 2012).

Utopía, crítica del quiénes somos

Es en esta línea que entendemos que la noción de utopía funciona como crítica de quiénes somos, un relato que es a la vez creación y crítica de época. Una ficción política que piensa su tiempo presente, reflexiona sobre su propio "real" y, al hacerlo, le devuelve su carga histórica:

> Efectivamente la utopía es la que realiza la conexión de la filosofía con su época (…) Cada vez, es con la utopía con la que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito designa etimológicamente la desterritorializacion absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que esta se conecta con el medio relativo presente (...) (Deleuze y Guattari, 1997: 101).

En ese aquí y ahora (*now-here*) se traza la posibilidad de la crítica del quiénes somos así como la posibilidad de imaginar futuros, en tanto que lugares *otros*. La "ficción" utopía como la filosofía irrumpe así como posibilidad de creación de nuevos

mundos, de reflexión y critica sobre el tiempo presente. Instalarse en el intersticio de esa creación, en y de época, es el lugar para la educación contemporánea. El ejercicio que proponemos adquiere, así, un valor doble. Por un lado porque es en los *slums* donde el futuro aparece negado en un presente que se cierne en catástrofe. Y es allí donde nos encontramos con modos otros de ensamblar tanto la posibilidad de futuro como su devenir presente. Esto es desestabilizar el presente, resistirlo, en la alternativa que se abre respecto del porvenir. *Yo soy* en su *yo quiero* es la diagonal que articula la crítica del presente y trama el lugar de la educación en la conquista de futuro.

En suma, Utopía aparece para Rafael como demostración del disparate que involucran las políticas que empujan a los sujetos a quebrantar la ley. Las opciones para aquellos que en el siglo XXI viven librados a su propia suerte (Grinberg, 2011), continúan tensionando esa condición. La injusticia es más fuerte porque tiene fuerza de ley, deviniendo en una "njusticia legalizada" –¡*crean ladrones y después les imponen una pena por robar!*, denuncia Rafael. Como crítica de su tiempo, nos topamos en el siglo XXI con la crueldad en la ley.

Los siguientes cuadros producidos por los estudiantes ofrecen algunas líneas interesantes que se dirimen entre la pregunta por el presente y el deseo de futuro, todo en la misma composición de la escena. Los cuadros son el resultado de la intervención de una obra producida a fines del siglo XIX, titulada "Sin Pan y sin trabajo".[5] Uno de los cuadros es retitulado "Se logra con trabajo". Denuncia y deseo a la vez; afirmación. Afirmación que también aparece en la composición de la mesa llena de comida y en las paredes llenas de libros. Pero también algo irrumpe, un diálogo:

–¿Qué pensás viejo?

–En nuestra pobreza.

"Mesas llenas de comida y amor" es como retitulan al cuadro que intervienen. Pensamiento de la propia época y enunciación política ("se logra con trabajo") arreglan una escena donde la crítica del quiénes somos encuentra los lugares a los que llegar

5 Se trata de un cuadro producido por Ernesto de la Cárcova en 1894. En la historia del arte argentino y latinoamericano es emblema del arte de denuncia social y política, tomado de https://www.bellasartes.gob.ar/coleccion/obra/1777.
El trabajo de intervención de los cuadros se realizó en el marco de una actividad desarrollada de manera colaborativa entre investigadores de la unsam organizada por el Museo Nacional de Bellas Artes en homenaje al pintor, bajo la coordinación de Laura Malosetti Costa (http://noticias.unsam.edu.ar/2016/11/16/se-realizo-el-festival-artistico-carcova-en-la-unsam/).
Al respecto sugerimos ver https://www.youtube.com/watch?v=FWGaUBno1HM&feature=share.

(ya no el no-lugar), los cuales habilitan modos de pensar el presente y articular alternativas de futuro.

FIGURA 1. “Se logra con trabajo”. Intervención sobre la obra *Sin pan y sin trabajo*, de Ernesto de la Cárcova, por estudiantes del barrio La Carcova.

FIGURA 2. “Mesas llenas de comida y amor”. Intervención sobre la obra *Sin pan y sin trabajo*, de Ernesto de la Cárcova, por estudiantes del barrio La Carcova.

La escuela en la (im)posibilidad de futuro

Las imágenes que suelen recaer sobre los/as jóvenes que viven en los *slums* no se escapan mucho de aquellas que son objeto de discusión de Rafael. Ahora, lejos de esa imagen proponemos que dos cuestiones ocurren a la vez: mientras que "el deseo se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, se les adhiere y las sigue, no sobrevive a ellas, se desplaza con ellas (…)" (Deleuze y Guattari, 1980: 81), también la construcción de futuro ocurre, retomando a los mismos autores, en el medio, en ese ambiente, como resultado de una contingencia y de una necesidad, y deviene en ellas.

En las últimas décadas mucho se ha escrito en torno de la educación y su imposibilidad de generar espacios donde los/as jóvenes puedan pensar/proyectar/soñar en torno al futuro en general y al suyo en particular. Muchos trabajos han enfatizado la ausencia de intereses, la apatía, el desgano o la falta de proyecciones de futuro como lo propio de los llamados *millennials*. Del mismo modo, son recurrentes las caracterizaciones de la educación como un lugar vacío/vaciado de sentido, marcado por la crisis y el desencanto, más aún en los asentamientos. Sin embargo, es en ese medio que nos encontramos con modos otros de idear futuros donde la educación ocupa un lugar central a veces como lugar de escape/refugio, y, siempre como promesa de futuro (Grinberg, 2008).

La posibilidad y la especificidad de la educación no dejan de asentarse en la imagen de futuro que a diario despliega y se despliega en las aulas. Freire (2003) señalaba que la oportunidad de la escolaridad reside en la radicalidad de la experiencia humana como seres inacabados, esto es, en comprendernos y en sabernos incompletos. De algún modo, se trata de aquello que posibilita la educación: el ser que se sabe inacabado entra en un permanente proceso de búsqueda. Nuestra presencia en el mundo no está ligada a la de quienes simplemente están, sino a la de quienes andan buscando. Es por ello que no es posible andar ni educar sin esperar llegar, aunque estos "llegares", como sostenemos aquí, sean diversos y presenten múltiples matices, tiempos y lugares. Freire se refería a la educación como un acto político que procura asegurar el acceso a la herencia, al archivo, a la memoria, al conocimiento construido hasta ese momento, al susurro diría Arendt. El acceso a la palabra, a los conceptos, al archivo es el acto por medio del cual palabrear al mundo deviene creación de mundos.

Palabra, deseo, lugar y tiempo coinciden, se entretejen en la tarea educativa donde en el *now-here* aparece esa palabra que es susurrada. Es allí donde se hace posible imaginar otros mundos, construir sentidos otros. Por tanto, si pensar a la escuela sin horizonte no es posible, tampoco es posible ponerla fuera de esa tensión. Este es el lugar de la utopía en la escuela, aquel que no existe por fuera de la tensión entre la denuncia de un presente que se hace cada vez más intolerable y el anuncio de un futuro por crear, por construir política, estética y éticamente. Imaginar al porvenir en/desde nuestro presente, implica conjugar un futuro compuesto (Augé, 2012). Algo de ello ocurre en el siguiente relato que proponemos a modo de flecha que puede disparar la actividad del pensar (Deleuze).

La educación, la prudencia y el desear en el barro de la historia

> *¿En lo que quiero ser? O ¿en lo que quiero tener? Sí, me pongo a pensar, muchas veces. Lo pienso y lo sueño. Pero es algo que no… A veces sueño y vuelo mucho, me voy. Pero no. Si lo sueño, si lo pienso, pero hasta que no termine el colegio no me pondría una meta para llegar a tener una casa o un futuro lindo. Ahora mi meta es llegar a terminar el colegio. Cuando termine el colegio, ahí sí recién voy a poder decir si me saque un peso de encima, un alivio y estoy bien, lo logré, y poder sí pensar… en una casa, no sé, en un trabajo. No sé, en poder mantenerme sola. No sé, van a pasar muchas cosas todavía* (Estudiante mujer, 18 años).

"La geografía no se limita a proporcionar a la forma histórica una materia y unos lugares variables. No solo es física y humana, sino mental como el paisaje" señalan Deleuze y Guattari (1980: 97). Es formando parte, siendo producido en un determinado paisaje donde este relato adquiere su potencia y puede ser aprehendido. "Vuelo mucho" no remite a un lugar pero tampoco a un no-lugar; sueña con muchos lugares a los que llegar. Pensar mucho, soñar en ese experimentar que permite también volverse, al decir los autores, forastero de uno mismo.

El futuro para esta alumna implica tanto aquello que quiere ser como saberse dónde sueña. Por eso vuelve y dice *pero no.* La joven relata que piensa y sueña recurrentemente en el futuro, que incluso a veces *se vuela pensando, se va.* En ese volar, condensa la sensación de no estar pensando en ese futuro que aparece como posible para ella. Por ello "*no volarse*" implica

volver a su presente, como, en relación con el cuadro, pensar la pobreza, donde el objetivo es terminar su secundaria para luego poder pensar en lo que sigue. Además de la conciencia sobre las (im)posibilidades del vivir y estudiar en los *slums*, la joven da cuenta de la dificultad de saltearse los pasos, del agotamiento que implica *volarse* mucho y después traerse de vuelta. Pensar y soñar en la geografía de una época, de su época, en su territorio. Volarse, solo un poco; experimentar los múltiples otros al mismo tiempo que registrarse en su *now-here*.

Terminar el secundario implica pensar en un futuro lindo, la antesala, la meta es terminar, es llegar. No es un no-lugar al que ir, ir yendo mientras se sueña con un lugar que puede ser muchos. El secundario, pensado como meta, habilita ese seguir pensando y soñando; un alivio, un logro, aquello que a la vez permite poder seguir volando. Volarse es también la oportunidad de seguir. No se trata de un más allá, sino de un más acá. El deseo de una casa, un trabajo y un montón de "*no sé*" que no dejan de ser parte de la escena del cuadro. Muchas cosas van a pasar todavía, no la catástrofe sino el devenir en tanto "efectuación de un estado de cosas". Es un esperar radicalmente distinto a aquel propio de la autoayuda que reclama la gestión del *self* como modo activar logros.

Pensar y soñar cómo experimentar las alternativas que abren en sí la posibilidad de desestabilizar ese futuro presagiado para los *slums*. Es la prudencia[6] que resulta del *now-here*. "Sueño mucho, me voy. Pero no". Allí radica la posibilidad de la experimentación. La prudencia remonta sus alas a los griegos de la filosofía, pero Deleuze y Guattari la retoman de un modo más que atractivo en el *Antiedipo*. El concepto, señala Antonelli, "poco estudiado (...) resulta interesante por varias razones (...) el llamado a experimentar en lugar de interpretar; la necesidad de seguir ciertas reglas de prudencia con el fin de evitar el fracaso de la experimentación" (2013: 3).

La prudencia que encarna el relato de la joven, como de tantos otros con los que nos encontramos a diario, puede ser comprendida como *el arte de las dosis*: "es necesaria paciencia y

6 Resulta interesante traer aquí las imágenes sobre la prudencia que atraviesan nuestra historia, todas vinculadas con la capacidad de considerar tanto las cosas pasadas como las futuras: el cuadro *Alegoría de la prudencia,* de Tiziano Vicellio (1560-1570), compuesto por tres rostros –anciano, joven y adulto–, la representación de los dioses Isimud y Jano, de múltiples rostros, la escultura renacentista *la Prudencia* de una mujer bifronte, el grabado *La Prudencia,* mujer con dos caras de autoría desconocida, etc.

prudencia, después de todo, y una vez más, según el principio de la experimentación, nunca nadie sabe de entrada lo que le conviene, se necesita un largo tiempo para saberlo" (Deleuze, 1973: 116). Allí radica la sabiduría de la prudencia como aquel arte vinculado a la dosis, que huye del andar a martillazos para dar lugar a la utilización de una lima fina. La prudencia es el arte de pesar y medir cada una de las palabras; los prudentes son aquellos/as que conocen hasta dónde han llegado, hasta dónde todavía no han ido o no pueden ir sin caer en la irrealidad, lo ilusorio. La prudencia expresada por la joven –volarse pero solo un poco–, establece una meta y abre la posibilidad. *Me voy, pero no no sé, van a pasar muchas cosas todavía*, implica tener los pies en la tierra, ser consciente de las dificultades.

Soñar y ser prudente es el modo de la conquista, un mapa que traza líneas, señalando tanto sus combinaciones como sus distinciones: "No son actos que hay que explicar, sueños o fantasmas que hay que interpretar, recuerdos de infancia que hay que recordar, palabras que hay que hacer significar, sino colores y sonidos, devenires e intensidades" (Deleuze, 1980: 167).

Los relatos siempre tienen múltiples sentidos, pero lo que nos interesa resaltar aquí es que en el modo de ese relatar hay una forma diferente de asentar el porvenir en el *now-here* más allá de retóricas pesimistas pero también de aquellas que enaltecen el yo como un hacedor de destinos fuera de la historia, como es el caso del discurso de la autoayuda.

Las respuestas de futuro no son simples defensas o acusaciones, son necesidades. Implican tramas que presentan líneas de todo tipo (incluso desencantadas) que se vuelven provocadoras y nos ayudan a pensar los sentidos políticos que las nociones de nihilismo, desencanto y utopía tienen en nuestros tiempos. Así, al diagramar prudentemente otros futuros, se fugan de las imágenes pesimistas que los condenan a un presente eterno que se cierra sobre sí mismo. Como lo hacía Rafael, pero ya no en el *now-where* sino, prudentemente, en el *now-here*. Soñar, volar, pensar, surgen en la necesidad y se adhieren a ella. El cansancio de las vidas, de las experiencias, del vivir, forma parte clave de la trama de vida que sueña prudentemente. Allí descansan las (im)posibilidades de la escolaridad y de los relatos de futuros.

El nihilismo, que parece ineludible en tiempos de geo-trauma (Cole, Dolphin y Bradley, 2016), adquiere modulaciones provocadoras en ese relato que, como sucedía con las intervenciones de

los cuadros, aparece como un pensar que se anima a decir. *Pienso en nuestra pobreza, vieja* y en ese acto surge la afirmación: *con pan y con trabajo.* Como señalan Augé (2012) y Bloch (2004) tanto la nada como el todo son categorías utópicas, sus posibilidades radican en que no están de ninguna manera ya decididos: pensar el futuro, sus posibilidades de conquista en estos espacios urbanos, puede ser entendido como la apertura de lo (im)posible, como la construcción de las utopías de nuestros tiempos. Aquí es donde la reedición de los relatos de futuros en las escuelas de los asentamientos ofrece una respuesta política ante la negación del porvenir que funciona también como resistencia al presente.

En la escuela la tarea de hacer posible el mañana imposible, la conquista de esos tiempos/lugares se vuelve central. En este punto, uno de los rasgos que más impactan en el relato de la estudiante es una suerte de realismo descarnado que implica la consciencia de que el mañana se construye a partir del hoy, un hoy cercado de imposibilidades. Los/as jóvenes visualizan un camino pantanoso, embarrado, desde donde se paran para proyectar, construir y conquistar. No remiten a meras ilusiones.

Es en este marco que en los relatos prima la utilización del potencial. Como el alfabeto utopiano, con sus palabras, tiempos verbales y pronombres, los relatos acerca de la educación tienen sus particularidades: la utilización del potencial compuesto: *quería llegar. Ellos/ellas quisieran llegar a ser*. El potencial se complejiza aún más cuando ese *quería* se encuentra con su presente, se refiere a sus sueños infantiles como potenciales que se enfrentan en la historia. Probablemente no existe un tiempo verbal para dar cuenta de las (im)posibilidades en ese soñar futuro en los *slums*. Ello no implica negación del futuro ni ausencia de deseo, ni vagancia o comodidad y mucho menos aceptación del presente. Como vimos al comentar los cuadros, el presente preocupa y es pensado. El potencial da cuenta de las condiciones en las que desea. Pensar en el no llegar involucra una tensión difícil que se produce en una trama múltiple: frustración, desencanto, malestar, cansancio, necesidad, pero también urgencia de abrir otras (im)posibilidades. Esto no conlleva una lectura romántica de los relatos de futuros ni un regodeo en el conformismo y la resignación. El potencial pendiente de sus infancias, condensado en el *quería llegar a ser*, deviene en afirmación presente del deseo de futuro.

Los relatos vuelven a abrir la posibilidad que habilita el uso del potencial. Un potencial que, mientras irrumpe en el aquí, lo

habilita: *me gustaría seguir estudiando* es el motor del hacerlo. Este potencial se encuentra con los "peros", que remiten a las (im)posibilidades, pero no se refieren a términos puros y homogéneos. La utilización del "pero" es tanto la posibilidad de tener como la dificultad del encontrar.

El deseo de futuro vuelve al galope, aunque nunca se fue; detenerse en los ritmos de los relatos, las pausas, las velocidades, las idas y vueltas, los peros, los también, la utilización de los potenciales, de los tiempos verbales compuestos se vuelve clave. En este sentido, con el *me gustaría* ingresan muchas de las (im)posibilidades de un barrio pero también de una época. El potencial es el modo del deseo en el medio, en el ambiente, es su contingencia. Los/as jóvenes relatan su deseo de seguir estudiando, la dificultad de encontrar aquello que les llame la atención, que les apasione. Quizás estos relatos no son demasiado distintos a los de otros adolescentes. La diferencia son las condiciones, el ambiente, en los que ocurren, su urgencia de un lugar donde el tiempo deviene escaso.

En estas escuelas, presente y futuro aparecen como la piedra en el zapato que permanentemente recuerda con dolor y molestia las condiciones de una existencia. A veces, estas palabras también aparecen en los relatos junto al *no sé* al *nada*. Palabras que descontextualizadas pueden leerse como falta, como ausencia de resiliencia, deseo, optimismo, proyección, futuro, esperanza, voluntad, esfuerzo, constancia, ganas, etc.; como exceso de pesimismo, de desencanto y/o desinterés. Pero que más bien constituyen modos otros de desear, de experimentar, de instalarse en el presente e idear un porvenir que no implica falta de tensión, nudos o yuxtaposiciones pero tampoco la "romantización". Como señala Magris (2001), la noción de desencanto remite a aquella mirada que ha visto demasiadas cosas; una vida joven que desborda de experiencias extremas y vive en la melancólica conciencia de que el mundo por momentos es encantador. El desencanto es un oxímoron, señala el autor, una contradicción que el intelecto no puede resolver, porque al mismo tiempo que señala la imposibilidad del encanto, sugiere, en su modo y el tono en el que lo dice, que a pesar de todo existe y puede reaparecer cuando menos se lo espera. Así, "una voz dice que la vida no tiene sentido, pero su timbre profundo es el eco de ese sentido" (Magris, 2001: 2).

El desencanto que habita y atraviesa los relatos de futuro en la escuela corrige a la utopía y refuerza su elemento fundamental,

la esperanza. Esta esperanza se proyecta en el futuro para reconciliar al sujeto con su *now-here*. De este modo, el desencanto es una forma irónica, melancólica y aguerrida de la esperanza. Una forma de andar, de pensar, de soñar futuros, de conquistar y delinear sus territorios.

Esa forma irónica, melancólica y aguerrida de esperanza que es el desencanto, señala Bloch (2004), es la vida de todos los hombres que "se halla cruzada por sueños soñados despierto; una parte de dichos sueños es simplemente una fuga banal… pero otra parte incita, no permite conformarse con lo malo existente, es decir, no permite la renuncia. Esta otra parte tiene en su núcleo la esperanza y es transmisible" (p. 2). La esperanza, "este anti-efecto de la espera frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos de ánimo y solo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes" (p. 55). En esta dirección, tal como lo señala el autor, el hombre que aspira a algo siempre vive soñando despierto, mirando al futuro, futuro que contiene lo temido y lo esperado. El sueño diurno, de este modo, proyecta sus imágenes al futuro, conservando siempre la dirección, apuntando a aquello que aparece como posible.

La complejidad de los relatos, sus tramas, nos previenen de aquellas lecturas dicotómicas que oscilan entre el optimismo romántico y el fatalismo nihilista. Vivir el presente o no arriesgarse a pensar deliberadamente en el futuro, no resulta raro en estos momentos. *No pienso en eso, vivo el presente, yo que sé*, son expresiones que recurrentemente se escuchan en la escuela. Tal como lo señala Augé (2012) el arte, la cultura y la educación, juegan un rol principal en la invocación del futuro, ya sea próximo o lejano. De lo contrario, la vida pierde el interés, y la conciencia de nuestra muerte anularía toda veleidad de vivir.

Es en este marco que, ante el agobio, la angustia, el cansancio de la experiencia de vivir y aprender en estos contextos, cabe la necesidad de resituar la pregunta respecto del lugar que cabe para la transmisión. Parecería que solo la experiencia en estos contextos imposibilitaría hacer escuela, garantizar la escolarización. Por momentos, entonces, el pensar, el desear y el sentir, solo se hace tolerable si no se dice, el futuro en estos casos se ubica en el límite de lo pensable, de lo decible. Se vuelve perturbador, enmudece. Se vuelve silencio. Ahora es justamente en la posibilidad de hacer surgir otra palabra que se hace posible resistir al presente. Los relatos de futuro en la escuela,

resisten y defienden la utopía y el desencanto como modos de ir acercándose y conquistar territorios. En esta dirección, utopía no implica una afirmación ingenua y optimista de un futuro ideal, sino la proyección desde un presente que se tensiona, tanto en el desencanto y en la incertidumbre, como en el juego y en el aprender que solo puede aprehenderse cuando topos devine muchos lugares.

A modo de corolario: sobre utopías y heterotopías

> Están también, y probablemente en toda cultura,
> en toda civilización, lugares reales (…)
> que son una especie de contra-emplazamientos,
> de utopías efectivamente realizadas (…)
> lugares que están fuera de todos los lugares,
> aunque sin embargo efectivamente localizables.
> Estos lugares (…) los llamaré, por oposición
> a las utopías, las heterotopías.
> (Foucault, 2010: 70)

El ejercicio que propusimos hasta aquí procura asentarse en las provisoriedad de esas alternativas desde y a través de las múltiples formas del pensarse de los jóvenes en los asentamientos precarios de Buenos Aires. Esto es, procuramos resituar la pregunta de la utopía a través de los relatos y deseos de jóvenes que allí viven. Ello, entre otros aspectos, porque, luego de más de un decenio de investigación en terreno, nos encontramos con relatos y experiencias que lejos del nihilismo pueden funcionar como "lecciones" para delinear una crítica del quiénes somos y del quiénes queremos ser en una escena donde la catástrofe parece apoderarse del futuro. En el relato de futuro se abren modos posibles de volver a utopía para revisitar la pregunta acerca de quienes estamos siendo, una utopía de la inmanencia (Cole, Dolphin y Bradley, 2016).

