ISSN 2346-8645

Horizontes Sociológicos

Revista de **Ciencias Sociales y Humanas**

AÑO **11** | NÚMERO **15** [Enero a Diciembre, 2024]



AASS.ORG.ELSERVER.COM/OJS/INDEX.PHP/HS

Revista Horizontes Sociológicos

Número 15, Año 11. Periodo Enero-Diciembre 2024. Argentina

ISSN: 2346-8645

Periodicidad: Anual

Formato: Digital [PDF]

Plataforma: [OJS]

Fecha de publicación: Diciembre 2024

Contacto principal

Correo Electrónico: euge.fraga@gmail.com

Web: http://aass.org.elserver.com/ojs/index.php/hs

Instagram: https://www.instagram.com/horizontes_sociologicos

Nota de Copyright: Horizontes Sociológicos is licensed under a Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional License

Indexación

Directorios: LATINDEX, Folio Nº23826, Registrada en BINPAR, Nº118490, Red de Revistas de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)

Catálogo: LATINDEX, Folio Nº23826

Temática y alcance

Horizontes Sociológicos, revista electrónica de ciencias sociales y humanas, tiene como meta constituirse en un espacio de debate e intercambio acerca de las complejas realidades de nuestras sociedades contemporáneas, desde una perspectiva crítica. Su periodicidad es anual. La recepción de contribuciones es abierta y permanente durante todo el año. Las mismas son sometidas a un doble proceso de evaluación externa. Se aceptan artículos en español, portugués e inglés; excepcionalmente, se aceptarán artículos en francés e italiano. Invitamos a publicar, a investigadores y académicos del ámbito nacional e internacional, sus artículos originales e inéditos.

Horizontes Sociológicos, electronical journal of social and human sciences, has as its goal to become a space of debate and interchange regarding the complex realities of our contemporary societies, from a critical perspective. It has an annual periodicity. Paper submissons are available all-year-round. The contributions are reviewed by a double blind process. We accept contributions in Spanish, Portugese and English; exceptionally, contributions in French and Italian may be accepted. Researchers and academics from all the world are invited to present their unpublished and original contributions.

Revista Horizontes Sociológicos

Editora: Eugenia Fraga (II Gino Germani, U Buenos Aires, CONICET, Argentina)

Community Manager: Iara Ceriale (II Gino Germani, U Buenos Aires, Argentina)

La imagen en tapa "Sin título" pertenece a Agustina Sáez

Evaluadores Externos Invitados

Lionel Lewkow (II Gino Germani, U Buenos Aires, CONICET, Argentina)

Agustín Molina y Vedia (II Gino Germani, U Buenos Aires, Argentina)

Alejandro Chuca (II Gino Germani, U Buenos Aires, Argentina)

Comité Científico Internacional

Silvia Castillo (U París-Sorbona, Francia / U Abu Dhabi, Emiratos Árabes Unidos)
Eduardo Andrés Sandoval Forero (UA Estado de México, México)
Jaime Ríos Burga (UN San Marcos, Perú)
Nora Garita (U Costa Rica, Costa Rica)
Jorge Rojas (U Concepción, Chile)
Beatriz Elba Schmukler (II Dr. José María Luis Mora, México)
Marta Nélida Ruiz Uribe (U Tijuana, México)
María Isabel Domínguez García (CI Psicológicas y Sociológicas, Cuba)
Margaret Abraham (U Hofstra, Estados Unidos)
Markus S. Schulz (Nueva Escuela de Investigación Social, Estados Unidos)
Sara Victoria Alvarado (U Manizales, Colombia)
Paulo Henrique Martins (UF Pernambuco, Brasil)
Nancy Brethier (U París-Sorbona, Francia)
Julio Fuentes Fuentes (UN San Agustín, Perú
Teresa González Pérez (U La Laguna, España)
Julio Mejía Navarrete (UN San Marcos, Perú)
Brígida Pastor (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)
Consuelo Flecha García (U Sevilla, España)
Daniel Camacho Monge (U Costa Rica, Costa Rica)
Jean Paul Duviols (U París-Sorbona, Francia)
Jaime Preciado (U Guadalajara, México)
Gabriel Restrepo (UN Colombia, Colombia)
Frédérique Langue (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)
Fernando Nápoli (U Tecnológica Nacional, Argentina)
Adriana Marreo (U República, Uruguay)