La educación allí tiene mucho para decir y para decirse sobre ella. Los/as estudiantes ven en la escuela un espacio/tiempo que habilita pensar futuro, por ello, sabiendo que no existe ninguna receta definitiva, no se rinden. Pero es en este ambiente donde las utopías del progreso del siglo XIX no se sostienen, y el futuro aparece, más bien, como heretoropías que se construyen en el presente. Esperar futuro en la escuela deviene clave en tanto implica un compromiso entre el "maestro" y el "alumno", implica un encuentro con un otro, un encuentro entre dos fuerzas, una que busca y otra que guía."Sin ese encuentro, sin la posibilidad

misma de la transmisión no solo queda en entredicho el pasado y la memoria, sino también se hipoteca el futuro" (Grinberg, 2008: 315). Es aquí donde el futuro reclama ser conquistado y desestabilizado, no solo por lo porvenir sino por ese actual que estamos siendo: "actuar contra el tiempo, y de ese modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero" (Deleuze y Guattari, 1997: 113) es la tarea del pensamiento y sin duda de la pedagogía. Así, el desafío no deja de ser una cuestión propia del escribir y el escritor, del ver y el oír: proponer dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera (Deleuze, 1996). Nos encontramos, así, ya no con no-lugares que incluso harían del futuro un imposible; sino con lugares *otros* con modos del desear que ocurren en nuestro tiempo y en el barro de la historia. Un pensar territorial (Peters, 2004).

Nos hemos encontrado con modos de esa esperanza que ocurre como modulación de una escena que, a diferencia de las catástrofes, no expresan colapsos, sino en la cotidianeidad de una vida donde es la esperanza aquello que queda entredicho y el futuro aparece como lugar a conquistar: la esperanza de la tierra deviene la esperanza por el futuro en sí. Un futuro que se sabe amenazado y por eso requiere de la prudencia.

El concepto de utopía, como señala Augé (2012), se ha angostado inadecuadamente, quedando limitado a lo político, con un carácter predominantemente abstracto y arbitrario e incluso irrealizable. Detenernos en aquello que efectivamente se está produciendo, y no en lo que vivimos perdiendo o anhelando tanto del pasado como de lo que vendrá, se vuelve desafío. Etimológicamente la palabra utopía nos lleva en dos direcciones. Por un lado, refiere a lo que no está en ningún lugar y, por otro, a un lugar idealizado/deseado. De esta manera, simultáneamente su localización es inexistente o resulta imposible encontrarla y se refiere a un lugar idealizado. En tanto lugar idealizado e imaginado, la utopía no se refiere a lo que es sino a lo que podría ser. Aquí es donde la categoría de heterotopía (Foucault, 2010) puede ayudarnos a pensar los relatos acerca de la escolaridad y educación en diversas direcciones. En el diccionario, heterotopía muchas veces se encuentra vinculada a la existencia o a la aparición de tejidos y órganos en lugares donde no se los espera encontrar. De este modo, la categoría posibilita pensar cómo los relatos sobre la escolaridad, los sujetos e incluso los contextos en los cuales se producen, aparecen en un lugar en el que no se espera. Así, "las heterotopías se constituyen antes

que nada como afueras, situadas en los bordes o los límites del orden normal de las cosas (…)" (Agier, 2012: 490). Foucault (2010) propone que hay utopías que pueden ser localizadas en un mapa dado que tienen lugares y tiempos precisos. De este modo el autor destaca la existencia en toda sociedad de utopías que pueden ser situadas, fijadas y medidas tanto espacial como temporalmente. Luego precisa: "es muy probable que cada grupo humano (...) recorte, en el espacio que ocupa, donde realmente vive, donde trabaja, lugares utópicos y, en el tiempo en que se atarea, momentos ucrónicos" (Foucault, 2010: 19). Del mismo modo, en la obra intervenida por los/as jóvenes en la escuela, la composición de ese lugar que se ocupa deviene del interjuego entre la crítica de las propias condiciones de vida y el deseo, que no para de fugar. Es en ese "no para de fugar" donde aparecen esos lugares *otros*, esos sueños que se entrelazan y que estallan como múltiples y reconectan el presente, la crítica del presente con la posibilidad en sí de futuro; con su conquista.

Tanto la utopía como el apocalipsis suelen ser pensados como solución, sin embargo, hay muchísimas razones para dudar de esta afirmación, más aun en las sociedades contemporáneas. Los relatos de futuro y de escolaridad que hemos recuperado dan cuenta de que no son ingenuos, que tienen los pies sobre la tierra y no sueñan con mañanas que no tienen posibilidad de tener lugar. No obstante, esto no impide que piensen en la posibilidad de futuro, en sus vidas, su escuela o barrio. Parecería, que solo siendo conscientes de cuán difícil es su camino, pueden ir construyendo desencantadamente algunas de sus esperanzas. Esta puede ser una buena escena para una utopía en el antropoceno, donde la catástrofe aparece como una la única escena posible.

El futuro, hoy, presenta nuevas y diversas dimensiones y facetas. Por un lado, genera múltiples miedos, pero por otro –dado que el hombre como criatura simbólica no puede vivir sin pensar en el porvenir– conlleva significativas e interesantes expectativas, esperanzas, utopías e incluso distopías. Es esta escena nos encontramos con modos potentes para pensar una geofilosofía de la educación que, en tanto que plano de futuro y mirada hacia lo que va a venir, funciona en un doble vector que se asienta en el presente y en la posibilidad de imaginar futuros otros. En esta dirección, y a pesar del clima de desencanto, los deseos de cambio, de mejora, de futuros y porvenires mejores siguen circulando (a veces vistiendo otros ropajes) por la escena

escolar actual. Si el escritor siempre es de su tiempo, si la filosofía se territorializa en el concepto (Peters, 2004), el deseo aparece en la historia para salirse en ella. La educación puede encontrar en esta trama el lugar para volverse espacio para pensar en su tiempo y frente a él. Una pedagogía del concepto (Peters, 2004 Grinberg, 2013, 2017) que se instale en la posibilidad de pensar al mundo, desestabilizar el futuro; poner palabra y pensar el mundo como un modo clave de resistir e insistir.

Bibliografía

AGIER, MICHEL (2012). El biopoder a prueba de sus formas sensibles. *Política y Sociedad*, vol. 49 Nº 3, pp. 489-495.

ANTONELLI, MARCELO (2013). Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze. *Signos Filosóficos*, vol. XV Nº 30, pp. 89-117.

ARANBINDOO, P. (2011). Rhetoric of the 'slum'. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action* XV/6, pp. 636-646.

ARENDT, HANNAH (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

AUGÉ, MARC (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

BAUGH, B. (2010). Experimentation. En A. Parr (ed.), *The Deleuze dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

BHABHA, HOMI (2002). *The location of culture*. Buenos Aires: Manantial.

BLOCH, ERNST (2004). *El principio esperanza*, vol. 1. Madrid: Trotta.

BUTLER, JUDITH (2015). *Notes towards a perfomative theory of assembly*. Harvard: University press.

COLE, DAVID; R. DOLPHIJN Y BRADLEY, J. P. N. (2016). Fukushima: the geo-trauma of a futural wave. *Trans-Humanities Journal* 9 (3), pp. 211-233.

DAVIS, TERESA (2010). Third Spaces or Heterotopias? Recreating and Negotiating Migrant Identity Using Online Spaces. *BSA Publications*, vol. 44 (4), pp. 661–677. Recuperado de http://www.sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav.

DELEUZE, GILES (1973). Les cours de Gilles Deleuze. Recuperado de https://www.webdeleuze.com/textes/223.

—— (1986). *Nietzsche and Philosophy*. London/New York: Continuum.

—— (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, GILES Y GUATTARI, FÉLIX (1983). *Anti-Oedipus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—— (2003). *What is philosophy?* London/New York: Verso.

—— (2005). *A-thousand-plateaus*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

FOUCAULT, MICHEL (1984). Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. *Architecture, Mouvement, Continuité* 5.

FREIRE, PAULO (2003). *El grito manso*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GRINBERG, SILVIA (2008). *Educación y poder en el siglo XXI.*

Gubernamentalidad y pedagogía en las sociedades de gerenciamiento. Buenos Aires: Miño y Dávila.

—— (2010). Schooling and Desiring Production in Contexts of Extreme Urban Poverty. Everyday Banality in a Documentary by Students: Between the Trivial and the Extreme. *Gender and Education*, vol. 22 Nº 6. Routledge: UK.

—— (2011). Territories of schooling and schooling territories in contexts of extreme urban poverty in Argentina: Between management and abjection. *Emotion, Space and Society* 4 (3), pp. 160-171.

GULSON, KALERVO Y PEDRONI, THOMAS (2011). Neoliberalism, cities and education in the Global South/North Discourse. *Studies in the Cultural Politics of Education*, vol. 32 (2).

HARAWAY, DONNA (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, vol. 6, pp. 159-165.

HARVEY, DAVID (2017). *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid: Akal.

LEFEBVRE, HENRI (2002). *Critique of Everyday Life*. *Vol II. Foundations for a Sociology of the Everyday*. London: Verso.

LEWIS, SIMON Y MASLIN, MARK (2015). Defining the Anthropocene *Nature*, vol. 519, pp. 171-180.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1984). *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MACHADO, MERCEDES Y GRINBERG, SILVIA (2017). ¿La escolaridad como líneas de fuga? Educación, jóvenes y futuro en contextos de extrema pobreza urbana. *Espacios en blanco* 27 (2), pp. 231-252.

MAGRIS, CLAUDIO (2001). *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.

MORE, THOMAS. (1989). *Utopia*. United Kingdom: Cambridge University Press.

PETERS, M. A. (2004). Geophilosophy, education and the pedagogy of the concept. *Educational Philosophy and Theory* 36 (3), pp. 217-226.

ROSE, NIKOLAS (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.

SÁEZ, VIRGINIA (2015). Una mirada a la investigación sobre medios, violencia y escuela. *Entramado*, vol. 11 número 1, enero-junio, pp. 136-155. Cali: Universidad Libre.

SIRVENT, MARÍA TERESA (1999). *Cultura Popular y Participacion Social*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

SOJA, EDWARD (1996). *Third Space: Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Spaces*. Cambridge: MA, Blackwell.

TSING, ANNA Y LASSILA, M. (2017). Interview with Anna Tsing. *Suomen antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 42 (1).

TSING, ANNA (2018). Getting by in terrifying times. *Dialogues in Human Geography*, vol. 8 (1), pp. 73-76.

MEMORIAS-POR-VENIR

Carnovale, Vera (2019). Relatos consagrados y temas silenciados del pasado reciente. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 294-316.

RESUMEN

El capítulo presenta, en primer lugar, las distintas líneas narrativas sobre el pasado reciente que, desde el fin de la última dictadura y hasta el 2003 han circulado por el espacio público argentino: la de "la guerra contra la subversión y el terrorismo"; la de la denominada "teoría de los dos demonios"; aquella centrada en la figura de la "víctima inocente"; y aquella emanada de las memorias militantes. A partir de allí el texto se adentra en el análisis crítico del relato consagrado a partir de la llegada del kirchnerismo al poder y los problemas políticos e historiográficos implicados en el tratamiento de sus temas silenciados: la responsabilidad del peronismo en el desencadenamiento de la masacre y las ejecuciones llevadas a cabo por las organizaciones revolucionarias armadas.

Palabras clave: *narrativas del pasado reciente; usos políticos del pasado; historia y política.*

ABSTRACT

The chapter presents, first of all, the different narrative lines about the recent past that, since the end of the last dictatorship and until 2003, have circulated in the Argentine public space: that of "the war against subversion and terrorism"; that of the so-called "theory of the two demons"; that centered on the figure of the "innocent victim"; and that emanated from militant memories. From there the text goes into the critical analysis of the story enshrined from the arrival of Kirchnerism to power and the political and historiographic problems involved in the treatment of its silenced issues: the responsibility of Peronism in the unleashing of the massacre and the executions carried out by the armed revolutionary organizations.

Key words: *Recent Past Narratives; Political Uses of the Past; History and Politics.*

Relatos consagrados y temas silenciados del pasado reciente

Vera Carnovale[1]

Introducción

La dictadura instaurada el 24 de marzo de 1976 implementó un régimen represivo que por su naturaleza, dimensión y modalidades no tuvo precedentes en la historia nacional. El aniquilamiento de la militancia revolucionaria, la tortura sistemática, la desaparición masiva, los miles de asesinados, presos políticos, exiliados, los centenares de niños apropiados, un lazo social sensiblemente desarticulado, el silenciamiento político y la censura cultural constituyen la expresión material de un régimen represivo que apeló al crimen y al terror con fines de dominación política y disciplinamiento social. Esta experiencia, asimilable a un quiebre civilizatorio, colocó a la sociedad argentina en un límite extremo dada la transgresión de principios éticos que fundamentan la existencia y preservación de una comunidad. ¿Qué decir al respecto? ¿Qué y cómo recordar? ¿Qué legar a las jóvenes generaciones? ¿Cómo hacerlo?

La cuestión de la memoria ha sido, paradójicamente, una herencia de ese pasado y se ha implantado como una causa estrechamente asociada a la defensa de los derechos humanos y la demanda de justicia. Pero inevitablemente, se sabe, la memoria se revela como un espacio social particularmente conflictivo y habitado por múltiples sentidos y valoraciones político-ideológicas en pugna.

En efecto, desde el fin de la última dictadura hasta la actualidad fueron tomando forma y visibilidad en el espacio público – en contextos político-institucionales y, principalmente, jurídicos

1 Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas / Universidad Nacional de San Martín - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

específicos– distintas narrativas sobre el pasado setentista. Cada uno de ellas, aun con sus matices y fronteras lábiles y permeables, encierra un núcleo duro de sentido, y las representaciones que las habitan hunden sus raíces en la dimensión de la experiencia y los recuerdos colectivos.

A costa de esquematizaciones –por definición, toscas– pueden identificarse en el transcurso de los veinte años que van de 1983 a 2003, cuatro grandes líneas narrativas (insisto, habitadas por matices y de fronteras lábiles y permeables) que ofrecieron y ofrecen marcos interpretativos y/o esquemas explicativos para inteligir el pasado al que refieren: a) la de "la guerra contra la subversión y el terrorismo"; b) la de la denominada "teoría de los dos demonios"; c) aquella centrada en la figura de la "víctima inocente"; y d) aquella emanada de las memorias militantes.

A partir de la llegada del kirchnerismo al poder, por su parte, y casi en paralelo con la conformación y consolidación del campo de estudios sobre historia reciente, se fue imponiendo en el espacio público un nuevo relato cuyas potencialidades empáticas lo tornan impermeable al tratamiento de ciertas temáticas que, en cambio, han sido o están siendo investigadas en la disciplina con los rigores propios del oficio. Son principalmente los usos políticos de estas temáticas silenciadas, aquello que plantea los mayores desafíos para un campo historiográfico constituido a partir de una expresa voluntad de intervención política.

El presente capítulo presentará una breve revisión de las principales líneas narrativas mencionadas para adentrarse, luego, en el análisis crítico del relato consagrado a partir de la llegada del kirchnerismo al poder y los problemas políticos e historiográficos que su tratamiento implica.

1. Breve revisión de las principales narrativas

La guerra contra la subversión y el terrorismo

La guerra es la figura clave del relato emanado del seno de las Fuerzas Armadas que durante los años de la represión circuló copiosamente a través de diversos discursos públicos y/o declaraciones a la prensa por parte de oficiales de alto rango y que, hacia fines de la dictadura, quedó claramente sistematizado en un informe oficial.

En efecto, el 28 de abril de 1983, en un contexto de acelerado desprestigio, y ante la inminencia de la asunción de un

nuevo gobierno presumiblemente atento a las demandas del movimiento de derechos humanos –entre las cuales aquella referida al "Juicio y Castigo a los Culpables" se revelaba como la más viable–, las Fuerzas Armadas dieron a conocer un informe denominado Documento Final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo.[2]

Tras una breve introducción y bajo el subtítulo "Los hechos" el df comenzaba así, su "síntesis histórica":

> La República Argentina, a partir de mediados de la década del ´60, comenzó a sufrir la agresión del terrorismo que, mediante el empleo de la violencia, intentaba hacer efectivo un proyecto político destinado a subvertir los valores morales y éticos compartidos por la inmensa mayoría de los argentinos. Procuraba modificar la concepción que del hombre y del Estado tiene nuestra comunidad, conquistando el poder por medio de la violencia (*DF*: 1).

La "agresión terrorista" –continuaba, refiriéndose probablemente a la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo–[3] había tomado primero la forma de guerrilla rural pero el cambio de estrategia continental del "terrorismo internacional" tras su derrota en un país limítrofe [léase la muerte del "Che" Guevara en Bolivia, en octubre de 1967] implicó una reorientación hacia la guerrilla urbana. Así, la Nación comenzaba a ser agredida en sus cimientos más legítimos por el marxismo-leninismo internacional que, apelando a la estrategia denominada *guerra revolucionaria,* "indujo a muchos a aceptar la violencia criminal como un modo de acción política". El *Documento Final* identificaba, a continuación, un punto de inflexión decisivo en la historia de aquella "agresión": el Indulto presidencial firmado por el presidente Héctor Cámpora el 25 de mayo de 1973, primero, y la amnistía general, sancionada por el Congreso Nacional dos días

2 *Documento Final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo*, Buenos Aires, 1983, (en adelante *Documento Final* y df).

3 El Ejército Guerrillero del Pueblo (egp) se conformó en 1963, bajo el aliento personal del Che y el liderazgo de Jorge Masetti ("Comandante Segundo"). En septiembre de 1963 instaló un foco en la provincia de Salta, zona de Orán, al que, al parecer, se sumaría el Che ("Comandante Primero") una vez que el grupo se hubiera consolidado. El egp fue desarticulado por completo en menos de un año sin un solo enfrentamiento: varios guerrilleros fueron sorprendidos y detenidos por Gendarmería en dos episodios separados por menos de dos meses (marzo y abril de 1964), otros murieron de hambre o de heridas accidentales en expediciones en busca de alimentos, dos fueron fusilados por sus compañeros, y Masetti, líder del grupo, se internó en la selva y desapareció allí para siempre.

después, dejaban en libertad "a todos los terroristas" que se encontraban procesados o cumpliendo condena. Así, la derogación de la legislación penal promulgada hasta entonces dejaba sin instrumentos legales a los defensores de la nación agredida.

El año 1974 habría marcado el fin de una etapa en el accionar terrorista subversivo: "a la etapa de asesinatos selectivos siguió la fase del terrorismo indiscriminado, produciendo víctimas en todos los sectores de la sociedad argentina" (*DF*: 4). Se sumaba a lo anterior el notorio incremento de la capacidad operativa de la subversión, evidenciado tanto en el asalto a cuarteles militares como en el asentamiento de un foco guerrillero en la provincia de Tucumán. "Como último recurso", explicaba el *Documento Final*, las Fuerzas Armadas fueron convocadas por el gobierno constitucional para enfrentar a la subversión. Esta convocatoria se materializó en dos decretos (nº 261 y 2772) del 5 de febrero y 6 de octubre de 1975 que, en conjunto, ordenaban ejecutar las operaciones militares y de seguridad que fueran necesarias "a efectos de neutralizar y/o aniquilar el accionar de los elementos subversivos en todo el territorio del país". Estos decretos implicaban un "desafío inédito para las Fuerzas Armadas, ya que la doctrina orgánica, la estructura y el despliegue de estas respondían a previsiones de lucha clásica" (*DF*: 5) y la guerra revolucionaria se definía, ante todo, como una guerra "no convencional" que carecía de status jurídico. De modo que en esa guerra que las Fuerzas Armadas ni desencadenaron ni eligieron, concluye el relato, el escenario y los métodos los impuso el enemigo. Por lo demás, si se habían cometido "errores" que pudieran "traspasar derechos humanos fundamentales", estos debían quedar "sujetos al juicio de Dios en cada conciencia y a la comprensión de los hombres" (*DF*: 8-9).

En apretadas síntesis, el relato de las Fuerzas Armadas que tomó forma y estado público a través del *Documento Final* se asentaba en la figura de la guerra como clave de lo acontecido; legitimaba su intervención en esa guerra a partir de la convocatoria de las autoridades constitucionales y la aprobación de la sociedad; presentaba a la violencia ejercida por las Fuerzas Armadas como una violencia defensiva; aseguraba que los métodos empleados habían sido impuestos, en definitiva, por el enemigo y que, en ese marco, pudieron haber existido errores de carácter excepcional e individual.

El 20 de mayo de 1983 una movilización en repudio del *Documento Final* reunió 35.000 personas y, en agosto de ese mismo

año, otras 40.000 marcharon en contra del proyecto de ley de Pacificación Nacional, una suerte de automanistía encubierta, cuyo encuadre argumentativo se sustentaba en aquel documento. Pero, aunque con el correr del tiempo el relato de las Fuerzas Armadas no haría más que perder peso y aceptación en el espacio público, en la Argentina transicional encontraba eco en la medida en que la aceptación social o la legitimidad otorgada a la "lucha antisubversiva" seguía vigente.

La "teoría de los dos demonios"

Fue precisamente por aquel entonces cuando un conjunto de representaciones colectivas sobre la violencia, elaboradas con anterioridad al golpe de Estado de 1976, fue puesto en escena a través de enunciados públicos y medidas gubernamentales, dando lugar a lo que en poco tiempo recibiría el nombre de "teoría de los dos demonios".

Debe tenerse en cuenta que la Constitución y las leyes son subvertidas por minorías armadas, que reemplazan la ley por las balas, tanto a través del guerrillerismo, como a través del golpismo. Por eso, señalamos categóricamente que combatimos el método violento de las élites, derechistas o izquierdistas (…). El país ha vivido frecuentemente en tensiones que finalmente derivaron en la violencia espasmódica del terrorismo subversivo y una represión indiscriminada con su secuencia de muertos y desaparecidos (…).

Esto advertía el flamante presidente Raúl Alfonsín en su Mensaje a la Honorable Asamblea Legislativa, del 10 de diciembre de 1983. Tanto durante su campaña electoral como en sus primeros discursos como presidente electo Alfonsín parecía encarnar cierta extendida voluntad refundacional y aseguraba un nuevo comienzo basado en el fundamento de la ley y en el principio ético de "la rectitud de los procedimientos". El rechazo a la violencia "de cualquier signo ideológico" constituía uno de los *leiv motiv* del radicalismo de la Argentina de los años ochenta que procuraba distanciarse, así, de un pasado de violencias enfrentadas. Como se ha señalado, el esquema interpretativo de lo sucedido como responsabilidad y resultado de un conflicto bélico en clave binaria, no era una invención del radicalismo. Antes bien, estos enunciados no hacían más que articular en un discurso no libre de tensiones, representaciones colectivas sobre la violencia política gestadas y difundidas en el período inmediatamente anterior al golpe de Estado de 1976,

principalmente en los años 1973-1976. Pero en los primeros meses de la transición, estas representaciones fueron "puestas en escena" a partir de algunos acontecimientos, entre los que se destacan, fundamentalmente, los pedidos de captura de los líderes de las organizaciones guerrilleras y el de los integrantes de las tres primeras juntas militares, a través de los decretos nº 157 y n° 158, respectivamente.

El primer decreto mencionado, con fecha 13 de diciembre de 1983, ordenaba el procesamiento de quienes

> instauraron formas violentas de acción política con la finalidad de acceder al poder mediante el uso de la fuerza (...). La actividad de esas personas (...) sumió al país y a sus habitantes en la violencia y en la inseguridad (...) la instauración de un estado de cosas como el descripto (...) sirvió de pretexto para la alteración del orden constitucional por un sector de las fuerzas armadas que (...) mediante la instauración de un sistema represivo ilegal, deterioró las condiciones de vida del pueblo (…). Corresponde procurar que sea promovida la persecución penal que corresponda contra los máximos responsables de la instauración de formas violentas de acción política, cuya presencia perturbó la vida argentina.

Una vez establecido que la responsabilidad máxima del drama recientemente vivido por el país le correspondía a los grupos revolucionarios armados, el gobierno ordenaba, mediante el decreto siguiente (n° 158), el procesamiento de los integrantes de las tres primeras Juntas que habían llevado adelante "un plan de operaciones contra la actividad subversiva y terrorista, basado en métodos y procedimientos manifiestamente ilegales". El decreto reforzaba, por otra parte, la idea de grados de responsabilidad en el interior de las Fuerzas Armadas –idea sostenida públicamente por el radicalismo desde los inicios de la campaña electoral–. La responsabilidad de los cuadros inferiores era desestimada entonces tanto por el efecto de la acción psicológica promovida por las Juntas en el gobierno, como por haberse tratado de planes supervisados por mandos superiores, dado lo cual se indicaba la necesidad de la prosecución de la acción penal contra "los responsables de aprobar y supervisar operaciones".

Puede decirse, a primera vista, que estos decretos se hallaban en estrecha correspondencia con las representaciones binarias de la violencia anteriormente mencionadas y con cierta

extendida desaprobación de la violencia de "cualquier signo". Pero un análisis más atento y pormenorizado (Franco, 2015) ilumina el hecho de que en la Argentina transicional, la "demonización" de uno de los actores políticos protagonistas del pasado setentista se aplicó más a las Fuerzas Armadas que a la guerrilla. Dicho en otras palabras, la violencia revolucionaria estaba ya ampliamente "demonizada", en tanto la condena de la represión ilegal implicó un esforzado recorrido que contó con un nutrido conjunto de dispositivos político-institucionales orientados al esclarecimiento de los crímenes cometidos por el Estado dictatorial y su juzgamiento.

En todo caso, aquello que finalmente ha coagulado en la jerga política como "teoría de los dos demonios" fue y es rotundamente impugnada por el movimiento de derechos humanos y los sectores vinculados con la militancia de los años setenta puesto que equipara responsabilidades y condena en términos equivalentes la violencia estatal y la revolucionaria. Tuvo, sin embargo, y probablemente tenga aún, una gran aceptación en amplios sectores sociales. Como ha sido señalado, es probable que esta aceptación se deba, justamente, a que recogía representaciones preexistentes. Pero resulta más significativo el hecho de que este esquema binario del pasado haya permitido la auto exculpación de una sociedad que si hasta ese momento había "mirado a un costado", en el clima de la transición observaba con asombro, indignación y morbosidad el desfile de relatos siniestros sobre el horror de los centros clandestinos de detención. En todo caso, en el nuevo clima del "despertar" democrático el objetivo de romper con aquel pasado y cierta voluntad refundacional no favorecían una indagación más atenta a las condiciones que en la propia sociedad habían hecho posible la instauración de la maquinaria del terror.

La "víctima inocente"

Fue entonces, a la par que los crímenes aberrantes cometidos por la represión ilegal tomaban estado público, cuando comenzó a cobrar fuerza otra memoria, surgida durante los años de la dictadura y vinculada al movimiento de derechos humanos, en general, y a los familiares de las personas detenidas-desaparecidas, en particular. En tanto la narrativa construida por esta memoria estaba íntimamente entrelazada a las denuncias de los crímenes perpetrados por el Estado, la figura central sobre la que se sustentó fue la del detenido-desaparecido, víctima de

vejaciones aberrantes. Como ha señalado en Emilio Crenzel:

> La clave revolucionaria con la cual había sido denunciada la represión política y las propias desapariciones antes de 1976 fue paulatinamente desplazada por una narrativa humanitaria que convocaba, desde un imperativo moral, a la empatía con la experiencia límite, sin historizar el crimen (…). La denuncia en términos histórico-políticos de la violencia de Estado y su relación con el orden social o con los grupos de poder fue sustituida por la descripción fáctica y en detalle, los secuestros, las torturas padecidas (Crenzel, 2008: 44-45).

La configuración resultante está compuesta por violadores de derechos humanos de un lado y víctimas del otro. La dimensión de las conflictividades políticas e ideológicas que precedieron a los crímenes se encuentra omitida, ausente, y toda mención a la apelación a las armas por parte de los revolucionarios, como recurso legítimo, silenciada.

La publicación de *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (1984) y el Juicio a las Juntas Militares (1985) otorgaron una fuerza inigualable a esta narrativa.

El *Nunca Más*, escindiendo las prácticas represivas de toda racionalidad y relato político, describía a los desaparecidos como seres humanos cuyos derechos fueron avasallados, al tiempo que presentaba una imagen vasta e imprevisible de quienes podían sufrir las desapariciones. El Informe de la CONADEP se convirtió en un éxito editorial sin precedentes en relación con relación al pasado reciente, alcanzando la venta de más de 503.800 ejemplares entre 1984 y 2007 (Crenzel: 18). Por lo demás, constituyó la primera lectura vinculada al tema de una generación y participó de la donación de varias otras al ser incorporado al currículo educativo.

Por su parte, el Juicio a los Juntas –primer juicio oral y público de la argentina contemporánea, de inigualable cobertura y repercusión a nivel nacional e internacional– en tanto mantuvo como figura central a la "víctima" de la represión estatal independientemente de ideologías o compromisos políticos, tuvo un doble efecto. Por un lado, contribuyó a implantar un nuevo relato en el que la ley desplazaba a la "guerra" como núcleo de sentido de lo acontecido. El resguardo de los derechos de los afectados por la represión convertía a las víctimas en representantes

y portadores de un objetivo de reconstrucción ética y política de la sociedad. Así, este nuevo sentido reforzaba la despolitización del conflicto. Resulta particularmente significativa la ausencia de toda mención de los testigos "las víctimas" a sus propias militancias políticas al tiempo que las defensas de los ex comandantes insistían en traerlas a escena. Así, una clara voluntad de instalar en el entramado político-institucional la noción misma de derechos humanos universales "con absoluta independencia de filiaciones ideológicas, acciones, etc." contribuyó a la despolitización del pasado.

Así, la figura del desaparecido se cristalizó en torno a la "víctima inocente", presa de la arbitrariedad irracional del terror, o como portador de valores nobles e incuestionables ("bastaba con figurar en una agenda para que te llevaban"; "alfabetizaba en las villas"; "se lo llevaron por pensar distinto"). Quizás sea la llamada "Noche de los lápices" la figura-acontecimiento más emblemática de esta narrativa. Allí, el secuestro, la tortura y desaparición de un grupo de adolescentes de la ciudad de La Plata, miembros de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) y de la Juventud Guevarista, agrupaciones de superficie de Montoneros y PRT-ERP respectivamente, es presentada como consecuencia de la lucha de estos chicos por el boleto estudiantil. El libro que cuenta el episodio, escrito por María Seoane y Héctor Ruiz Núñez, fue publicado por primera vez en julio de 1986 y, desde entonces, superó los 300.000 ejemplares; en tanto que la película homónima, dirigida por Héctor Olivera, batió récords de taquilla ese año y, dato significativo, cuando diez años más tarde se estrenó en TV, superó los dos millones y medio de espectadores. Por su parte, Pablo Díaz, uno de los sobrevivientes y testigo memorable y clave en el Juicio a las Juntas, ha contabilizado cerca de tres mil actos en los que narró su experiencia. Por lo demás, en 1988 la legislatura de la Provincia de Buenos Aires sancionó una ley que declara al 16 de septiembre de 1976 como el "Día de la reafirmación de los derechos de los estudiantes secundarios".

Nunca Más –Informe; *best seller*; consigna; símbolo e inolvidables palabras finales del alegato del fiscal Julio César Strassera durante el Juicio a las Juntas– constituyó un nuevo régimen de memoria y representó, quizás hasta el día de hoy, el núcleo duro de un consenso político-social básico. Quedaban por fuera de él, la dimensión de las pasiones y los conflictos político-ideológicos que habían precedido al horror y, más precisamente, la

experiencia militante de quienes habían integrado las filas de las organizaciones revolucionarias armadas; y no está demás mencionar que tanto la posible imputabilidad de los delitos cometidos por la guerrilla como su persecución penal, derivada del decreto n° 157/83 hasta entonces vigente, participaron, también, de ese movimiento de exclusión.

Las experiencias militantes tardarían una década en instalarse como núcleo dinámico de la Memoria social.

Las memorias militantes

A mediados de la década de 1990, en un período signado por el reinado de la impunidad de los crímenes –impunidad derivada, en principio, de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida y, en menor medida, por los indultos presidenciales de 1889 y 1990– las temáticas vinculadas a "los años setenta" cobraron un nuevo impulso y tenor. Este fenómeno estuvo vinculado con algunos acontecimientos de gran repercusión pública.

Hacia 1994, Adolfo Scilingo, un excapitán de corbeta que revestía en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), tras un encuentro casual en el subterráneo porteño, ofreció su testimonio al reconocido periodista Horacio Verbitsky quien lo editaría al año siguiente bajo el título *El Vuelo* (Verbitsky, 1995). Allí, se podía leer la "confesión" del marino respecto de su participación directa en dos "vuelos de la muerte" en los que arrojó al mar, con vida, a treinta prisioneros.

Si bien esta no era una información novedosa, escucharlo de la propia boca del represor –casi en simultaneidad a la salida del libro, el 2 de marzo de 1995, varios fragmentos de las entrevistas brindadas por Scilingo a Verbitsky fueron difundidos en el programa de TV *Hora Clave*, conducido por Mariano Grondona– causó un fortísimo impacto en la opinión pública instalando nuevamente en el centro del debate político el tema de la represión ilegal durante los años de la última dictadura militar. Tras las declaraciones de Scilingo, el 25 de abril de 1995, el general Martín Balza, Jefe del Estado Mayor del Ejército, hacía pública una célebre "autocrítica" en la que poco y nada sumaba al esclarecimiento de los hechos de la "lucha antisubversiva" (reconocía, apenas, "la obtención, en algunos casos, de información por métodos ilegítimos, llegando incluso a la supresión de la vida") pero que de todos modos, volvía a situar al pasado reciente en un espacio destacado de la atención pública.

A los pocos meses, en 1996 hizo su aparición pública la agrupación Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O.S.), que nucleaba a hijos de detenidos-desaparecidos, asesinados, exilados y presos políticos. El surgimiento de H.I.J.O.S. contribuyó sensiblemente a reavivar el debate político puesto que su discurso no solamente incorporaba explícitamente el tema de las filiaciones político-ideológicas de sus padres, sino que además proponía "reivindicar su espíritu de lucha". Al mismo tiempo, en materia de prácticas de memoria, H.I.J.O.S. impuso una nueva modalidad de intervención pública: los "escraches" a represores.

Y al tiempo que se conmemoraba el vigésimo aniversario del golpe de Estado con una manifestación multitudinaria, la temática de la militancia de "los años setenta" se instalaba en el centro del debate político sobre el pasado, principalmente a partir de un destacado caudal de producciones bibliográficas y cinematográficas (documentales, biografías y memorias) que comenzaron a circular públicamente en esos años. En ellas, el carácter testimonial ocupó, sin dudas, un lugar privilegiado y las voces de los antiguos militantes de las principales organizaciones revolucionarias de la época conformaron el núcleo dinámico de este nuevo cauce de memoria. De aquel caudal de producciones, la obra de Eduardo Anguita y Martín Caparrós, *La Voluntad: una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*, constituyó, sin dudas, una pieza emblemática. Editada por primera vez en 1997 por Norma en tres voluminosos tomos, alcanzó la venta de 200.000 ejemplares. Obra ambiciosa y de referencia obligada, *La Voluntad* venía a saldar la gran deuda del escenario memorístico heredado de los ochenta: a través de una narrativa polifónica reponía la vasta experiencia de la militancia revolucionaria de los años setenta: desde los recorridos biográficos y la vida interna de "las orgas", hasta la reconstrucción minuciosa de las grandes hazañas guerrilleras.

Pero lo interesante de destacar aquí del nuevo escenario configurado a partir de mediados de los años noventa, es que el cauce narrativo motorizado por las memorias militantes no conformaba un relato monolítico; antes bien, albergaba una pluralidad de voces que, en conjunto, evidenciaba la voluntad de revisitar la experiencia setentista reavivando viejos debates políticos e ideológicos, planteando nuevos y viejos interrogantes en torno a la causa de la derrota, ofreciendo balances disímiles. Así, la memoria militante de los setenta configuraba, hacia

finales del siglo XX, un amplio abanico que iba desde la reivindicación sin peros de la totalidad de aquella experiencia (esto es, tanto de los motivos que impulsaron a buena parte de una generación a abrazar la causa revolucionaria, como de la actuación específica de las organizaciones armadas en sí), hasta el distanciamiento sustantivo, ya de sus principios ideológicos, ya de sus prácticas políticas, ya de sus fundamentos éticos. Y en el centro de aquel abanico, un abultado y heterogéneo conjunto de miradas retrospectivas que, adherido a la esencia de la apuesta revolucionaria, se alejaba de alguna de sus premisas y certezas, cuestionaba prácticas y determinaciones, principalmente de las organizaciones armadas, identifica "errores". Las modalidades que asumió la lucha interna del peronismo; el rol del propio Perón en el proceso político abierto en 1973; la continuidad de la lucha armada por parte del PRT-ERP a partir de ese año; el pase a la clandestinidad por parte de Montoneros en septiembre de 1974; así como determinadas acciones armadas como la ejecución de personas, constituían, por aquel entonces, los tópicos de debate más destacados de las memorias militantes.

Análisis crítico del relato consagrado a partir del año 2003

Fue precisamente en este escenario de memoria cuando comenzó a constituirse entre finales del siglo XX y los albores del XXI, el campo de estudios de la historia reciente. Y me animaría afirmar que su marca constitutiva más importante, es que se conformó a partir de una clara y explícita voluntad de intervención política orientada fundamentalmente a la reparación de las víctimas de la represión ilegal y a la recuperación de las experiencias contestatarias, contrahegemónicas y revolucionarias derrotadas en la década del setenta. Sin dejar de temer a las trampas del registro autobiográfico, me animaría a aseverar que la recuperación de aquellas experiencias obedecía, por un lado, a cierta apuesta más o menos proclamada por suturar las fisuras entre aquel pasado de rebeldías y esperanzas colectivas y ese otro presente de fines de los noventa y primeros años del nuevo milenio, signado todavía por los ecos de la caída de los socialismos reales, los augurios apocalípticos del fin de la historia y los desoladores efectos del neoliberalismo que tardarían muy poco en eclosionar. Por otro lado, aquel intento de recuperación, obedecía, también, a otras búsquedas más estrictamente

historiográficas: su inclusión en nuevas narrativas resultaba por aquel entonces –y resulta aún hoy– indispensable para la construcción de marcos explicativos más omnicomprensivos que aquellos centrados exclusivamente en los crímenes perpetrados por las fuerzas represivas.

De modo que el consabido e ineludible vínculo entre Historia y Política fue desde un comienzo, para el caso del campo de estudios de la historia reciente, particularmente visible y explícito. Ahora bien, si la evidente y reconocida estrechez de ese vínculo que es, en definitiva, una marca constitutiva del campo, debiera suponer una mayor vigilancia epistemológica, lo cierto es que, no pocas veces, las fronteras entre Historia y Política parecen difuminarse en las concepciones o figuras implicadas en la construcción de narrativas y en las producciones resultantes. La historiografía del pasado reciente cabalga, necesaria u obligadamente, sobre la tensión entre el gesto crítico, propio de la disciplina, y el enfoque empático, tributario de la voluntad de intervención política. Y en ese andar, la tensión no siempre logra sostenerse.

Es indudable que, en la historia de este campo de estudio, el ascenso y consolidación del kirchnerismo representó un fuerte impulso que profundizó sus tendencias, ensanchó sus horizontes y, también, planteó nuevos problemas y desafíos.

La reinstalación del pasado en la retórica pública y, particularmente, del pasado reciente –que sin duda funcionó como uno de los núcleos identificatorios más convocantes–; la expansión del campo científico; el enorme emprendimiento en materia de políticas públicas de memoria, que se tradujo no solo en la constitución de sitios de memoria sino, también, en algo fundamental para el campo como la recuperación de los archivos de la represión y su apertura al acceso público; en fin, la alianza del kirchnerismo con el movimiento de derechos humanos y sus consecuencias en el espacio de la memoria social y la justicia, representó un impulso notable para la historia reciente.

Un primer balance de este proceso es sin duda alguna positivo, si atendemos a los propios objetivos de intervención política y social que acompañaron la constitución del campo, me refiero especialmente a aquellos vinculados a la ampliación y multiplicación de políticas y espacios abocados a la búsqueda y producción de verdad, de memoria y de justicia.

Ahora bien, esos bienvenidos logros no agotan el balance. Porque en inseparable vínculo con todo lo anterior, no puede dejar de señalarse que aquel proceso casi simultáneo de

impulso a las políticas públicas de memoria a partir del ascenso del kirchnerismo y de expansión del campo, coaguló, a su vez y no necesariamente en consecuencia, en la consagración de un relato. Y es esta consagración la que, a mi entender, plantea los mayores problemas y desafíos para los historiadores, problemas y desafíos que parecieran ser mucho más netamente políticos que estrictamente historiográficos.

A fuerza de apretadas síntesis, y aun a riesgo de esquematizaciones burdas, podría decirse que los tópicos que más o menos jalonan ese relato son:

a) El derrocamiento del gobierno peronista en 1955, el exilio del líder y, quizás más importante aún, la proscripción del peronismo a partir de 1956, le otorgan un insalvable carácter de ilegitimidad al régimen político.

b) En ese contexto, y en un escenario internacional signado por la expansión de los movimientos emancipatorios del Tercer Mundo en general y por la experiencia de la Revolución Cubana en particular, se conforma a lo largo de la década de 1960, un combativo campo popular en el que confluyen principalmente: las bases del movimiento obrero organizado, una porción sustantivamente significativa de las clases medias recientemente *peronizanadas,* un cristianismo social renovado y revitalizado tras la Conferencia Episcopal de Medellín y variados fragmentos de una ahora cuestionada Izquierda Tradicional (Partido Comunista y Partido Socialista), entre otros.

c) La cerrazón de los canales político-institucionales –implicada en la proscripción del peronismo, primero, y en el golpe de Estado encabezado por el general Onganía (1966), después– deja sin alternativas al campo popular, empujándolo a la radicalización político-ideológica: la protesta social hace eclosión en el Cordobazo (1969) inaugurando un período de movilización de masas sin precedentes, protagonizado fundamentalmente por el movimiento obrero y la juventud, y al calor del cual se constituyen las primeras organizaciones revolucionarias armadas.

e) En tanto protesta social y violencia revolucionaria son dos componentes de un mismo proceso, se destaca no solo la naturaleza reactiva de esta última sino, además y fundamentalmente, su legitimidad y aprobación por parte de amplios sectores sociales.

f) La amplitud del desafío contestatario, cuya expresión más acabada puede encontrarse en la recurrencia de los estallidos populares que siguen al Cordobazo y en la simpatía popular que

cosechan las acciones de las incipientes organizaciones guerrilleras, va creciendo hasta imponer un clima de notoria ingobernabilidad. Ante una presión popular prácticamente insostenible la dictadura se ve obligada a organizar una salida democrática; permite el retorno de Perón a la Argentina; levanta la proscripción del peronismo y convoca a elecciones. El peronismo retorna al poder después de 18 años.

g) La llegada del peronismo al poder alienta las expectativas de transformación social del campo popular y, paralelamente, desata un violento conflicto intestino en el movimiento, conflicto que un Perón envejecido y "cercado" por siniestros personajes no puede contener.

h) La persistencia y radicalidad del desafío popular enardece y reagrupa a clases dominantes y fuerzas reactivas. En ese escenario, la muerte de Perón en julio de 1974 favorece el avance de la ultraderecha peronista en el gobierno y deja vía libre al desencadenamiento de una represión sin precedentes protagonizada, por un lado, por grupos paraestatales de ultraderecha como la Triple A, el Comando Libertadores de América y el Comando Pío XII, y, por el otro, por las propias Fuerzas Armadas que, a partir de febrero de 1975 con la firma del decreto que dio origen al Operativo Independencia, tienen a su cargo el "aniquilamiento del accionar subversivo", primero en la provincia de Tucumán, luego en todo el territorio nacional.

i) Incapaz de imponer algún tipo de autoridad, el gobierno de Isabel Perón se desgasta en infructuosos manotazos de ahogado para frenar la puja distributiva. En medio de una aguda crisis económica, el paquete de medidas ortodoxas aplicado por el ministro Celestino Rodrigo (100% de devaluación del peso, aumento de tarifas de servicios públicos y combustibles de similar valor, etc.), provoca un verdadero *shock* económico, conocido como "el rodrigazo", y desata un estallido masivo y espontáneo que incluye huelgas generales, ocupaciones de fábricas y movilizaciones que duran más de un mes. Rodrigo se ve obligado a renunciar y la confusa y vertiginosa sucesión de improvisados ministros de economía que le siguió no hace más que empeorar la imagen de un gobierno que parecía naufragar en sus propias impotencias.

j) A través del lobby político y del fogoneo de la opinión pública, el núcleo del poder económico trabaja decididamente junto a las Fuerzas Armadas en la ofensiva golpista. Finalmente, el 24 de marzo de 1976 las Fuerzas Armadas toman el poder e instauran –con el apoyo y la complicidad de distintos sectores

sociales entre los que se destaca el empresariado– una "dictadura cívico-militar" que implementó un sistema represivo criminal, el terrorismo de Estado, signado por la violación masiva y sistemática de los derechos humanos y orientado al disciplinamiento social y la reestructuración del orden económico.

k) La maquinaria del terror se sustentó sobre la instauración y el funcionamiento en todo el territorio nacional de más de 600 centros clandestinos de detención, tortura y exterminio. El saldo final constituye un verdadero "genocidio": 30.000 personas detenidas-desaparecidas y alrededor de 500 niños apropiados (nacidos en cautiverio o secuestrados junto a sus padres). A lo anterior se suma la cifra de 9000 presos políticos y una cantidad incierta de exiliados que se estima entre 300.000 y 500.000 personas; por no mencionar los efectos económicos más visibles como la desindustrialización, la desocupación y el endeudamiento externo.

Este relato, se ha erigido hoy en celoso guardián de lo que puede ser dicho y lo que debe ser silenciado, y es, por eso mismo, un gran deudor de la historia. Insisto: lo es no tanto por lo que dice (siempre materia de debate e interpretación), sino más bien por lo que calla.

Para decirlo claramente: en la escritura de toda historiografía que se proponga explicativa, y en el despliegue de toda memoria que se proponga portadora de fundamentos y valores indispensables para la reconstrucción ética y política de una comunidad que atravesó la experiencia del gran crimen, la pregunta sobre "qué pasó" remite necesariamente a la pregunta sobre "cómo fue posible que pasara". Esta última pregunta abre las puertas al problema de las responsabilidades colectivas y, en consecuencia, interpela ética, política y jurídicamente a una pluralidad de actores. Y junto a esa interpelación se tensan las fronteras políticas e idológicas entre lo que puede ser dicho en el espacio público y lo que no; aparecen los silencios, los temas e interrogantes que se prefiere no abordar porque son temas "delicados" o "sensibles"; en fin, temas que se resisten a ser inscriptos en una narrativa pública (a pesar de que el campo historiográfico ya ha comenzado a avanzar sobre ellos). Finalmente, no está de más señalar que aquellas fronteras entre lo decible y lo silenciado no son estáticas sino que se configuran fundamentalmente por los escenarios memoriales, políticos y judiciales del presente.

Resulta imposible analizar aquí, detenidamente, el conjunto de componentes de este relato (palabras, conceptos,

argumentos, silencios, etc.), que merecerían un tratamiento más crítco e irreverente del que pareciera posible hacer. De modo que me detendré apenas en dos temas silenciados, particularmente controversiales en materia política, cuya inscripción en el espacio público plantea severas resistencias y cuyo tratamiento, sin embargo, resulta indispensable para la inteligibilidad del proceso estudiado y el establecimiento de una verdad más omnicomprensiva. Me refiero al silencio respecto de la responsabilidad del peronismo, y del propio Perón, en el desencadenamiento de la masacre, por un lado; y al silenciamiento respecto de las muertes provocadas intencionalmente por las organizaciones revolucionarias armadas, por el otro.

La obra de referencia obligada para el primer problema es, sin duda, la de Marina Franco, *Un enemigo para la Nación*, donde la autora aborda el período constitucional 1973-1976 buscando allí las olvidadas líneas de continuidad de este período con aquél abierto en 1976 en términos de políticas represivas estatales (Franco, 2012). Así, presta particular atención tanto a la dimensión de la discursividad emanada desde el gobierno peronista –especialmente en lo que refiere a la construcción de figuras tales como "la subversión", "la infiltración marxista", "la amenaza comunista", entre otras que, tras 1976, serían retomadas por las FFAA en el poder– como a la de las medidas y políticas estatales específicas en relación con la violencia insurgente, medidas y políticas materializadas tanto en leyes y decretos como en prácticas tanto más difusas como cotidianas que conformarían un escenario político-institucional signado por el estado de excepción. Es de destacar que, en su análisis, la autora otorga un lugar destacado a las formas en que aquellos discursos y políticas hallaron eco y/o consenso en variados espacios sociales tales como la prensa, los partidos políticos, etc.

Es esta, ante todo, una intervención audaz toda vez que aborda lo que la propia autora denomina el "tabú" sobre la represión protagonizada por el peronismo. Y en ese irreverente abordaje confronta imágenes y representaciones del período que están ampliamente extendidas en círculos militantes, políticos y aún académicos, por ejemplo, una postulada ajenidad de Perón respecto de las prácticas represivas ilegales del período 1973-1976, prácticas que incluyeron el asesinato de militantes del campo popular. Finalmente, la trama narrativa fundamenta bien la hipótesis propuesta: el período constitucional 1973-1976 constituyó un proceso de lenta deriva hacia el autoritarismo desde el seno

y a través de las instituciones del propio régimen democrático. Aquello que esta reconstrucción histórica viene a demostrar es la responsabilidad que le cupo al principal movimiento político del país, el peronismo, en la configuración de las condiciones de posibilidad de la maquinaria de terror instalada a partir del 24 de marzo de 1976.

En similar dirección se sitúa el otro gran silencio del relato consagrado: el de las ejecuciones llevadas a cabo por las organizaciones revolucionarias armadas. Y en este punto me veo obligada a referirme a mi propio trabajo de investigación.

En el amplio abanico de sus prácticas políticas y militares, la guerrilla incluyó la ejecución selectiva de personas. Sin embargo, esta práctica –en tanto *práctica*– no ha sido incorporada a la narrativa emanada de la militancia revolucionaria. En rigor, la memoria revolucionaria solo ha dado lugar a dos o tres ejecuciones que, por variados motivos, han alcanzado un altísimo valor simbólico (asimilable, quizás, a la figura del *magnicidio*); mientras que el resto de las ejecuciones han sido olvidadas, cuando no silenciadas. Sin embargo, entre 1969 y 1979, se pueden identificar entre 300 y 1000 ejecuciones protagonizadas por la guerrilla, dependiendo de las fuentes, los enfoques y el criterio de selectividad con que el estudioso haga ese recorte.

En mi caso, tomé la cifra de 301–a la que arribé a partir de la recopilación y análisis de fuentes primarias– cifra que refiere a ejecuciones selectivas; es decir, no se trata de muertes en combate, ni muertes accidentales, sino muertes intencionalmente provocadas. Podría decir que, de esos 301, 242 corresponden a integrantes de las fuerzas represivas: oficiales del Ejército y Policía Federal en su mayoría.

Un análisis de las declaraciones que acompañaron esas ejecuciones permite afirmar que, hasta 1974, el fundamento sobre el cual se sustentaron fue el de la venganza individualizada; es decir, la represalia por la responsabilidad directa y personal del ejecutado en la desaparición, asesinato y tortura de militantes revolucionarios. Por su número y su regularidad y, por la retórica que las acompañó, sustentada en la determinación implacable de *no negociar la sangre* de los caídos (figura central del imaginario guerrillero) estas fueron las ejecuciones *por excelencia* de la justicia revolucionaria. A partir de 1974, lo que comienza a hacerse evidente es que esa venganza individualizada fue reemplazada por la represalia indiscriminada. A diferencia de la primera, esta última recayó indistintamente sobre miembros de

una determinada fuerza, en tanto tales: a través de estas ejecuciones no se castigaba al individuo en sí por un crimen particular sino a la institución de la que formaba parte por sus prácticas represivas. Las más conocidas de estas represalias indiscriminadas fueron: la llevada a cabo por el PRT-ERP entre septiembre y diciembre de 1974, luego de que el Ejército Nacional fusilara a 14 combatientes del ERP que se habían rendido tras un frustrado asalto al Regimiento 17 de Infantería Aerotransportada de San Fernando del Valle de Catamarca; la bomba en Superintendencia Federal en julio de 1976 y la bomba en el microcine del Departamento de Defensa en agosto de 1976, acciones ambas llevadas a cabo por Montoneros. Resulta necesario destacar que, al igual que en la venganza clásica, el sentido de estas represalias era la restauración de un orden, de un equilibrio que el crimen vengado había roto o dañado: el vengador restaura un equilibrio moral que nunca debió haber sido roto y, al mismo tiempo, normativiza lo que debe ser. Sin embargo, aunque estas ejecuciones (antes y después de 1974) tenían como objetivo el disciplinamiento de las Fuerzas Armadas, el acotamiento de la confrontación bélica a los códigos propios de la guerra convencional, lo cierto es que esta voluntad no tuvo efecto rectificador alguno sino que, más grave aún, me animaría a decir, cerró filas entre las Fuerzas Armadas, creando una sensación interna de amenaza y ofreciendo argumentos a tímidos y convencidos para lanzarse a la ofensiva contrarrevolucionaria hasta la aniquilación total.

No se trata de afirmar aquí que el advenimiento de la represión, en su modalidad criminal específica, haya sido consecuencia directa y exclusiva de aquellas ejecuciones; pero sí que estas participaron tanto de la compleja trama que creó las condiciones de posibilidad para el avance del proyecto golpista como de aquella otra que selló trágicamente la suerte de la apuesta revolucionaria. Finalmente, tampoco fueron ajenas a las representaciones bipolares de la violencia política que habitaron las narrativas públicas y las memorias de diversos grupos desde entonces y hasta hoy.

Estos temas parecieran constituirse como tabúes a la hora de su abordaje público. Y los motivos resultan por demás evidentes: ¿Qué puede hacer el peronismo con esta fracción sustantiva de su historia? ¿Cómo inscribir al peronismo en una genealogía de justicia, en una genealogía que reivindique la gesta militante, en una genealogía de los derechos humanos cuando el propio padre fundador es uno de los grandes enunciadores,

uno de los grandes constructores de la figura de la subversión como aquello extranjero, como aquello ajeno al cuerpo argentino, como aquello que es necesario aniquilar?

Siendo hoy la militancia setentista un componente clave del movimiento de derechos humanos en Argentina ¿qué hará con aquella reivindicación entusiasta de la justicia revolucionaria cuando una de sus prácticas sistemáticas fue la ejecución selectiva de personas? ¿Cómo anudará en su pretendida narrativa histórica la genealogía de la violencia revolucionaria y la del paradigma humanista sin traicionar los sentidos más profundos de aquella violencia?

No puede dejar de destacarse que no hay impedimentos estrictamente historiográficos para el abordaje de estas temáticas. Antes bien, entiendo, se trata de silenciamientos, censuras y autocensuras sustentadas, sobre todo, en el temor de los efectos políticos de abordar estas temáticas en el espacio público. Las frases que más corrientemente aparecen son la de "hacerle el juego a la derecha"; "abonar a la teoría de los dos demonios"; "darle de comer al enemigo"; o que "no es este el momento de abordar estas temáticas".

Y, en efecto, debe decirse también, que a partir de la reapertura de procesos judiciales tras la anulación de las leyes de Punto Final y Obediencia debida en 2003, pero más aún quizás a partir de cierto reflejo reactivo a la consagración del relato señalado y a las prácticas y retóricas celebratorias que lo acompañaron, se erigieron voces que, de hecho, echaron mano de estos silencios, convirtiéndolos en una suerte de caballito de batalla, a veces, de la campaña anti-kirchnerista, a veces, de la campaña tendiente a revertir la acción de la justicia y ponerle freno a los procesos judiciales en curso. Las voces de alarma se enardecieron aún más con la llegada del macrismo al poder y ciertos acontecimientos en materia de política pública de memoria y derechos humanos que parecerían ir en sentido exactamente contrario al impulsado durante el kirchnerismo (reducción de presupuesto en sitios y espacios abocados a la materia, desaceleración de los procesos judiciales, etc.).

Toda narrativa histórica anida un legado implícito; su propia construcción parte de una serie de interrogantes y valores previos, determinado por un tiempo presente que se configura, a su vez, a partir de un horizonte de expectativas hacia el futuro. ¿Cómo abordar la transmisión de un pasado político conflictivo ante un escenario en el que, por un lado, parecieran primar las

irascibilidades y las estigmatizaciones toda vez que se intenta revisar los relatos consagrados y abordar temáticas "tabú" que, no obstante tales, resultan ineludibles a la hora de volver inteligible un pasado atroz; y, por el otro, esos mismos abordajes ineludibles y presumiblemente críticos, pueden ser utilizados para fines políticos, jurídicos y memoriales de sentido opuesto al del campo de conocimiento que los produjo? ¿Cómo hacerlo sin abonar equiparaciones absurdas o relativismos de tinte negacionista? Creo que en este punto los historiadores tenemos un desafío muy complejo, muy difícil y, al mismo tiempo, infinitamente noble.

El espacio de la memoria social en el que indefectiblemente estamos inmersos es, por definición, espacio de pujas y conflictos por dotar de sentido al pasado e instituir un recuerdo ejemplar. La particularidad de nuestra participación como historiadores en ese espacio es que concurrimos a esas pujas y conflictos no con la fuerza de los mitos y los símbolos, sino con las armas que nos son propias, las del conocimiento. Y entonces sostengo que no podemos renunciar a la construcción de narrativas más omnicomprensivas de las que hasta ahora han circulado; y sostengo también que para ello no podemos hacer silencio sobre aquellos fenómenos que, sin duda, participaron de la trama histórica que estudiamos. Sostengo que debemos ser capaces de escapar de la sacralidad que imponen los símbolos; sostengo que debemos adentrarnos con mayor irreverencia en el pasado y sostengo, sobre todo, que la legitimidad de nuestra palabra pública no se alimentará jamás ni del silencio ni del solapamiento.

Bibliografía

CRENZEL, EMILIO (2008). *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FRANCO, MARINA (2015). La 'teoría de los dos demonios' en la primera etapa de la post dictadura. En Claudia Feld y Marina Franco (dirs.), *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la post dictadura*. Buenos Aires: FCE, pp. 23-80.

—— (2012). *Un enemigo para la Nación: orden interno, violencia y "subversión" (1973-1976).* Buenos Aires: FCE.

FUERZAS ARMADAS (1983). *Documento Final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo*. Buenos Aires.

VERBITSKY, HORACIO (1995). *El vuelo*. Buenos Aires: Planeta.

Giglio, Josefina (2019). La memoria, ese cubo de Rubik. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 318-326.

RESUMEN

¿Hay memorias más importantes que otras? ¿Cuál es el rol de quienes testimonian? ¿Puede cambiar con los años? ¿Cómo ejercer una perspectiva de memoria que establezca vínculos y no la mera enumeración paralizante de las violencias? Se trata de ampliar la perspectiva de *lo memorable* para constituir una trama social más inclusiva que contenga otras narrativas. A partir de una exploración personal, me propongo considerar algunas aristas del debate político en torno a la superación de la memoria como testimonio jurídico.
Palabras clave: *memoria, DD.HH., testimonio, narrativas, historia, violencias.*

ABSTRACT

Are there memories that are more important than others? What is the role of those who testify? Can it change over the years? How to exercise a perspective of memory that establishes links and not the mere paralyzing enumeration of violence? It is about broadening the perspective of *the memorable* to constitute a more inclusive social plot that contains other narratives. From a personal exploration, I intend to consider some edges of the political debate around the overcoming of memory as legal testimony.
Key words: *Memory, Human Rights, Testimony, Narratives, History, Violence.*

La memoria, ese cubo de Rubik

Josefina Giglio[1]

Estamos condenados a enfrentarnos al pasado y a hacer justicia.
Justicia significa reparar lo reparable y hacer memoria de lo irreparable.
Pero no olvido, nunca olvido.
Manuel Reyes Mate (2015)

La memoria se me hace como un cubo de Rubik: siempre en definición, siempre con la posibilidad de ser otra cosa, siempre desafiándonos a armarse de otra manera, a circular por otros caminos. La memoria no es un artefacto clausurado. Es una construcción diaria, constante, infinita, en relación a la cual (nos) vamos construyendo y reconstruyendo identidades, sentires, nociones de pertenencia y, por qué no, nuevas memorias. Nuevas formas de *hacer memoria.*

La Escuela de Humanidades (EH) de la Universidad de San Martín (UNSAM) cumple en 2019 veinte años y es este aniversario una excelente oportunidad para visibilizar y profundizar el rol de las Ciencias Humanas en ese trabajo de construcción y en ese *hacer memoria* como acción política. Desde las distintas disciplinas que se despliegan en la EH –Educación, Filosofía, Historia, Lingüística, Psicopedagogía, Arte, Literatura, Comunicación–, las Humanidades se vislumbran en qué genealogía nos inscribimos, cómo nos nombramos, quiénes somos a partir de saber quiénes fueron nuestros predecesores, cómo se compone esta trama en la que estamos inmersos y de qué manera recordamos, buscamos nuevas estrategias para tender el puente entre aquellos años y los actuales. Todas esas disciplinas se suman

1 Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín; Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Formó parte del grupo fundador de *Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio* (H.I.J.O.S.).

–con sus campos específicos, con sus herramientas metodológicas y abordajes diversos– para poder desarrollar y ampliar las narrativas de las memorias: propias, diferentes, singulares, en contradicción, pero a la vez inscriptas en una gran trama general que da sentido.

En la Argentina hablar de memoria es hablar del pasado reciente, de las huellas que dejó la última dictadura cívico-militar (1976-1983), de las mujeres y hombres que fueron víctimas, de las voces y las filiaciones que desaparecieron, que fueron acalladas, negadas, expulsadas. Quisiera desarrollar una perspectiva de *hacer memoria* como una acción política, que se enfoque en zonas hasta ahora invisibilizadas. Rescatar más memorias, más narrativas, más voces particulares que reconfiguren el relato coral.

> Escribimos para barajar y dar de nuevo, para reordenar las marcas que nos definen en este acto, que bien puede ser tanto recordar como dejar atrás, reencontrarnos desde otro lugar (...) Escribimos la historia para empezar a ponerle fin a una forma de contarla. Empezar a matar la literatura de hijos en el mismo momento de crearla, para pasar a ser, nosotros y nuestra obra, algo más que eso. En el fondo, solo sabemos que somos hijos de lo que pasó, pero somos padres de lo que escribimos (Semán, 2018: 157).

Ernesto Semán,[2] autor de *Soy un bravo piloto de la nueva China* (2011) –quizás una de las novelas más poderosas dentro del campo conocido como la *literatura de hijos*–, señala que el surgimiento de estas literaturas o narrativas en la Argentina tiene más que ver con el hecho de convertirse en padres y madres que "por las decisiones de una administración".

> Diversos trabajos sobre la literatura de hijos en la Argentina insisten en señalar alguna forma de relación causal entre el surgimiento de estas obras y los avances en la búsqueda de verdad y justicia de la última década, un capricho de la historia política que podría haber ocurrido diez años antes o veinte después (Semán, 2018: 157).

2 Ernesto Semán, historiador, investigador, periodista y escritor, hijo de Elías Semán, militante maoísta desparecido en 1977.

En mi opinión se trata de las dos cosas: a partir de una nueva administración hubo un Estado que se ocupó –definiendo una política de DD.HH., impulsando los juicios por crímenes de Lesa Humanidad– y entonces las hijas y los hijos podemos contar otra historia y desarrollar nuevas estrategias narrativas. Cuando el Estado toma como propia la tarea de la memoria, cuando se convierte en una política pública, el efecto principal –estoy hablando en términos absolutamente personales– es que las víctimas pueden descansar de su rol de testigo y testimoniante permanente.

La memoria, entonces, se asume como una tarea de todos y todas y en construcción. Ya no es una tarea exclusiva de las y los afectados directos, ni su resguardo queda solamente en manos de sus familiares: ya está en los manuales educativos y en las fechas patrias del calendario escolar. Esto habilita que después de mucho tiempo los que sostuvieron las banderas de Memoria, Verdad y Justicia puedan descansar. O no; ya que como contrapartida se advierte que todo aquello que se institucionaliza se ve redondeado, digerido, facilitado, estandarizado, sin muescas ni particularidades, sin rebeliones ni enojos, sin matices. Pero aun bajo esta circunstancia, si hay un Estado que se ocupa de la memoria, las hijas e hijos pueden permitirse la libertad de sus narrativas aun en *contra* del relato oficial, de la "memoria fetichizada".

> No hay enemigo más contemporáneo para Abdela que el recuerdo colectivo, la Historia con mayúscula, la fetichización de la memoria, su cooptación por el Estado. Los muros contra los que pelea Abdela son los mismos contra los que se enfrenta la literatura. No es la lucha por el poder sino la lucha contra el poder (Semán, 2018: 159).

Cuando la generación de lxs hijxs tiene la edad que tenían sus padres y madres al ser desaparecidos y se convierten ellos mismos en madres y padres comienza la tarea de la transmisión como si se tratara de una carrera de relevos en las que el corredor le da el testigo –nótese la palabra– al compañero de posta que toma su lugar. Cuando se tienen hijas e hijos se hace memoria para contar otro cuento. Resulta clave, entonces, la acción de vincular eso que pasó con lo que está pasando. Contar, por ejemplo, que a la abuela desaparecida le gustaban los huevos fritos y que el abuelo era hincha de Gimnasia y Esgrima de La

Plata. Esos son los datos y detalles que enlazan la memoria de unas y de otros, la conforman más allá de los acontecimientos históricos: son los detalles en los que las hijas y los hijos de las víctimas se reconocen como parte de una misma genealogía, se inscriben en ella. "Me gusta cantar como a mi abuela" puede ser más poderoso y vinculante que el recuerdo heroico, lapidario (por lo que no deja emerger), de la "abuela militante" en tanto nos permite reflejarnos en una posibilidad de continuidad más íntima y personal.

Esta zona de intersección entre los tiempos político-burocráticos de una administración y los ciclos vitales personales es el que ha habilitado, a mi modo de ver, la producción de testimonios, nuevas narrativas y tecnologías puestas en función de poder decir algo diferente, algo propio, algo particular, que sigue enriqueciendo la producción de sentido sobre lo sucedido y construye lo nuevo.

Y por eso me resulta aún más necesaria la promoción de las memorias y las narrativas de los que quedaron por fuera del registro de esa memoria doliente. ¿Que les pasó a las vecinas y vecinos, a quienes no sabían, a aquellos que protagonizaron diversos gradientes (Garretón, 1984) entre el consenso y la resistencia a la dictadura? ¿Qué preguntas nuevas permite abrir el hecho de escuchar, de convocar, esas voces? ¿Qué les pasó, ahora que pudieron juntarse y decirlo públicamente, a las hijas e hijos de los represores, los perpetradores del horror (Kalinec, 2018)? Estas *historias desobedientes* habilitan múltiples miradas y revelan un sentido que no había sido develado.[3]

Recordar permanentemente puede ser también disciplinador, agobiante, paralizante. Puede ser un ejercicio estéril por lo amargo. Puede generarnos más deseos de huir que de habitar esos territorios tristes. Puede provocar que dejemos la memoria fuera de nuestra vida para hacerla soportable; que vivamos

3 "Entendemos que nuestra potencia radica en dos aspectos fundamentales: funcionar colectivamente y plantarnos en la posición ética que nos define: Repudiar el accionar de nuestros familiares genocidas, por sus crímenes que mantienen vigencia y por los que nunca se arrepintieron. Y simultáneamente, Repudiar al accionar represivo que pueden tomar hoy las Fuerzas Armadas y de Seguridad, en contra del pueblo y en defensa de los poderosos, que se pretenden dueños de la vida y de los destinos de les argentines. Somos las hijas, hijos, nietas, nietos y familiares de los genocidas que protagonizaron la feroz dictadura de la historia argentina. De allí venimos. Nacimos en el seno de esas familias. Fueron esos genocidas los que nos llevaron a la escuela, nos enseñaron lo que estaba bien y lo que estaba mal. Nos dijeron lo que debíamos pensar acerca del mundo y de lo que ocurría en él. Crecimos en esos hogares en los que alguien nos enseñó a rezar y a creer" Recuperado de http://www.historiasdesobedientes.com.

sin recordar, porque *"los recuerdos pueden hacer enloquecer"* (Horenstein, 2008). Es decir, la memoria también puede ser un terreno árido al que no queremos asomarnos porque nos derrota, nos deja solos, dolientes, huérfanos.

> Al fin empiezo a liberarme del testimonio jurídico... En ese terreno instigador de precisiones, el entrevero que rodea a los acontecimientos y la diversidad de focalizaciones con las que uno encara los recuerdos, quedan anulados. Me animo ahora, en estos relatos experienciales y de no ficción a escarbar con interrogantes que no tienen respuestas unívocas, y con preguntas no acabadas (Mohamed, 2008: 45).

La memoria no es un trabajo individual; siempre resulta de un trabajo colectivo (Halbwachs, 1968), de un hacer con otros, pero en un entramado en el que cada voz cuenta, vale, porque marca un derrotero particular. Si no se construye colectivamente, se suma además el agravante de dejar al que escucha afuera de lo sucedido, porque "a mi familia no le pasó nada (durante la dictadura)". ¿A la familia de quién no le pasó NADA? Los bisabuelos que bajaron de los barcos, las migrantes del campo a la ciudad, quienes estuvieron proscriptos, los que sufrieron las violentas crisis económicas, los que fueron encarcelados, quienes atravesaron enfermedades sin asistencia, los que debieron renunciar a sus proyectos de vida por cuestiones macro, las y los que fueron a la guerra, las víctimas de la trata de personas o las de los crímenes de odio... ¿En qué memoria/s se inscriben?

En términos de lo que plantea la antropóloga e investigadora Rita Segato, pienso la perspectiva de la memoria como una forma de revitalizar el proyecto de lo vincular en oposición a la memoria como museo, como objeto cerrado; como el relato de lo pasado inmóvil y circunscripto solo a a las víctimas; pienso en hacer memoria como una acción política que nos conecta y relaciona con los otros en un ejercicio que integra el pasado con lo actual; no son hechos aislados ni delimitados. Como ha indicado Rita Segato (2018): "El proyecto histórico de las cosas produce individuos; el proyecto histórico de los vínculos produce comunidad". La memoria no debe ser solo de las víctimas, porque así se reduce, se limita, se atomiza, se diluye, como si fuera algo "que les pasó a otros"; no nos refleja, no construye trama ni repone el sentido de lo sucedido.

En estos años como docente aprendí que lo que más convoca a los y las estudiantes es la indagación sobre la propia historia, entender que a sus familias, como a todas, sí les pasó algo. Algo en relación con el Terrorismo de Estado que aparece con mayúsculas en la historiografía o no. Todas las vidas son memorables, en todas hay mojones, inscripciones, significados, en todas podemos vernos reflejados. Todas las cartas son documentos, todas las fotografías son enlaces con el pasado que a su vez tejen con el presente y hace posible el futuro. El desafío es poder dar cuenta de esa suma de violencias –económicas, políticas, simbólicas– y sus efectos sobre los cuerpos y las subjetividades como una cartografía que dé cuenta de todos (Segato) en su diversidad y no como relatos dispersos, separados, de distintas memorias que no se conectan entre sí.

> La fidelidad de la memoria reclama, pues, un doble movimiento: recuperar los sentidos que el pasado tuvo para sus protagonistas y, al mismo tiempo, descubrir los sentidos que esa memoria puede tener para el presente. Se trata, por lo tanto, de *una conexión de sentidos* que permita reconocer y vincular los procesos como tales, con sus continuidades y sus rupturas, antes que la rememoración de *acontecimientos*, entendidos como sucesos extraordinarios y aislados (Calveiro, 2006).

Esa perspectiva debe ser ejercida: es necesario bucear, enlazar, buscar genealogías y contextos; para tener memoria se debe provocar y provocarse memoria. Buscar los parecidos y las diferencias, establecer el patrón o la disociación, pero siempre atendiendo a *"una reorganización de los sistemas de valores y de lo que podríamos llamar las constelaciones de sentido"* (Calveiro, 2006).

Así, se torna necesario contar otros cuentos, cantar las viejas canciones infantiles, recordar la comida de la abuela, porque eso nos conecta con las comidas, las infancias, las canciones de otras y otros; construye vínculo, comunidad, humanidad.

Me entusiasma pensar que es posible trabajar con perspectiva de memoria en las aulas, en los dispositivos de extensión, o en espacios y formas alternativos de formación para que las y los estudiantes tengan las herramientas para hacer su propia arqueología, y cuenten con los abordajes o marcos teóricos que brindan las distintas disciplinas para construir un andamiaje poderoso, que trascienda el agobio de la individualidad.

Tenemos la obligación de recordar todas las veces que el Estado violó su garantía de cuidado y fue responsable del delito, así como de estar alertas para que no vuelva a suceder: todas las veces que en lugar de cuidar atentó, persiguió, condenó sin juicio, ajustició sin condena.

Pero el Estado también falta a su obligación cuando no hay vacunas o escuelas o alimento o vivienda o trabajo. Eso también condiciona vidas, pertenencias y memorias. Creo que es imprescindible trabajar en esa línea para recomponer la trama y poder dar sentido a la experiencia actual de nuestros estudiantes. Como cuando buscamos armar el cubo de Rubik, entiendo entonces la acción política de hacer memoria como una perspectiva transversal, que involucra a todas las disciplinas, que permite ampliar el foco, mirar otras tensiones y hacernos preguntas cada vez más complejas que iluminan zonas desconocidas del pasado reciente. Y poder así promover y dar cuenta de nuevas narrativas de las memorias que construyan un entramado social que resignifique el presente y el futuro.

Bibliografía

CALVEIRO, PILAR (2006). Los usos políticos de la memoria. En Gerardo Caetano (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

GARRETÓN, MANUEL (1984). Proyecto, trayectoria y fracaso de las dictaduras militares en el Cono Sur: un balance. *Alternativas,* CER, Santiago de Chile número 2, enero-abril.

HORENSTEIN, MARIANO (2008). "Psicoanalizar después de Auschwitz". *Revista Docta,* año 6, Córdoba.

HALBWACHS, MAURICE (1968). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias.

KALINEC, ANALÍA (comp.) (2018). *Historias desobedientes, Historias de hijas, hijos y familiares de genocidas por la memoria, la verdad y la justicia.* Buenos Aires: Marea Editorial.

MOHAMED, ANA (2008). *Relatos de no ficción.* Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

REYES MATE, MANUEL (2015). "No podemos pensar la política sin la memoria de las víctimas". Entrevista a cargo de Luciana Serrano. *Revista de la Universidad Nacional de San* Martín. Recuperado de http://noticias.unsam.edu.ar/manuel-reyes-mate-no-podemos-pensar-la-politica-sin-la-memoria-de-las-victimas/.

SEGATO, RITA (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad.* Buenos Aires: Prometeo.

—— (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres.* Buenos Aires: Tinta Limón.

SEMÁN, ERNESTO (2018). "De quién son esos juguetes". En Mariana Eva Pérez, Silvana Mandolessi y Jordana Blejmar (comps.), *El pasado inasequible.* Buenos Aires: Eudeba, pp. 149-162.

VALLINA, CECILIA (editora) (2009). *Crítica del Testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.

Catoggio, María Soledad (2019). Futuros a prueba: derechos humanos, genética y creencias sociales. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 328-345.

RESUMEN

El capítulo problematiza la relación entre genética y derechos humanos a partir de un caso histórico concreto: el rol protagónico que tuvieron un conjunto de familiares activistas de derechos humanos para impulsar desde el Sur Global, con base en creencias sociales, el desarrollo de una evidencia científica que revolucionó la noción de prueba en los procesos de restitución de identidad y de identificación de restos humanos, tuvo proyecciones globales, e innovó el campo de la genética. Luego, mostraremos cómo ese desarrollo científico –basado en diversas técnicas de ADN– se nutrió de un registro trascendente y/o místico que facilitó su trasmisión y multiplicó sus usos sociales. Por último, discutimos el enfrentamiento entre pesimismo y optimismo acerca del futuro de los derechos humanos a partir del despliegue de una multiplicidad de futuros posibles anidados en una pluralidad de experiencias concretas de activismo en base a la evidencia y usos sociales de la genética que ponen a prueba cotidianamente la naturaleza contingente de la alianza entre genética y derechos humanos.

Palabras clave: *genética, derechos humanos, evidencia, creencias.*

ABSTRACT

The chapter problematizes the relationship between genetics and human rights considering a specific historical case: the leading role that a group of family human rights activists had to promote from the Global South, based on social beliefs, the development of scientific evidence which revolutionized the notion of proof in the processes of restitution of identity and identification of human remains, had global projections, and innovated the field of genetics. Then, we will show how that scientific development –based on various DNA techniques– was nourished by a transcendent and/or mystical record that facilitated its transmission and multiplied its social uses. Finally, we discuss the confrontation between pessimism and optimism about the future of human rights based on the deployment of a multiplicity of possible futures nested in a plurality of concrete experiences of activism based on the evidence and social uses of genetics that they daily test the contingent nature of the alliance between genetics and human rights.

Key words: *genetics, human rights, evidence, beliefs.*

Futuros a prueba: derechos humanos, genética y creencias sociales

María Soledad Catoggio[1]

Introducción

Pensar el futuro en América Latina requiere de "una historia del tiempo propia y un tiempo diferente de la historia" (Quijano, 1988: 61). Esta heterogeneidad temporal obedece a la complejidad multicultural de la región, pero también a la coexistencia de diferentes modos de relación con la modernidad y el capitalismo global que la habitan. La simultaneidad es constitutiva de la secuencia del sentido histórico y contrasta con la percepción unilineal del tiempo y unidireccional proyectada tradicionalmente desde la racionalidad instrumental euronorteamericana hacia el resto del globo. Desde esta perspectiva, el futuro utópico de América Latina se anuda a la necesaria y urgente reconstitución de su sentido histórico. El tiempo como lugar propio nos permite reivindicar una matriz cognitiva alternativa.

La relación entre tiempo y forma de conocer el mundo planteada para abordar la cuestión del tiempo histórico es productiva para abordar las "modulaciones del futuro contemporáneas" es decir, el futuro "que anida en las múltiples configuraciones de lo posible inmanentes en cualquier esfera" (Abélès y Badaró, 2015: 132).

Este ensayo analiza las proyecciones globales de una problemática surgida de la realidad sociohistórica latinoamericana: en los años ochenta, en el seno del campo de los derechos humanos, un grupo de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en la búsqueda de evidencias para encontrar a sus hijos/as

1 Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires.

desaparecidos y nietos apropiados/as por la dictadura acudieron a la ciencia para preguntar si la sangre de las abuelas podía servir para probar la identidad de los nietos/as. Este planteo, que nació del Sur, fue formulado a genetistas situados en el Norte, en concreto norteamericanos, argentinos y chilenos exiliados en Estados Unidos y devino en motor de un conjunto de desarrollos científicos que fue más allá de la respuesta específica, confluyendo con otros procesos en ciernes para tener un impacto global. Para las Abuelas, estos hallazgos supusieron el abandono de métodos decimonónicos, detectivescos, de seguimiento de pistas, huellas y búsqueda de posibles testigos del crimen para ingresar en el discurso de la frontera científica de fines del siglo XX: el de la genética. El puente entre un mundo y otro fue una creencia: sus nietos y nietas estaban ahí y podían ser encontrados. Se trataba de una convicción íntima que activó una disposición para la acción pública. Esta creencia, basada en supuestos indemostrables pero de cuya verdad no se duda, les permitió cohabitar una multiplicidad de tiempos accionados a partir de la búsqueda: Madres y Abuelas interpelaron con distintas preguntas a militares, políticos, diplomáticos, intelectuales, autoridades y líderes religiosos, científicos y/o esotéricos, más comúnmente llamados videntes, de los cuales me he ocupado en otro sitio (Catoggio, 2019). La búsqueda de construcción de la evidencia de los desaparecidos y los nietos y nietas exigió someter a prueba diversos futuros posibles anidados en distintos terrenos de saber y creencia, entre ellos la genética.

Derechos humanos, evidencia y diagnósticos de futuro

La segunda década del siglo XXI encuentra al debate sobre los derechos humanos en una encrucijada. Por un lado, abundan los enfoques pesimistas que diagnostican el fin de los tiempos de los Derechos Humanos (Moyn, 2010; Hopgood, 2013). Sus aportes apuntan a desenmascarar el imperialismo cultural euronorteamericano practicado en nombre la defensa de los Derechos Humanos sobre el Sur Global, a la vez que, señalar su declive frente a la emergencia de nuevas potencias mundiales como Rusia o China, eventualmente contrarias al lenguaje de los derechos humanos. El pesimismo también se proyecta sobre la amalgama de leyes, campañas globales, instituciones permanentes y tribunales que conforman el régimen global de derechos humanos.

La escasa tasa de condenas del Tribunal Penal Internacional, con solo dos condenados a lo largo de doce años de ejercicio es uno de los blancos privilegiados para señalar las "pocas pruebas convincentes de sus efectos positivos" (Hopgood, 2014: 73). A su vez, la crítica se extiende sobre la eficacia del discurso y el activismo de derechos humanos para desterrar los abusos en el propio terreno desde donde realizan su prédica e injerencia. El caso de la tortura, practicada en Estados Unidos durante la administración de George W. Bush en la guerra antiterrorista y reivindicada actualmente por Donald Trump, ha sido uno de los cuestionamientos más fuertes hacia las instituciones, organismos y activistas de derechos humanos en términos de eficacia para transformar la política y las sociedades.

En reacción a estas posiciones críticas presentes en el mundo académico, pero también al pesimismo análogo que circula en los medios y al eco que de estas críticas se hacen los propios activistas de derechos humanos, emergen miradas optimistas que hacen propio el desafío de reconstruir "la prueba" de la legitimidad y la eficacia de los derechos humanos, basada en la investigación histórica y en la evidencia empírica (Sikkink, 2017). El diagnóstico optimista acude a distintas estrategias, entre ellas la documentación de un origen y un desarrollo descentrado de los derechos humanos, donde países del Sur Global como los de América Latina y África desempeñaron un papel clave en la promoción de su creación e institucionalización. Este argumento permite refutar la idea de los derechos humanos como mera pantalla del imperialismo cultural euronorteamericano y evidenciar que la temprana trasnacionalización de los derechos humanos permitió tejer alianzas Sur-Norte que, incluso, sortearon los obstáculos interpuestos por los gobiernos de Estados Unidos y Reino Unido. Al origen descentrado se añade la reconstrucción de la historia de los derechos humanos en la larga duración que contrasta con el foco puesto en los años ochenta de los enfoques pesimistas. Desde esta perspectiva, es en la década de 1940 cuando emergen una serie de luchas interconectadas entre países del Sur y del Norte por la institucionalización de los derechos humanos en la Organización de Naciones Unidas, por la descolonización, contra el *apartheid* y contra los regímenes militares (Sikkink, 2017: 48). De acuerdo con esta reconstrucción que articula historia y memoria, durante los años cuarenta, cincuenta y sesenta tuvieron lugar los desarrollos normativos e institucionales logrados en el terreno de la lucha diplomática, a

los cuales acudieron en los setenta las organizaciones no gubernamentales y los movimientos de la sociedad civil para presentar sus denuncias de violaciones a los derechos humanos y hacer peticiones de protección internacional. La apuesta de esta mirada optimista por evidenciar el carácter abierto, conflictivo y procesual de la historia de los derechos puede ser leída como una "memoria para el futuro" de los derechos humanos, es decir que "anuncia los combates por venir" (Traverso, 2017: 155) antes que "el fin de los tiempos".

La encrucijada entre pesimismo y optimismo también se proyecta sobre la alianza entre derechos humanos y genética. Para algunos autores pasamos del protagonismo del Sur Global que inauguró una nueva era en los procesos de identificación de víctimas en contextos de violencia masiva al giro euronorteamericano que, desde 2001, reorientó estos desarrollos bajo un discurso humanitario que legitima la guerra e, incluso, la tortura modo de prevenir nuevos ataques terroristas (Smith, 2016). Estas encrucijadas de futuro le dan un lugar central a la evidencia para fundar tanto una visión apocalíptica como esperanzada en los derechos humanos como horizonte de futuro para el cambio social. Estos diagnósticos en tensión comparten un trasfondo común que enlaza evidencia, creencias y derechos humanos que ha sido poco explorado y merece ser problematizado. Mientras que, para Moyn (2013: 14), "los derechos humanos emergieron como la última utopía –la cual adquirió su poder y preeminencia porque otras visiones colapsaron"–, Sikkink remite constantemente a las creencias como elemento constitutivo del activismo en el campo de los derechos humanos. Ahora bien, ¿qué creencias y significaciones motorizan las búsquedas de cambio de derechos humanos? ¿Qué rol ocupa la evidencia en el horizonte de futuro de los actores en juego? ¿Cuál fue el papel de las creencias en la construcción de esa evidencia? ¿Qué futuros posibles se construyen y ponen a prueba a partir de las utopías, creencias y fantasías colectivas?

En este capítulo nos enfocaremos, en primer lugar, en los futuros pasados del campo de los derechos humanos que permitieron impulsar, a base de creencias sociales, el desarrollo de una evidencia científica que innovó el campo de la genética. Luego, mostraremos cómo ese desarrollo científico se nutrió de un registro trascendente y/o místico que facilitó su trasmisión y multiplicó sus usos. Por último, discutiremos el enfrentamiento entre pesimismo y optimismo acerca del futuro de los derechos humanos

a partir de una multiplicidad de futuros posibles anidados en experiencias concretas de activismo en base a la evidencia y usos sociales de la genética que ponen a prueba cotidianamente la alianza contingente de la genética y los derechos humanos.

Genética y derechos humanos: la voz, la sangre y el ADN en la construcción de la prueba

La alianza entre genética y derechos humanos como parte de una estrategia más amplia de búsqueda de familiares de desaparecidos y de niños/as apropiados por la última dictadura militar torció el rumbo de una disciplina ligada en el pasado a proyectos eugenésicos (Penchazadeh, 2012). Esta alianza, surgida mayormente al margen de la comunidad científica local fue el resultado exitoso de redes de activismo trasnacional (Catoggio, 2014). Aquel encuentro entre familiares y genetistas fue el puntapié inicial de un complejo entramado conformado por organismos estatales, organismos no gubernamentales, redes de bioética, y equipos científicos que convergieron en torno a la creación del Banco Nacional de Datos Genéticos en la Argentina en 1987 (Ley 23.511). Esta creación dejaba atrás a los antiguos repositorios de colecciones de "especímenes patológicos", para dar una inscripción estatal a la relación entre genética, salud, identidad y derechos humanos. Se trataba del primer biobanco en el mundo. Los bancos de datos genéticos tienen dos grandes funciones. Por un lado, guardan físicamente muestras biológicas y fragmentos de ADN (ácido desoxirrebonucleico) y ARN (ácido ribonucleico) que se extraen de ellas y, por otra, archivan la información genética contenida en esas muestras. Es decir, se registran las secuencias de las estructuras químicas que componen dichos fragmentos. El almacenamiento sigue procedimientos orientados a poder efectuar comparaciones de grandes masas de datos, en función de los objetivos de cada banco (Penchazadeh, 2013). Este banco fue el primer paso para la creación de laboratorios de genética forense que comenzaron a crearse a comienzos de los años noventa y el antecedente para la creación de bancos de criminalística y búsqueda de personas que surgieron a partir de 1995 (Cholakian y Guglielmo, 2019).

Los procesos de restitución de la identidad, que se concretaron gracias al llamado "índice de abuelidad", se llevaron a cabo con distintos métodos. Los primeros análisis para

establecer la probabilidad de que un niño o niña pertenecía a un grupo familiar determinado se realizaban mediante estudios bioquímicos de grupos sanguíneos, proteínas séricas y antígenos de histocompatibilidad. Mediante la prueba bioquímica se analizaba "la expresión de la proteína (fenotipo) codificada por el gen del grupo sanguíneo que presenta dos alelos (genotipo) que provienen del padre y la madre (…) lo observado no era el propio ADN, sino el modo en que este se expresaba" (Cholakian y Guglielmo, 2019: 62). Este método era probabilístico, es decir no generaba una certeza absoluta. La segunda generación de métodos, en cambio, permitió el pasaje de la probabilidad –con sus márgenes de error– a la certeza de un índice que, a partir de las técnicas de ADN mitocondrial, establece la filiación en un 99, 999999%. Esto permitió para los actores en juego dar el salto de una "certeza relativa" a "la verdad" (Cholakian y Guglielmo, 2019: 17). De este modo, el "régimen de verdad" científico fue apropiado por actores como los familiares, ajenos a ese campo, y pasó a ser fundante de la identidad y de la relación filial.

La pregunta acerca de si la sangre de las Abuelas podía servir para identificar a sus nietos y nietas apropiados por la dictadura militar no solo motorizó un descubrimiento científico sino que fue clave para divulgar socialmente contenidos científicos que nos permiten a los legos –como nosotrxs– comprender fácilmente, por ejemplo, la distinción entre ADN nuclear y mitocondrial. A diferencia del ADN nuclear que varía entre hermanos de una misma familia, el ADN mitocondrial se hereda solo por vía materna y cada individuo tiene exactamente el mismo patrón que sus hermanos, su madre, tíos maternos, abuela materna, primos por vía de las hermanas de la madre y así. Al mismo tiempo, existe una altísima variación del ADN mitocondrial entre individuos no emparentados (Abuelas de Plaza de Mayo, 1995). Las técnicas basadas en el ADN mitocondrial son, además, clave para los procesos de identificación de restos humanos, porque tienen un mejor comportamiento en muestras degradadas, incluso de miles de años.

Estos hallazgos revolucionaron la noción de "prueba" para las sociedades involucradas en crímenes masivos, que hasta entonces se habían valido fundamentalmente del paradigma testimonial para explicar y hacer inteligible la violencia y las violaciones sufridas a partir de la voz de los sobrevivientes. Desde entonces, comenzó a imponerse otro paradigma de

construcción de la prueba: el de la "evidencia material" (Garibian, Ansttet y Dreyfus, 2017).

Este pasaje, sin embargo, no fue lineal ni estuvo privado de conflictos. Como he demostrado en otro trabajo (Catoggio, 2019), a mediados de los ochenta, estas cuestiones dividieron organizaciones de familiares de desaparecidos como Madres de Plaza de Mayo. En aquella coyuntura en que reclamaban *Aparición con vida*, tanto la aparición de sobrevivientes de los centros clandestinos, como las esperanzas en métodos no científicos como las consultas a videntes, hacían verosímil la posibilidad de hallar a sus hijos/as con vida. Para algunas de esas madres, encabezadas por Hebe de Bonafini (una de sus fundadoras), la rebeldía frente al discurso político y militar que pretendía dar por muertos a los desaparecidos se hacía extensiva también al de la evidencia forense, dando lugar a declaraciones tales como "no aceptaremos ni antropólogos ni científicos de ninguna parte que vengan a decirnos que un paquete de huesos son nuestros hijos" (citado en Jelin, 2015: 218). Este rechazo a la "prueba científica" ponía en evidencia que en esa coyuntura ni la vida ni la muerte de los desaparecidos descansaba necesariamente en la "materialidad de los cuerpos". A su vez, declaraciones como la de Bonafini cristalizaban la configuración de un "régimen de verdad" que dejaba afuera al discurso científico como voz autorizada para fundar la prueba del destino de los desaparecidos (Catoggio, 2019).

Para otras Madres y Abuelas, los métodos de la antropología forense hacían posible, por un lado, probar que las mujeres embarazadas en el momento de su secuestro habían parido en los centros clandestinos de detención y, por otro, restituir las identidades de las tumbas anónimas que fueron descubiertas entre 1982 y 1984 (Cohen Salama, 1992). En estas circunstancias, nuevas creencias moldearon las condiciones de posibilidad de la prueba en los procesos de identificación.

La "mística del ADN" y los futuros del presente en el siglo XXI

Distintos actores públicos, desde los familiares hasta la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas, confluyeron en el pedido de ayuda en el proceso exhumaciones que dio origen a la constitución del Equipo de Antropología Forense (EAAF) (Cohen Salama, 1992). En el caso de la antropología

forense, las técnicas de ADN permitieron abandonar los métodos tradicionales de identificación (a partir de rasgos físicos *pre mortem* o de algún hueso muy extraño). El discurso del ADN, a falta de un vocabulario mejor, se nutrió del registro de la mística y la trascendencia. El carácter milagroso o extraordinario que significó el descubrimiento del ADN para la ciencia no ha dejado de enunciarse por quienes protagonizaron aquellos hallazgos y utilizaron sus técnicas. El mismo James Watson, después de haber identificado la doble hélice, esbozó la idea de "oráculo genético" para la humanidad cuando expresó aquello de que "We used to think our fate was in the stars: now we know, in large measure, it is in our genes" (Watson en Jaroff, 1989).

En el caso argentino, la idea de "destino divino" fue expresado por Marie Claire King, la genetista norteamericana a quien se atribuye el índice de abuelidad, quien en cierta ocasión sostuvo: "Pareciera que Dios hizo el ADN mitocondrial para que lo usaran las abuelas"; desde entonces, la línea es texto canónico de los orígenes míticos del BNDG (Cholokian y Gulielmo, 2019: 12). También para Carlos "Maco" Somigliana, miembro histórico del EAAF, el ADN "cayó del cielo". En sus términos, en el campo de la identificación forense la aparición de los estudios de ADN como "Fue como pedir un deseo y que se te cumpla" (Núcleo de Estudios sobre Memoria, 2014: 198).

Este discurso trascendente convive con la conformación de un modelo de trabajo científico que se exportó tanto a la región como al resto del globo. Desde 1984 en adelante el EAAF brindó asesoramiento técnico y/o realizó exhumaciones en más de 30 países de los cinco continentes. A su vez, fue modelo para la conformación de otros equipos en la región como sucedió en Chile (1989), Guatemala (1991) y Perú (2001). En 2003 estos equipos y otros antropólogos forenses de Colombia, México y Venezuela se articularon en torno a la Asociación Latinoamericana de Antropología Forense.

Estos hallazgos fueron parte de un proceso más amplio de "revolución genómica" que incluyó entonces el descubrimiento de lo que se denominó la "huella genética", desarrollada en 1984 por el científico británico Alec Jeffreys. La "huella" permitió la identificación de los individuos, antes solo posible mediante el sistema dactiloscópico, para usos diversos desde la filiación hasta la criminología. En el campo de la salud, por ejemplo, fue clave para evaluar la compatibilidad para la donación de órganos. Fue entonces también cuando comenzaron a acelerarse

los hallazgos y desarrollos de las llamadas "nuevas tecnologías reproductivas". En 1984 nacieron los primeros "bebés de probeta" en distintos países del mundo (primero en Estados Unidos y, luego en Australia, España y Brasil) (Stolcke, 2018: 5). En distintos ámbitos y con distintos impactos, estos procesos dieron impulso al proceso de "genetización de la identidad social" (Stolcke, 2018).

Tempranamente, Nelkin y Lindee (1995) acuñaron la idea de "la mística del ADN", para dar cuenta del "gen" como ícono cultural que permeó la cultura popular norteamericana dando lugar a un "esencialismo genético" que, a diferencia del clásico determinismo biológico basado en argumentos no científicos de diferencias visibles de rasgos étnicos y/o culturales, tiene como fundamento el discurso científico. Sin embargo, el lugar icónico del ADN adquirió una nueva complejidad con el logro del Proyecto Genoma Humano que en 2003 completó el "mapa del genoma humano", es decir, logró identificar la secuencia completa del ADN de un ser humano e impulsó un nuevo debate que iba más allá del simple determinismo biológico y hacía foco en la interacción entre los genes y los factores socioambientales. El cambio de época fue graficado por Nelkin y Lindee (2003) con la elocuente convergencia entre el quincuagésimo aniversario de la estructura helicoidal del ADN y la invasión norteamericana a Irak.

Este acontecimiento inició para algunos autores el declive de la "genética de los derechos humanos", trasmutada a partir de la guerra antiterrorista euronorteamericana en un paradigma securitario de biocontrol global, cuya mejor expresión es el software CODIS (Combined DNA Index System) (Smith, 2016). Desarrollado y mantenido por el FBI, este *software* permite administrar y establecer correlaciones a partir de la información de los bancos de datos de ADN locales, estaduales y nacionales de perfiles de ADN de personas condenadas, de pruebas halladas en la escena del crimen y de personas desaparecidas. El CODIS ha sido exportado a 34 países, entre los que se encuentra la Argentina (Butler, 2012). Según Smith, este viraje fue precedido en el campo de la genética forense por un proceso de una ampliación y despolitización de su objeto que, originalmente circunscripto a los desaparecidos por el terrorismo de Estado, pasó a comprender a las víctimas de catástrofes naturales, migrantes desaparecidos, víctimas de crímenes domésticos y víctimas del narcotráfico y del terrorismo no estatal.

Aunque es difícil coincidir con el carácter despolitizado que este enfoque atribuye a estas nuevas categorías de víctimas, que más bien documentan un proceso de ampliación de los usos políticos del ADN, es innegable que la proliferación de los bancos de datos genéticos presenta innumerables desafíos para los derechos humanos en un contexto de punitivismo, campañas de secutirización, despliegue de tecnologías de vigilancia y aumento de tasas de prisonización en América Latina y con distintos alcances en otras regiones del globo (Irrazábal, Dallorso, Cesaroni y Costa, 2018; Schindel, 2018; Vailly, 2018). Sin embargo, estos procesos son convergentes con otros futuros-presentes, también desafiantes y disruptivos a partir de la emergencia de nuevas formas de activismo basadas en la evidencia (Happe, Johnson y Levina, 2018; Rabeharisoa, Moreira y Akrich, 2014).

Las técnicas de ADN han alentado nuevas formas de ciudadanía, llamadas biociudadanía o ciudadanía biológica para dar cuenta de nuevas formas de activismo, de identidades o comunidades basadas en reclamos de derechos y demandas de acceso a recursos y atención que se realizan sobre una base biológica, como una lesión y estado genético compartido o un estado de enfermedad (Mulligan, 2017). El concepto ha sido usado para dar cuenta de la conformación de distintas comunidades de pacientes y/o afectados, expertos y agentes estatales basadas en la evidencia o en la búsqueda de soluciones para padecimientos biológicos compartidos, tales como la lucha contra el cáncer, el padecimiento de VIH-SIDA o las afecciones causadas por la explosión nuclear de 1986 en Chernóbil (Solbrække, Søiland, Lode y Gripsrud, 2017; Young, Davis, Flowers y McDaid, 2019; Petryna, 2004). Con un matiz diferente, el concepto también es usado para abordar las nuevas formas de conocimiento biológico ligadas a proyectos de ciudadanía (Rose y Novas, 2005).

A su vez, el ADN, lejos de ser una "entidad atemporal", deviene a partir de sus usos en artefacto técnico y social donde se conjugan temporalidades múltiples (Fonseca, 2019). El caso del *Movimento para a Reintegração de Afetados de Hanseníase* (MORHAN) en Brasil es emblemático. Formado por expacientes de la enfermedad del Hansen que pasaron la mayor parte de sus vida en colonias de leprosos gracias a la internación forzada practicada por el Estado en la década de 1940, hoy reúne a los hijos que sufrieron la separación familiar forzada: pasaron sus

vidas en orfanatos, fueron dados en adopción legal e ilegal e, incluso, algunos perdieron su identidad familiar. Gracias a las pruebas de ADN, los hijos pueden hoy documentar su filiación y demandan al Estado compensaciones por su separación familiar forzada sufrida. En ese acto los hijos "ajustan cuentas" de y entre generaciones (Fonseca, 2019). Algo análogo sucede con el "ADN indígena", la etiqueta que se usa para hacer referencia a las colecciones de muestras biológicas de poblaciones originarias tomadas para estudios científicos y congeladas a mediados del siglo XX en el Norte Global. Estas prácticas de extracción, conservación y reutilización de muestras de ADN en tiempos distintos genera "mutaciones biosociales" y es criticada como una forma moderna de colonialismo (Kowal, Radin y Reardon, 2013) o con los procesos de restitución de restos de los llamados "muertos coloniales", tanto en el caso de las poblaciones indígenas como negras, que son despatrimonializados de los museos y/o colecciones privadas para ser reintegrados a sus familias, comunidades o territorios de origen (Platt, 2017; Rousseau, 2017).

En el extremo de estos procesos, desafiando la inacción del Estado pero también los criterios de validación de la prueba y protocolos establecidos por el Equipo Peruano de Antropología Forense y el Equipo Mexicano de Antropología Forense, familiares de desaparecidos en el marco del crimen organizado en México formaron en 2014 "Ciencia Ciudadana Forense" para dar creación a un biobanco de datos genéticos y un registro nacional de desaparecidos. Este proyecto avanza, cuestionando la frontera del saber entre legos y expertos, e integrando a la ciencia en el repertorio de la desobediencia civil (Schwartz-Marin y Cruz-Santiago, 2018).

En otro plano, los trabajos de V. Stolcke (2010) documentan un proceso de individuación no solo de la enfermedad sino además en el plano reproductivo. En el primer plano, el auge de las terapias génicas que, mediante el trasplante de material genético u otros métodos, editan o modifican la información genética de los pacientes están hoy en boga tanto para curar como para prevenir enfermedades que hasta ahora solo eran tratadas en sus síntomas. Esta medicina regenerativa o preventiva, basada en la terapia del gen personalizada despierta esperanzas de cura o de diagnóstico en los individuos; sin embargo, su aplicación disociada de los factores ambientales puede devenir en falsas promesas o traer consecuencias no deseadas.

En materia reproductiva, este proceso de individuación se inicia con el evento de clonación que dio nacimiento a la oveja Dolly en 1997, el primer mamífero clonado a partir de una célula adulta. Este hito no solo fue *in vitro* sino además resultado de una fertilización de un óvulo de una oveja, a partir de una célula de glándula mamaria de otra e implantada en una tercera: Dolly tuvo tres madres y ningún padre. Esta forma de reproducción asexual a través de la clonación es aún inconcebible en humanos. Otras fronteras, en cambio, son menos infranqueables tal como lo demuestran los llamados "embriones híbridos" anunciados en 2009, es decir, producidos a partir de ADN humano de una célula de piel insertada en un óvulo sin núcleo de una vaca. Estos embriones humano-animales rompen la misma noción de especie humana (Stolcke, 2010).

Conclusiones

Hemos problematizado la relación entre genética y derechos humanos a partir de un caso histórico concreto: el rol protagónico que tuvieron los activistas de derechos humanos, particularmente familiares de víctimas de violaciones perpetradas por dictaduras militares, desde el Sur Global para innovar en todo el mundo. Estos desarrollos fueron posibles a partir de una serie de creencias colectivas que hilvanaron un horizonte de futuro posible: la sangre de las abuelas podría servir para probar la identidad de los nietos y nietas apropiadas por el régimen militar. Esta creencia llevó a una serie de hallazgos que revolucionaron la noción de la prueba en los procesos de búsqueda e identificación de víctimas del terrorismo de Estado y sociedades de crímenes de violencia masiva. A partir de entonces, vimos cómo la prueba –el ADN– se valió de un registro trascendente o místico que facilitó su trasmisión y divulgación como "régimen de verdad" para fundar la identidad, el parentesco y toda una serie de nuevos activismos emergentes en base a la evidencia.

La proyección de este escenario al futuro, sin embargo, no es homogénea ni aproblemática: en el centro del debate se encuentra la pregunta por quiénes podrán acceder y quiénes no. En sociedades donde el presente es desigual no hay motivos para pensar que el futuro será distinto. Para algunos, se puede interpretar la relación entre avance genético y ciudadanía en términos de una teoría del derrame, según la cual la tecnología

de punta, primero cara y exclusiva de las elites, con el tiempo se volverá barata y de acceso masivo. Esta perspectiva, sin embargo, ha demostrado rotundas falencias en el plano económico. Como hemos sugerido a lo largo de este ensayo las creencias –entendidas en un sentido amplio y no meramente religioso– siguen siendo una dimensión clave para comprender no solo los diagnósticos de futuro sino también los desarrollos científicos y los activismos humanitarios. Los futuros posibles no son solo los que imaginamos y discutimos desde el enfrentamiento entre optimismo y pesimismo, sino los que creemos y ponemos a prueba desde nuestras realidades desiguales y disciplinas diversas.

Bibliografía

ABÉLÈS, MARC Y BADARÓ, MÁXIMO (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (1995). *Filiación, identidad y restitución. 15 años de lucha de Abuelas de Plaza de Mayo*. Buenos Aires: El Bloque editorial.

BUTLER, JOHN (2012) DNA Databases: Uses and Issues. En *Advanced Topics in Forensic dna Typing: Methodology.* Cambridge: Academic Press, pp. 213-270.

CATOGGIO, MARÍA SOLEDAD (2014). La trama religiosa de las redes humanitarias y del activismo trasnacional en las Dictaduras del Cono Sur. En S. Jensen y S. Lastra (ed.), *Exilios: militancia y represión. Nuevas fuentes y nuevos abordajes de los destierros de la Argentina de los años sesenta*. La Plata: EDULP, pp. 187-213.

—— (2019) La construcción de la evidencia en la búsqueda de los desaparecidos: creencias, testimonios y saberes. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*.

CHOLAKIAN, DANIEL Y GUGLIELMO, LUCIANA (coord.) (2017). *Una pregunta. Treinta años. Memoria escrita del Banco Nacional de Datos Genéticos*. Buenos Aires: Secretaría de Gobierno de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva.

COHEN SALAMA, MAURICIO (1992). *Tumbas anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal.* Buenos Aires: Catálogos.

FONSECA, CLAUDIA (2018). Mediaciones políticas del parentesco: tiempo, documentos y ADN. *Athenea Digital*. *Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 18 número 1, pp. 155-179.

GARIBIAN, SÉVANE; ANSTETT, ÉLISABETH Y DREYFUS, JEAN MARC (dir.) (2017). *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el giro forense*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

HAPPE, KELLY; JOHNSON, JENELL Y LEVINA, MARINA (2018). *Biocitizenship: The Politics of Bodies, Governance, and Power.* New York: New York University.

HOPGOOD, STEPHEN (2013). *The Endtimes of Human Rights*. Ítaca: Cornell University Press.

IRRAZÁBAL, GABRIELA; DALLORSO, NICOLÁS; CESARONI, CLAUDIA Y NEWVONE COSTA (2018) *Gestión de la inseguridad, violencias y sistema penal.* Temperley: Tren en Movimiento.

JAROFF, LEON (1989). The Gene Hunt. *Time*, vol. 133 número 12, pp. 62-67.

JELIN, ELIZABETH (2015). Certezas, incertidumbres y búsquedas: el movimiento de derechos humanos en la transición. En C. Feld y M. Franco (dir.), *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 195-225.

KOWAL, EMMA, RADIN, JOANNA Y REARDON, JENNY (2013). Indigenous Body Parts, Mutating Temporalities, and the Half-Lives of Postcolonial Technoscience. *Social Studies of Science* 43, pp. 465-483.

MOYN, SAMUEL (2010). *The last utopia: human rights in history.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University.

MULLIGAN, JESSICA (2017) Biological Citizenship. *Oxford Bibliographies.* Recuperado de https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0164.xml. Acceso el 29/07/2019.

NELKIN, DOROTHY Y LINDEE, SUSAN (1995). *DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

NÚCLEO DE ESTUDIOS SOBRE MEMORIA (2014). Conferencia de Maco Somigliana. El trabajo del EAAF. Datos concretos frente a la incerteza de la desaparición. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol.1 número 1, pp. 197-207.

PENCHASZADEH, VÍCTOR (2012). *Reflexiones sobre genética y derechos humanos. Encuentros y desencuentros*. Buenos Aires: Paidós.

—— (2013). Bancos de Datos Genéticos. *Ciencia Hoy* 134.

PETRYNA, ADRIANA (2004). Biological Citizenship: The Science and Politics of Chernobyl- Exposed Populations. *OSIRIS* 19, pp. 250-265.

PLATT, TONY (2017). Legados amargos: una guerra de exterminio, saqueo de fosas y guerras de cultura en el oeste americano. En S. Garibian, E. Anstett y J. M. Dreyfus (dir.), *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el giro forense*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 21-39.

QUIJANO, ANÍBAL (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.

RABEHARISOA, VOLOLONA, MOREIRA, TIAGO Y AKRICH, MADELEINE (2014). Evidence-based activism: Patients', users' and activists' groups in knowledge society. *BioSocieties*, vol. 9 número 2, pp. 111-128.

ROSE, NIKOLAS Y NOVAS, CARLOS (2005). Biological Citizenship. En Ong Aihwa y Stephen J. Collier (ed.), *Global Assemblages*. *Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems.* Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 439-463.

ROUSSEAU, NICKY (2017). Identificación, política, disciplinas: personas desaparecidas y esqueletos coloniales en África del Sur. En S. Garibian, E. Anstett y J. M. Dreyfus (dir.), *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el giro forense*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 163-191.

SCHWARTZ MARINI, ERNESTO Y CRUZ-SANTIAGO, ARELY (2018). Antígona y su biobanco de ADN: Desaparecidos, búsqueda y tecnologías forenses en México. *Athenea Digital*. *Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 18 número 1, pp. 129-153.

SCHINDEL, ESTELA (2018). Biométrica, normalización de los cuerpos y control de fronteras en la Unión Europea. *Athenea Digital*. *Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 18 número 1, pp. 11-31.

SIKKINK, KATHRYN (2017). *Evidence for Hope. Making Human Rights work in the 21st century.* New Jersey: Princeton University Press.

SMITH, LINDSAY (2016). The missing, the martyred and the disappeared: Global networks, technical intensification and the end of human rights genetics. *Social Studies of Science*, vol. 47 número 3, pp. 398–416.

SOLBRÆKKE, KARY NYHEIM; HÅVARD, SØILAND; KIRSTEN, LODE Y HAGA GRIPSRUD, BIRGITTA (2017). Our genes, our selves: hereditary breast cancer and biological citizenship in Norway. *Med Health and Care Philos*, vol. 20 número 1, pp. 89-103.

STOLCKE, VERENA (2010). Homo Clonicus: ¿entre la naturaleza y la cultura? *Artigos*, vol. 11 número 2, pp. 9-34.

—— (2018). Las nuevas tecnologías reproductivas, la vieja paternidad. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, Vol. 2018/2, papel 193.

TRAVERSO, ENZO (2017). Memoria de futuro. Sobre la melancolía de la izquierda. *Nueva Sociedad* 268, pp. 154-167.

VAILLY, JOËLLE (2018). Las políticas sobre el origen de los sospechosos en Francia (2006-2014): testigos genéticos y problematización. *Athenea Digital*. *Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 18 número 1, pp. 33-49.

YOUNG, INGRID; DAVIS, MARK; FLOWERS, PAUL Y MCDAID, LISA M.

(2019). Navigating HIV citizenship: identities, risks and biological citizenship in the treatment as prevention era. *Health, Risk & Society,* vol. 21 número 1-2, pp. 1-16.

Romero Massobrio, Lucía y Unamuno, Virginia (2019). "Si el Estado nos robó la lengua, que el Estado nos la devuelva": Derechos humanos y procesos de recuperación lingüística. En A. Kozel, M. Bergel y V. Llobet (eds.), *El futuro: miradas desde las Humanidades*, pp. 346-365.

RESUMEN

En este capítulo nos proponemos mirar los vínculos entre el pasado y el futuro a través de la lente de la sociolingüística. Para ello, tomamos el caso de los "recuperantes" de la lengua qom, jóvenes indígenas descendientes de los asesinados en la Matanza de Napalpí que se proponen convertirse en docentes bilingües, aprendiendo su idioma como segunda lengua para poder enseñarla luego a los niños de su comunidad que, como ellos, ya no la hablan.

El análisis de las ideologías lingüísticas relativas a la lengua que se enseña y a la lengua que se aprende nos permite poner en discusión el carácter individual de la lengua para comprenderla en su sentido colectivo. De esta forma, proponemos entender la "recuperación" lingüística como un proyecto social, imbricado en otras formas de recuperación como son las relativas al territorio o a las prácticas culturales resignificadas.

A partir de este caso, finalmente, invitamos a una reflexión sobre los derechos lingüísticos en tanto que derechos humanos, y sobre la importancia de entenderlos como derechos colectivos que reclaman políticas públicas para su realización y cumplimiento.

Palabras clave: *derechos lingüísticos, pueblos indígenas, Chaco, recuperación lingüística.*

ABSTRACT

In this chapter we propose to look at the links between the past and the future through the lens of sociolinguistics. To do this, we take the case of the "recuperators" of the Qom language, young indigenous descendants of those killed in the *Matanza de Napalpí*, who intend to become bilingual teachers, learning their language as a second language to be able to teach it later to the children of their community that, like them, no longer speak it.

The analysis of linguistic ideologies related to the language taught and the language learned allows us to discuss the individual character of the language to understand it in its collective sense. In this way, we propose to understand the linguistic "recovery" as a social project, embedded in other forms of recovery such as those related to territory or resignified cultural practices.

From this case, finally, we invite a reflection on linguistic rights as human rights, and on the importance of understanding them as collective rights that demand public policies for their realization and fulfillment.

Key words: *linguistic rights, indigenous peoples, Chaco, linguistic recovery.*

“Si el Estado nos robó la lengua, que el Estado nos la devuelva”

Derechos humanos y procesos de recuperación lingüística

Lucía Romero Massobrio[1] • Virginia Unamuno[2]

Introducción

A diferencia de otros países, en Argentina los derechos lingüísticos no están reconocidos específicamente como tales. Sin embargo, son un objeto de estudio tanto del derecho como de la sociolingüística. En general, se los comprende como parte de los derechos humanos.

Cabe señalar aquí que existe una distinción entre derechos humanos y derechos fundamentales, si bien muchas veces se usan en sentido idéntico. Desde el punto de vista del derecho positivo, mientras que los derechos fundamentales son aquellos que reconoce la Constitución y que son desarrollados por la normativa legal interna, los derechos humanos van más allá de este reconocimiento y, por lo tanto, son objeto de lucha ideológica con el Estado.

En general, prevalece la interpretación de los derechos lingüísticos como componente de los derechos fundamentales y como derechos culturales. Es decir, como un requisito para el acceso a los primeros y como parte del objeto que protegen los segundos. Sin embargo, actualmente hay un debate interesante en torno a los derechos lingüísticos como derechos colectivos (Hamel, 1995: 16). Esta interpretación permite comprender el “derecho a la lengua” no solo como parte de un patrimonio cultural, sino como parte de otras reivindicaciones colectivas como las relativas a la memoria, el territorio y el buen vivir.

1 Universidad Nacional de San Martín.

2 Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

En este capítulo, presentaremos una reflexión sobre las relaciones entre los derechos lingüísticos y los procesos de recuperación lingüística que involucran a futuros docentes qom de la provincia de Chaco. La exposición está organizada de la siguiente manera: en primer lugar, presentamos el contexto en el que trabajamos y la investigación que venimos realizando allí. En segundo lugar, analizamos el caso de los llamados "recuperantes", en particular, cómo explican el corte en la transmisión de la lengua qom y su relación con la Masacre de Napalpí. En tercer lugar, exploramos los vínculos entre lengua y territorio que emergen en las clases de lengua qom como segunda lengua. En cuarto lugar, reflexionamos sobre los sentidos que cobra la lengua qom para los estudiantes de dichas clases. Finalmente, presentamos algunas reflexiones en torno a la recuperación de la lengua qom en relación con los derechos lingüísticos y las políticas públicas.

El contexto en donde trabajamos

Este capítulo se enmarca en una investigación colaborativa con el CIFMA (Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen), una institución de nivel terciario de la provincia del Chaco. Allí, desde hace 30 años se forman docentes bilingües, inicialmente como auxiliares aborígenes y actualmente como profesores interculturales bilingües. Se trata del primer centro que específicamente formó a docentes indígenas en el país, lo que implica que para ingresar es requisito contar con un aval comunitario que certifique la pertenencia del estudiante a una comunidad indígena, sea qom, moqoit o wichi. La institución cuenta con más de 400 egresados.

Desde el año 2009, llevamos a cabo en dicho instituto un proyecto longitudinal que busca dar cuenta de los procesos de cambio sociolingüístico que involucran a las lenguas indígenas, así como la emergencia de nuevos actores y de nuevas prácticas políticas en el terreno de las lenguas. Este proyecto ha tenido diversas fases que se han articulado a lo largo de estos diez años, y que han involucrado tanto a estudiantes, a docentes como a egresados (Ballena, Romero y Unamuno, 2015; Unamuno, 2019). En la primera fase, realizamos un conjunto de entrevistas individuales y colectivas, así como registros y observaciones de clases, con el propósito de relevar las prácticas y los sentidos

que se producen en relación al aprendizaje de las lenguas indígenas como segundas lenguas. Nos interesamos por comprender los procesos sociolingüísticos relativos a lo que los jóvenes indígenas denominan “recuperar la lengua”; es decir, los elementos ideológicos, identitarios y de aprendizaje, relacionados con el proceso de volverse “hablante” de la lengua indígena, en el marco de su formación como docentes bilingües.

Para ello, nos enmarcamos metodológicamente, en la sociolingüística cualitativa (Hymes, 1974; Hornberger, 1995; Heller, 2001; 2007; Blommaert, Collins y Slembrouck, 2005). Esta disciplina toma como objeto de estudio los usos lingüísticos situados, cuyos sentidos y efectos son relevados desde perspectivas etnográficas (Codó, Patiño y Unamuno, 2012).

Cabe considerar, para este trabajo, que la provincia del Chaco fue pionera en la Argentina en cuanto a la consideración legislativa de los derechos de los pueblos indígenas, en general, y de los derechos lingüísticos en particular. La legislación chaqueña, desde hace más de 30 años, considera de forma particular el derecho de los miembros de las comunidades indígenas a una educación en su propia lengua, tal y como lo establece la Ley de las Comunidades Indígenas Nº 3285 (1987), la cual dio pie a la creación de las carreras de formación de docentes indígenas (Valenzuela, 2009). Esta ley fue reglamentada en diferentes normativas secundarias y también sentó las bases para la posterior y más reciente Ley Nº 6604 de co-oficialidad de las lenguas qom, moqoit y wichi (2010), que está en vías de reglamentación.

Las comunidades qom, moqoit y wichi en dicha provincia presentan una gran diversidad con respecto a la vitalidad de la lengua y su uso en ámbitos cotidianos e institucionales. Mientras que entre las comunidades qom y moqoit existen sectores que actualmente no son hablantes de las lenguas nativas, la gran mayoría de los wichis son hablantes de la lengua wichi.

Como se dijo, si bien para el ingreso a la formación docente se exige un aval que reconozca la pertenencia del estudiante a una comunidad indígena, no se exige el conocimiento de la lengua indígena. Por lo tanto, en la institución terciaria conviven miembros de las diferentes comunidades con competencias desiguales en las lenguas originarias, pero también en español. Según los datos que relevamos mediante el uso de un cuestionario sociolingüístico (Unamuno, 2011; Romero Massobrio, 2016), más de la mitad de los estudiantes del CIFMA de la sede de

Presidencia Roque Sáenz Peña reconoce como lengua primera el español. Esto está vinculado con el hecho de que gran parte de los estudiantes de esta sede proviene de la zona de Colonia Aborigen Chaco.

La Masacre de Napalpí

Colonia Aborigen es un asentamiento rural con 1272 habitantes (Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010) que está ubicado en los departamentos chaqueños de Veinticinco de Mayo y Quitilipi y, actualmente, se encuentra en proceso de municipalización. Allí habitan mayoritariamente miembros de la comunidad qom y es una zona donde, paulatinamente, se ha cortado la transmisión de la lengua originaria de padres a hijos (Censabella, 2009: 156). Según Soledad Aliata (2013), muchos de sus habitantes ya no son hablantes fluidos de la lengua qom. Tanto ESTA autora como Acuña y Lapalma (2011) asocian esta situación sociolingüística al hecho de que la población es descendiente de quienes protagonizaron la Masacre de Napalpí.

La Masacre de Napalpí da nombre al exterminio indígena ocurrido el 19 de julio de 1924 en manos de la policía y el ejército, que buscaba detener la huelga de trabajadores qom, moqoit y vilelas a quienes no se les permitía salir de la Reducción de Napalpí porque allí eran esclavizados para la cosecha del algodón. Según Pedro Solans (2007, citado en Trinchero, 2009: 52), las víctimas fueron 423 personas, entre indígenas y cosecheros de provincias cercanas. La inmensa mayoría de estas fueron moqoit y qom. Solo sobrevivieron 38 niños y 15 adultos. Luego del ataque, el ejército realizó rastrillajes para ultimar a quienes habían logrado escapar (Chico y Fernández, 2009).

En 1956, la Reducción de Napalpí se provincializa y pasa a llamarse Colonia Aborigen. Un año después, con la reforma de la Constitución Nacional, se suprime el sistema de reducciones. Así, Colonia Aborigen abarca el territorio que desde 1911 comprendió la Reducción, escenario de la masacre. Esta particularidad es de gran importancia en la conformación de Colonia como un territorio común, no solo en el espacio, sino también en términos de memoria; de hecho, gran parte de los monumentos y símbolos de Colonia en la actualidad refieren a la reducción (Musante y Mignoli, 2018: 42).

Los recuperantes

Parte de los jóvenes de esta localidad, como dijimos, estudian actualmente en el CIFMA para ser docentes interculturales bilingües. Además de los estudios concernientes a la carrera de Magisterio, estos jóvenes dedican gran parte del tiempo a aprender la lengua qom como segunda lengua.

Se trata de un contexto particular de aprendizaje de una segunda lengua. Si bien las competencias en qom de estos jóvenes son muy limitadas, es una lengua presente en sus comunidades, sea porque es la lengua hablada por miembros mayores de las familias; sea porque es la lengua que se reconoce como propia de la comunidad. Muchos de estos jóvenes se califican a sí mismos como “recuperantes”.

Según el Diccionario de la Real Academia Española, “recuperar” quiere decir “volver a tomar o adquirir lo que antes se tenía”. Es interesante observar que, en este contexto, la recuperación no se refiera a algo que estos jóvenes tenían –y que han perdido a lo largo de su biografía lingüística–, sino a algo que sí pertenecía a su comunidad, o que sus abuelos tienen aún.

La categoría “recuperante” los inscribe, entonces, en un proceso colectivo, más que individual. Lo mismo puede decirse de la manera en que se emplea el término “lengua materna” en este contexto. Según hemos relevado, la expresión “lengua materna” no se refiere a la lengua de la madre, a la primera aprendida, ni siquiera a la lengua de la socialización primaria. Por eso, puede aparecer en expresiones como: “Soy bilingüe porque hablo castellano y estoy aprendiendo mi lengua materna”; o en la expresión “clase de lengua materna”, referida a la clase de qom como segunda lengua. A diferencia de otros contextos, como en el caso de la idea de “recuperación”, la noción de lengua materna hace referencia a cuestiones colectivas, no individuales.

El grupo de estudiantes de qom que procede de Colonia Aborigen es numeroso. Según cuentan en entrevistas, sus escasas competencias en lengua qom están asociadas a la falta de transmisión de la lengua por parte de sus padres. Tomamos como ejemplo un fragmento de un grupo de discusión con estos jóvenes realizado en el marco de nuestra investigación sobre los usos contemporáneos de las lenguas indígenas en el Chaco y los sentidos de su transmisión.[3]

3 Los símbolos de transcripción figuran en el Anexo.

Fragmento 1. Entrevista grupal estudiantes. Septiembre 2010. (Juan, Martín y Lautaro son estudiantes qom; Inv: investigadora)

1. JUAN: ¿qué significa ser periodista_ser periodista [ríe]_ ser jóven?| ¿qué significa ser jóven?
2. MARTÍN: es lo más lindo\ ¿no?
3. JUAN: eh/
4. MARTÍN: lo más lindo casi\[...] es la etapa más linda de la vida\
5. JUAN: ¿y qué diferencia hay entre ser jóven_ cualquier jóven_ y ser jóven a_borigen? hay algo espe_ ustedes sienten que es algo especial?<4> xxx_
6. JUAN: no|
7. JUAN: xxx vos te sentís distinto?<0>
8. MARTÍN: no es distinto profe\no\
9. JUAN: nos sentimos_ nos sentimos igual\
10. MARTÍN: desde mi punto de vista yo me siento igual que otro-||
11. JUAN: que otra persona\ no puedo sentirme de menos ni de más tampoco\
12. JUAN: ajá\| ¿qué tiene de especial?| ¿nada?|| cuando ibas al secundar_
13. MARTÍN: nuestro conocimiento\
14. JUAN: > cuándo ibas al secundario\ te sentías así como_
15. MARTÍN: en algún momento por ahí te sentís discriminado cuando_ por otros chicos cuando-|| cuando te discriminan_ cuando te dejan afuera_
16. JUAN: de un grupo\
17. MARTÍN:un grupo sí\
18. JUAN: de un grupo de blancos\ te discriminan por ser aborigen\ o algo\
19. MARTÍN: sí\
20. LAUTARO: sí\
21. JUAN: ¿y cómo saben ellos que ustedes son aborígenes?| porque no tienen_¿y cómo se enteran de eso?
22. JUAN: que ahí el pueblito es rechico y que nosotros nos queda_ ponele de [pueblo del Chaco] al Barrio_
23. MARTÍN: claro\
24. JUAN> 14 kilómetros\
25. MARTÍN: y nosotros_ dónde nosotros vivimos se llama Barrio Aborigen\ y ya al saber dónde nosotros vivimos ya_ ya se dan cuenta que somos aborígenes\|

26. JUAN: somos aborígenes\|
27. JUAN: ah\ ¿y ustedes se sienten aborígenes?|
28. JUAN: sí\ nosotros somos aborígenes_ a donde vamos no vamos a negar_
29. MARTÍN: no vamos a negar nuestra identidad\|
30. LAUTARO: sí porque nacimos ahí\ y-|mintiéndole no\
31. JUAN: ajá <3> supongo que antes la gente pensaba que los aborígenes tenían que tener una ropa diferente_
32. JUAN: claro\
33. JUAN: y entonces cómo no te ven xxx_no es\
34. LAUTARO: eso era antes\ viste/| pero ahora\
35. MARTÍN: ahora cambió todo\
36. JUAN: cambió todo\
37. MARTÍN: no sé si es por la modernidad o por la tecnología\ profe\| cambió todo\eh/| y ya casi_
38. JUAN: en nuesto pueblito_nuestro idioma materno se perdió todo\
39. JUAN: ¿todo?
40. JUAN: todo\|
41. LAUTARO: alguno =nomás hay=
42. JUAN:¿=por qué pien=san que se perdió?|
43. MARTÍN: porque los padres ya no le transmiten a sus hijos y los chicos en la escuela son enseñados por maestros criollos\ cuando saben que no saben_
44. MARTÍN: no le enseñan_
45. MARTÍN: {(AC) no le enseñan el idioma\}|
46. MARTÍN> lengua materna\ ¿vio?<3>

Como mencionamos, los chicos hacen referencia a “nuestro idioma materno” (turno 38) o a “lengua materna” (línea 46) para referirse a la lengua qom que, según cuentan Juan y Martín, ya no se habla en los lugares de donde ellos vienen. La falta de transmisión de la lengua qom y el hecho de no contar con docentes indígenas (“son enseñados por maestros criollos”) se presentan como factores relativos a la “pérdida de la lengua”.

El corte en la transmisión intergeneracional es asociado en muchos casos con un hecho histórico particular que los jóvenes estudiantes conocen, como conocen también el debate actual sobre las obligaciones del Estado respecto a las víctimas de tal hecho. Nos referimos a la Masacre de Napalpí.

El siguiente fragmento da cuenta de esto:

Fragmento 2. Entrevista grupal estudiantes. Septiembre 2012. (Diego, Manuel y Julio son estudiantes qom; Inv: investigadora)

1. DIEGO: allá en-| en mi pueblo/| prácticamente no·| dejaron de hablar por el hecho que_ que lo que sucedió| digamos\|| por_ por la masacre que {(P)hubo}|
2. INV: cómo/|
3. DIEGO: que hubo una masacre|| no sé si sabía de eso/| alguien le comentó/<0>
4. INV: e·m<0>
5. DIEGO: de Colonia/|la masacre de Napalpí y todo =eso xxx xxx=
6. INV: alpí/| sí= (…) empecé a averiguar| y· | {(F)sí}| es importantísimo|| es_ es un hecho histórico· {(F)muy} grave| y no_ | no está =en ningún_ no está=
7. DIEGO: =eso sucedió en= | [mirando a Manuel] {(DC)Napalpí}/
8. Manuel: sí| {(DC)Napalpí}|
9. DIEGO: y después más al norte| otro·s|| cuántos serían? | diez millones/| otra matanza| digamos| y_<0>
10. INV: por lo mismo/<0>
11. DIEGO: sí| por lo mismo|| mataron| mataron a muchos aborígenes|| bueno| a veces uno que_ lo· mismo·| porque_| que lo que_ | lo que se decía de eso de los| soldados o generales que habían sido| que se deje_ que si escuchan hablar| en| en la lengua iban a matarlos<0>
12. INV: sí|
13. DIEGO: entonces por temor a eso-|
14. INV: claro| es- || está como casi prohibido/| porque| si te dicen que_ que si lo hablás te morís/<1>
15. DIEGO: por eso unos| ni por temor ya no {(?) se transmitieron}| y quedó como la costumbre más allá eso || de no- || en ciertos casos nunca-|
16. INV: claro | como·| o hablarlo en lugares más cerrados| que no escuche alguien que | de afuera|
17. JULIO: y también con esa mentalidad fueron | enseñándole a los hijos | así | a negar la lengua para· | que el día de mañana {(?)pueda salir}<0>
18. INV: claro<0>
19. JULIO: se pueda presentar una situación igual a la de antes xxx<0>
20. INV: sí| quedó con| queda con miedo la población si pasó| si pasa algo así|| y· creo que hace poco·| se pidió disculpas

oficiales| pero| en el momento en que| en que pasó/ nadie|
=nadie hizo_=

21. JULIO: =nadie= dijo nada<0>
22. INV: exactamente|

Según cuentan los estudiantes, luego de la masacre sus abuelos, víctimas de la posterior persecución, dejaron de hablar la lengua en lugares públicos y con sus hijos. Como sostiene Julio “fueron enseñándole a los hijos, así, a negar la lengua” (turno 17). Debido a esto, según narran los jóvenes, en el pueblo hoy solo algunos ancianos hablan qom. Diego pone en relación el temor de la comunidad: “lo soldados o generales que habían sido si escuchan hablar en la lengua iban a matarlos” (turno 11) con la progresiva pérdida de la lengua.

En este contexto, las clases de lengua qom como segunda lengua están pensadas como espacios de recuperación lingüística, en las cuales estos jóvenes han de aprender a hablar una lengua que si bien consideran propia (en el sentido colectivo que antes mencionamos), no tienen aún las competencias lingüísticas suficientes para emplearlas.

Estas clases, sin embargo, tienen características especiales ya que, a diferencia de lo que sucede con otras lenguas, en el caso de las lenguas indígenas en general y de la lengua qom en particular, no existe una tradición de enseñanza de la lengua a quienes no la hablan, ni materiales didácticos o de referencia (gramáticas, diccionarios, etc.) para tales fines. Por lo tanto, en las clases, docentes y estudiantes van construyendo juntos el modelo de lengua, tal y como mostraremos a continuación. A esta construcción colectiva de la lengua a enseñar la llamamos “producción de la segunda lengua”.

La lengua que se enseña

Una de las cuestiones que llama la atención en el análisis de las clases de qom como segunda lengua es que, a diferencia de lo que ocurre con otras lenguas con mayor tradición de enseñanza en contextos educativos formales, en interacción, docentes y estudiantes, ponen en juego diferentes usos lingüísticos que refieren a diferentes zonas o épocas. La segunda lengua parece producirse a partir de la consideración equitativa de formas lingüísticas provenientes de diferentes variedades que no se jerarquizan en la práctica del

aula. Más bien el docente propone como objeto de aprendizaje una lengua que no está representada por ninguna variedad dialectal o histórica en particular, sino por el conjunto de estas.

Esto se relaciona con cierta ideología lingüística compartida entre los docentes; quienes consideran que los proyectos de estandarización no deberían ser unidireccionales, sino, más bien, propuestas en las cuales las diferentes variedades dialectales y variedades generacionales sean puestas en cierta igualdad de condiciones. Podríamos decir que tal discurso responde a una mirada no-colonizadora sobre la lengua, que los docentes indígenas defienden.

El siguiente fragmento es un ejemplo en este sentido:

Fragmento 3. Clase de Lengua qom nivel 0. Septiembre 2012. (Juan, Diego, Julieta y Sandra son estudiantes; Pascual: docente)

1. PASCUAL:SERAQNAXANAC | vamos a amasar/|| cuando digo SERAQNAXAN [escribe SERAQNAXANAC en el pizarrón] ya/| ahí está| SERAQNAXAN| amaso yo|| {(F) pero}| hay otra| en otra localidad pueden escuchar AVIXO'USOXON [escribe AVIXO'USOXON]| acá en Sáenz Peña dicen AVIXO'USOXON|
2. DIEGO: AVI/|
3. PASCUAL: AVIXO'USOXON|
4. DIEGO: {(P) AVIXO'USOXON}| =[Risas]=
5. PASCUAL: =m/=
6. JUAN: =AVIXO'USOXON=
7. PASCUAL: =m/=
8. VARIOS: =[Risas]=
9. PASCUAL: que son lo mismo| m/<0>
10. DIEGO: capaz que =allá también se diga así=
11. PASCUAL: =amasar_= | ah/|
12. DIEGO: capaz que por allá también se diga así<0>
13. PASCUAL: me parece que sí en La Población| me parece que es AVIXO'USOXON<1> [mira a JULIETA] tu mamá dice así·-/
14. JULIETA: {(@) no sé}<0>
15. PASCUAL: ah|
16. SANDRA: [Risas]
17. JULIETA: cómo?|
18. PASCUAL: AVIXO'USOXON| bueno| ustedes tienen| como una tarea| pregunten|| ahora cuando van/| a ver cómo se dice amasar aquí en la Colonia/| Población/| m/| agarramos una bicicleta| si tenemos una moto| vamos a La Población<0>

19. VARIOS: [Risas]|
20. PASCUAL: ahá| o preguntamos a la abuelita| la mamá_ hablante<2>

Diego, estudiante de Colonia Aborigen, en lugar de preguntar al docente cómo se dice en Nueva Población, propone una hipótesis: “capaz que en Población también se diga así” (turno 12), a lo que Pascual contesta con un grado de certeza semejante “me parece que sí” (turno 13). Comparten la incertidumbre y Pascual opta por consultar a una alumna cuyos padres son bilingües y de ese barrio. Como no consigue una respuesta que lo satisfaga, el docente improvisa una “tarea” que vincula lengua y territorio: recorrer la zona de Colonia Aborigen y Nueva Población para averiguar cómo se dice en el lugar, es decir, si se usa un término o el otro. Si bien el docente mantiene su rol jerárquico administrando las tareas, comparte con los estudiantes la incertidumbre y no la oculta, incluso, la vuelve parte de la clase y crea, a partir de esta, una tarea domiciliaria.

En el siguiente fragmento, durante otra clase de qom como segunda lengua, la docente Victoria explica a la investigadora y a sus alumnos la manera en que entiende las relaciones entre las diferentes variedades en las situaciones de aprendizaje. Victoria es hablante de una variedad prestigiosa de qom (variedades norteñas). Sin embargo, es crítica con las relaciones de dominación que podrían derivarse de las situaciones de enseñanza en las cuales se tome las variedades de los docentes como modelo.

Fragmento 4. Clase de lengua qom nivel 0. Septiembre 2012. (Josefina, Karina y Julieta son estudiantes; Victoria: docente; Inv: investigadora)

1. VICTORIA: xxx acá lo que me interesa saber| por ejemplo| los lugares de La Colonia| por ejemplo|| porque yo conozco la zona más o menos||
2. JOSEFINA: sí/<0>
3. VICTORIA: sí|
4. JOSEFINA: qué tal le pareció/||
5. VICTORIA: es lindo|
6. KARINA: [Risas] <0>
7. JOSEFINA: {(@) la plaza}
8. VARIAS: [Risas]
9. VICTORIA: o sea| conozco de la Colonia| allá el pueblito/| y

el-| cómo es?| la Población/| xxx|

10. JULIETA: Nueva Población<0>
11. VICTORIA: Nueva población/|
12. JOSEFINA: =aha=
13. VICTORIA: = y después= más adelante·| eh| xxx| algo así/<0>
14. JOSEFINA: sí|
15. VICTORIA: y después La Mata·nza| treinta y o·cho | e·h| treinta y nueve| la cuare·nta| más o menos| ahí| ahí conozco||
16. JOSEFINA: qué bueno<0>
17. VICTORIA: y·conozco algunas familias que son hablantes también de la lengua y| y es por eso acá| muchas veces les planteo a los profesores que ellos tienen que recuperar su lengua<0>
18. INV: sí/<0>
19. VICTORIA: porque nosotros lo estamos| eh| como que asimilando| en realidad nosotros estamos| dominando|| porque ellos tienen su propio lenguaje que| ellos están totalmente perdiendo<2> porque hay {(A) mucha} diferencia|| muy mucha<1> por ejemplo lo que yo sé_ ahí/| el perro| cuando nosotros decimos CHIPI ellos dicen ÑAXAI| {(@)nada que ver xxx}<0>
20. VARIAS: [Risas]
21. VICTORIA: sí| y muchas palabras|| la yerba| por ejemplo| e·h| xxx| eh| por ejemplo presta_ prestame| y nosotros decimo·s Ȳa'ALEC y ellos ȲAXAC| no tienen que ver| {(F) nada} que =ver=
22. JOSEFINA:=eso= en Colonia Aborigen/<0>
23. VICTORIA: Colonia Aborigen|
24. JOSEFINA: {(F) nada} que ver =una con la otra=
25. VICTORIA: ={(F) nada} | {(F) nada}=

La docente distingue dos acciones que los profesores pueden realizar sobre lo que ella considera la variedad de la zona de Colonia Aborigen: recuperar o dominar. Ella se incluye en el grupo de profesores hablantes de la variedad que se impone mientras que por "ellos" se refiere a los hablantes de la zona de Colonia Aborigen y alrededores. Victoria pone en evidencia diferencias léxicas entre las variedades y su alumna Josefina coincide con ella en la distancia entre una y otra forma. La docente explicita lo que Pascual en el fragmento 3 incluye en la práctica docente.

Lo que nos interesa subrayar en este fragmento son dos cuestiones: en primer lugar, que la enseñanza de segundas lenguas

está ligada a la dominación (“porque nosotros los estamos como que asimilando, en realidad nosotros estamos dominando”); y, en segundo lugar, que se reconoce una relación fuerte entre lengua y territorio, de la cual deriva la idea de lengua propia (“ellos tienen que recuperar su lengua”; “ellos tienen su propio lenguaje”).

En definitiva, la producción de la segunda lengua que vemos en las clases está relacionada con dos cuestiones que vinculan los procesos de recuperación lingüística con derechos lingüísticos no individuales: por un lado, la perspectiva crítica de los docentes hacia el rol de un modelo de lengua único, en la medida en que, dentro de procesos de desplazamiento de otras variedades, marcan el carácter no neutral de la variedad del docente y la sitúan en relación con un contexto y un valor particular. Por otro lado, la identificación de la “lengua para enseñar” con la biografía de los estudiantes subraya la idea de lo auténtico, pero a diferencia de situaciones en que las diferencias variedades dialectales son jerarquizadas en relación con una variedad que se considera más “apropiada” o más “legítima”, en este caso la autenticidad tiene relación con el origen y la pertenencia del hablante a un determinado territorio.

La lengua que se aprende

Situados desde el punto de vista de los estudiantes, encontramos una relación tensa entre, por un lado, el aprendizaje de la lengua indígena como medio para acceder a puestos de trabajo o a un título docente y, por otro, el aprendizaje de la lengua indígena como medio de legitimación con respecto a la comunidad qom.

Para los estudiantes, aprender la lengua implica adquirir un capital simbólico (Bourdieu, 1982) en esas dos direcciones. En primer lugar, este capital simbólico se relaciona con el mercado laboral. En tanto que futuros profesores bilingües, el conocimiento de la lengua da acceso al título y luego, a puestos de trabajo. Esta demanda de una “variedad para ser enseñada” coloca a los futuros docentes no solo en relación con el pasado y la memoria colectiva, sino también en relación con el futuro: ellos deberán enseñar la lengua en contextos en donde ya no se habla cotidianamente y en escuelas primarias con chicos monolingües en español.

En segundo lugar, la historia de su pueblo está marcada por la persecución hacia los hablantes, por lo que aprender la

lengua se relaciona con procesos de reivindicación del derecho a la lengua propia (a conocer la lengua de la comunidad a la que pertenecen). Esto sitúa el no saber la lengua en un proceso histórico en el cual los qom son víctimas, entre otros, del Estado. Así, en el momento en que los estudiantes procedentes de Colonia Aborigen se inscriben en la historia trágica de su pueblo exigen que les devuelvan su lengua.

El deseo de saber la lengua en este caso no solo se relaciona con la construcción de una pertenencia legítima a la comunidad (ser qom y hablar qom), sino también con la reivindicación de sus derechos. Los estudiantes de Colonia se inscriben en una historia violenta marcada por la Masacre de Napalpí, por la persecución y asesinato que causó la situación sociolingüística actual del territorio de Colonia Aborigen. En este sentido, intentan recuperar aquello que les pertenece porque perteneció a sus abuelos.

Conclusión

Hemos presentado un caso que creemos invita a la reflexión sobre el pasado y el futuro en el marco de los derechos humanos, centrándonos en un tipo de derechos particulares: los lingüísticos.

Según hemos ejemplificado, en el Chaco, tanto la formación de docentes indígenas en general como la enseñanza de las lenguas indígenas como segundas lenguas, en particular, podrían enmarcarse en el campo de las políticas de acción afirmativa y vincularse con los argumentos de justicia reparativa. Este tipo de argumentos, esgrimidos por las organizaciones y los actores indígenas, plantea, en el campo del derecho, la necesidad de que el Estado compense o revierta formas de discriminación en el acceso a derechos fundamentales que afectan a determinadas poblaciones.

La posición de indígenas a favor de la justicia reparativa es importante porque agrega otra variable a la discusión entre acciones focalizadas y acciones universales en el campo de las políticas públicas en general, y educativas en particular, llevando, por ejemplo, el concepto de “interculturalidad” más allá de las políticas de inclusión, para colocarlo en el campo de las políticas que buscan “enfrentar y transformar el orden de desigualdad e inequidad histórico-social” (Walsh, 2011: 207).

Desde el punto de vista de las políticas lingüísticas, las acciones afirmativas abren el debate sobre el impacto que pueden tener en relación con procesos de recapitalización lingüística y sus vínculos con la vitalidad de las lenguas. Es decir, con los procesos de revitalización lingüística.

Uno de estos procesos se refiere a la recuperación lingüística; es decir, a los procesos sociolingüísticos que involucran a la transmisión-aprendizaje de las lenguas indígenas por miembros de las comunidades que se identifican con esta lengua (como parte del entramado lingüístico-cultural-histórico-territorial), aunque ya no la hablen cotidianamente.

Parte de nuestra labor investigadora consiste en documentar y acompañar estos procesos, reconstruyendo y valorando el sentido que tienen para sus actores. Según hemos mostrado aquí, estos sentidos son diversos y se comprenden anclados en el pasado y proyectados hacia el futuro de las comunidades lingüísticas, al mismo tiempo que se sitúan entre los proyectos colectivos y los reclamos hacia el Estado.

Tal y como hemos argumentado, esto se explica porque se trata de un tipo de reivindicación que toma como objeto la lengua entendida en su dimensión colectiva y de base territorial. En el caso que analizamos, la lengua no es considerada como algo individual ni ajena a los procesos históricos y territoriales. Esta comprensión de la lengua “a recuperar” como objeto colectivo la define en tanto que recurso indexical que implica un vínculo con el pasado y entraña las relaciones profundas con los modos de vivir-ser en el mundo.

Tradicionalmente, se han planteado los derechos lingüísticos en relación con una dicotomía: el derecho a usar la lengua (relativo al rol de las lenguas minoritarias en el acceso a los derechos fundamentales) y el derecho a conservar la lengua en tanto que patrimonio cultural. Sin embargo, según hemos analizado, los procesos de “recuperación lingüística”, entendidos como proyectos sociales imbricados en otras formas de recuperación –como pueden ser las relativas al territorio o a las prácticas culturales resignificadas–, pueden inscribirse en otro tipo de derechos lingüísticos que toman como objeto “la lengua” en tanto que práctica colectiva, situada en la historia de las comunidades, en sus traumas, en sus lógicas y en sus proyectos de futuro.

La demanda de Julio, estudiante del CIFMA, que da título a este trabajo, “si el Estado nos robó la lengua, que el Estado nos la

devuelva", sin embargo, invita a la reflexión sobre el modo en que estos derechos pueden desarrollarse en relación con las políticas públicas. Pero en el marco del caso que hemos analizado, retan también a revisar las nociones de lengua que sostienen muchas de estas políticas públicas, así como las relaciones entre lengua e identidad que suponen.

Bibliografía

ACUÑA, LEONOR Y LAPALMA, GABRIELA (2011). Sobre la meta del bilingüismo en la Educación Intercultural Bilingüe. En E. Loncon y A. C. Hecht (comps.), *Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: Balances, desafíos y perspectivas.* Santiago de Chile: Programa de Doctorado en Ciencias de la Educación Universidad de Santiago de Chile.

ALIATA, SOLEDAD (2013). *Educación, diversidad y desigualdad. Procesos de estigmatización en contextos de Educación Intercultural en Chaco* (Tesis de licenciatura). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

BALLENA, CAMILO; ROMERO, LUCÍA, Y UNAMUNO, VIRGINIA (2015). *Formación docente y educación plurilingüe en el Chaco: informe de investigación. Segunda etapa (2014-2015)*. El Sauzalito.

BLOMMAERT, JAN; COLLINS, JAMES Y SLEMBROUCK, STEF (2005). Polycentricity and interactional regimes in 'global neighborhoods'. *Ethnography* 6(2), pp. 205-235.

BOURDIEU, PIERRE (1982) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

CENSABELLA, MARISA (2009). Argentina en el Chaco. En AAVV. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes, vol. 1, pp. 159-169.

CHICO, JUAN Y FERNÁNDEZ, MARIO (2009). *Napal'pi: la voz de la sangre*. Resistencia: Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco.

CODO, EVA; PATIÑO SANTOS; ADRIANA Y UNAMUNO, VIRGINIA (2012). Hacer sociolingüística etnográfica en un mundo cambiante: Retos y aportaciones desde la perspectiva hispana. *Spanish in Context 9*(2), pp. 167-190.

HAMEL, ENRIQUE (1995). Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas. *Alteridades* 5(10), pp. 11-23.

HELLER, MÓNICA (2001). Undoing the macro/micro dichotomy: Ideology and categorisation in a linguistic minority school. En Nikolas Coupland, Srikant Sarangi y Christopher N. Candlin (eds.), *Sociolinguistics and Social Theory*. London: Longman (212-234).

—— (2007). *Bilingualism: A social approach*. London: Palgrave Macmillan.

HORNBERGER, NANCY (1995). Ethnography in linguistic perspective:

Understanding school processes. *Language and Education* 9(4), pp. 233-248.

HYMES, DELL (1974). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: PA, University of Pennsylvania Press.

MUSANTE, MARCELO Y MIGNOLI, LUCIANA (2018). 'Los cuervos no volaron una semana'. La masacre de Napalpí en clave de genocidio. *Revista de Estudios sobre Genocidio* 13, pp. 27-46.

RAMPTON, BEN (2007). Neo-Hymesian linguistic ethnography in the UK. *Journal of Sociolinguistics* 11(5), pp. 584-608.

ROMERO MASSOBRIO, LUCÍA (2016). Formación docente y 'recuperación' de la lengua: el caso de los jóvenes Qom de Colonia Aborigen. RIE (9), pp. 18-28.

SOLANS, PEDRO (2007). *Crímenes en sangre*. Resistencia: Ediciones del Boulevard.

TRINCHERO, HÉCTOR (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *Runa* XXX (1), pp. 45-60.

UNAMUNO, VIRGINIA (2011). Plurilingüismo y educación intercultural bilingüe: miradas en cruce. *Actas del x Congreso de Antropología Social*, agosto.

—— (2019). Formación docente para una educación bilingüe e intercultural: notas desde el Chaco. *Polifonías Revista de Educación* VII (12), pp. 56-80.

VALENZUELA, ESTELA MARIS (2009). Educación Superior Indígena en el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFM A): génesis, desarrollo y continuidad. En Daniel Mato (coord.), *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, pp. 79-102.

WALSH, CATHERINE (2011). Acción afirmativa en perspectiva afroreparativa. En J. Sánchez, V. Avendaño y D. Caicedo (eds.), *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador - Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp.197-242.

Anexo. Símbolos de transcripción

> continuación del turno por parte del mismo participante

Secuencias tonales:
descendente \
ascendente /

pregunta con pronombre ?

mantenida -

Pausas:
breve |
media ||
larga <número de segundos >
<0> ausencia de pausa

Alargamiento silábico, según duración · ·· ···

Encabalgamientos
 =texto locutor A=
=texto locutor B=

Interrupciones: texto_

Intensidad:
piano {(P)texto} pianissimo {(PP)texto}
forte {(F)texto} fortissimo {(FF)texto}
tono alto {(A) texto} bajo {(B) texto}
tempo acelerado {(AC)texto} desacelerado {(DC)texto}

Enunciados riendo {(@) texto}

[+texto+] transcripción no alfabética

Comentarios [texto]

Fragmentos incomprensibles (según duración):
 XXX | XXX XXX | XXX XXX XXX

Fragmentos dudosos {(?) texto}

Sobre los editores

Andrés Kozel
Es sociólogo por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios posdoctorales en El Colegio de México. Es investigador del CONICET y docente de la Universidad Nacional de San Martín. Ha sido profesor invitado en Austin y en Medellín. Es autor de los libros *La Argentina como desilusión* (2008) y *La idea de América en el historicismo mexicano* (2012). Coordinó el GT-CLACSO sobre el imaginario antiimperialista en América Latina y coorganizó el libro del mismo título (2015). Dirige la colección "Pensamiento latinoamericano" para Teseopress.

Martín Bergel
Es profesor de la Escuela de Humanidades de la Universidad de San Martín, e investigador del Centro de Historia Intelectual (Universidad de Quilmes) y del CONICET. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Harvard, y profesor visitante en la Universidad de San Pablo y la Universidad de Shanghai. Publicó, entre otros trabajos, *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en Argentina* (2015); *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria* (como editor, en 2018); y *La desmesura revolucionaria. Cultura y política en los orígenes del APRA* (2019).

Valeria Llobet
Es psicóloga y doctora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, realizó un posdoctorado en Estudios Sociales y Culturales de Infancia y Juventud (PUC, San Pablo / El Colegio de la Frontera Norte, México). Es investigadora del CONICET y profesora de la Universidad Nacional de San Martín. Es autora de los libros *¿Fábricas de niños? Las instituciones en la era de los derechos* (2010) y *Sentidos de la exclusión social* (2013). Ha coordinado el GT-CLACSO sobre estudios de infancia y juventud y fue organizadora del libro *Pensar la infancia desde América Latina* (2014). Ha sido profesora visitante en varias universidades de la región y obtuvo la beca Tinker para la Universidad de Columbia.

Sobre las imágenes

Las imágenes empleadas en portada e interior corresponden a fragmentos de obras del artista plástico Daniel Santoro:

p. 2 *El descamisado gigante arrasa un sembradío de soja*
p. 368 *transgénica.* Óleo 200 x 110 cm, 2008.

p. 8 *Jardín vertical*. Plomo y tinta sobre papel. 200 x 60 cm,1996.

p. 38 *La ciudad ideal*. Óleo y dorado a la hoja, 50 x 100 cm, 2002.

p. 140 *Jardín primitivo.* Acrílico y carbón 200 x 130 cm, 2018.

p. 200 *Encuentro en el bosque*. Tinta sobre papel, 70 x 50 cm, 2005.

p. 292 *El descamisado gigante expulsado de la ciudad.* Óleo, 140 x 90 cm, 2008.

Daniel Santoro

Buenos Aires, 1954. Egresó de la escuela Prilidiano Pueyrredón y trabajó como realizador escenógrafo en el Teatro Colón. Artista plástico extraordinariamente provocador, su obra propone una mirada sobre la historia argentina donde la recreación de la simbología peronista es la cuerda fundamental. Sus exploraciones en torno a las aspiraciones (truncadas) de igualación democrática o a la resignificación del par civilización / barbarie, expresan distintas capas de un proyecto contradictorio que, desde su aparición a mediados del siglo xx, reordena las narrativas sobre la identidad nacional.

Atravesada por la nostalgia de lo que fue y de lo que pudo haber sido, por una desafiante superposición de épocas y de alusiones, por la crítica y la parodia, por un articulado ejercicio de memoria y por una rotunda tensión utópica, la producción de Santoro invita a reflexionar sobre las múltiples facetas de la temporalidad.

EL DESCAMISADO GIGANTE ARRASA UN SEMBRADIO DE SOJA TRANSGENICA
Santoro-07