Comité Científico Local
Alicia Itatí Palermo (UN Luján, Argentina)
Ana María Pérez Rubio (UN Nordeste, Argentina)
Silvia Grinberg (UN San Martín, Argentina)
Lucas Bang (UN Patagonia Austral, Argentina)
Luciana Guido (U Buenos Aires, Argentina)
Florencia Bianchi (U Buenos Aires, Argentina)
Francisco Favieri (UN San Juan, Argentina)
Ana Wortman (U Buenos Aires, Argentina)
Gloria Lynch (UN Luján, Argentina)
Stella Maris Mas Rocha (UN San Martín, Argentina)
Andrea Gastrón (U Buenos Aires, Argentina)
Pablo Vommaro (U Buenos Aires, Argentina)
Marcelo Langieri (U Buenos Aires, Argentina)
Gabriela Gómez Rojas (UN Mar del Plata, Argentina)
Alicia Beatriz Naveda (UN San Juan, Argentina)
Dardo Norberto Rocha (UN Comahue, Argentina)
Adriana Zaffaroni (UN Salta, Argentina)
Graciela Colombo (U Buenos Aires, Argentina)
Hugo Lewin (U Buenos Aires, Argentina
Romina Andrea Cordero (UN Santiago del Estero, Argentina)
Dolores Sancho (UN Comahue, Argentina)
Susana Paponi (UN Comahue, Argentina)
María Mazzoni (UN Comahue, Argentina)
Carlos Gende (UN Comahue, Argentina)
Hernán Campos (UN Santiago del Estero, Argentina)
José Luis Jofré (UN Cuyo, Argentina)
Andrea Gastrón (U Buenos Aires, Argentina)
Enrique Andriotti Romanín (UN Mar del Plata, Argentina)
Silvia Lago Martínez (U Buenos Aires, Argentina)
Susana Novick (U Buenos Aires, Argentina)
Laura Canestraro (UN Mar del Plata, Argentina)
Alicia García (UN San Juan, Argentina)
Virginia Sabattini (UN Villa María, Argentina)
Valeria Llobet (UN San Martin, Argentina)
Susana Roitman (UN Villa María, Argentina)
Lucas Rubinich (U Buenos Aires, Argentina)
Beatriz Wehle (UN Quilmes, Argentina)
Alberto Bialakowsky (U Buenos Aires, Argentina)
Dora Barrancos (U Buenos Aires, Argentina)
Graciela Castro (UN San Luis, Argentina)

CONTENIDOS RHS AÑO 11 NUM 15 2024

Nota editorial - Por *Eugenia Fraga*.....p.7

Dossier: Teorías sociales del cuerpo IV. Otra vez el amor.....p.10

El rol del amor en la conformación de familias.
Más acá y más allá de la familia nuclear heterosexual
en el capitalismo postindustrial - Por *Danila Borro*.....p.11

El amanecer de Ágape: cómo revolucionar(nos) a partir de los amores -
Por *María Clara Casaravilla Belluscio*.....p.29

Pasado, presente y futuro de la dominación del cuerpo y de sus resistencias.
Apuntes desde Nancy Fraser, Richard Sennett y Adrián Scribano -
Por *Eugenia Fraga*.....p.40

Configuraciones amorosas en la producción de sentido actoral:
un corte histórico - Por *Leilén Araudo*.....p.68

Sección General: Teorías sociales.....p.88

En torno a la juntura.
La deconstrucción en Derrida y la antifilosofía en Alemán -
Por *Maximiliano Taltavull*.....p.89

Fundación Vergel y los programas "Pintando en el hospital"
y "Pintura y curiosidad" - Por *Catalina León, Agustina Sáez,*
Emilia De las Carreras, Emilia Sibolich, Cecilia Méndez Casariego,
Fran Stella y Marina Daiez.....p.102

Disciplina y lazos subversivos: La medicina como aparato de
precarización de las subjetividades LGBT+ y la creación de redes
como forma de resistencia - Por *Abril Duarte Gross*.....p.134

Explorando lo siniestro: un análisis tópico-alegórico de
“Where are you going, Where have you been?” de Joyce Carol Oates -
Por *Maximiliano Taltavull*.....p.149

Sección Entrevistas.....p.157

Entrevista a J. Del terror a la microcomunidad -
Por Abril Duarte Gross.....p.158

Nota Editorial: Otra vez, el amor

Eugenia Fraga

¡Bienvenidxs a una nueva edición de la Revista Horizontes Sociológicos!
En este año difícil, al menos podemos reconfortarnos, como siempre, en el trabajo colectivo, en la escritura profunda, y en la lectura compartida.
El número de 2024 presenta la misma estructura que los números pasados: un Dossier, una Sección General, y una Sección de Entrevistas.

El Dossier de RHS año 11 número 15 se titula *"Teorías sociales del cuerpo IV: Otra vez, el amor"*. Esta sección, históricamente, ha versado sobre distintos ángulos de la temática de los cuerpos, y esta vez no es excepción; solo que el foco de mirada estará puesto desde la cuestión de los afectos.
En primer lugar, el artículo de Danila Borro explora los límites de las formas amorosas vinculadas a la familia nuclear heterosexual. Para ello, realiza un recorrido histórico de distintas modalidades y conceptualizaciones de las relaciones afectivas, desde la premodernidad, pasando por la modernidad temprana, y llegando hasta hoy -la modernidad avanzada-. En ese recorrido, presta especial atención a las dimensiones de género y de clase en los vínculos amorosos, arribando con ello a un señalamiento de aquellos aspectos en que las formas vinculares preponderantes en las sociedades industriales se quedan cortos. En todo este análisis, se nutre especialmente de las teorías de Eva Illouz, por un lado, y de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, por otro. Así, acaba proponiendo una serie de alternativas a dichas modalidades, que puedan ser más igualitarias, a la vez que dar más lugar al cuidado mutuo.
En segundo lugar, el artículo de Clara Casaravilla propone rastrear los potenciales políticos del amor; específicamente, buscando la dimensión colectiva de los lazos afectivos para, tomándola como modelo, transformar la sociedad contemporánea en una dirección de mayor comunidad y responsabilidad, y en contra de las lógicas dominantes que nos empujan hacia la mercantilización de todo, incluso del amor, y hacia el enaltecimiento exagerado del yo. En toda esta apuesta, la autora se apoya en las teorías feministas de la ya citada Illouz, de Bell Hooks, de Sara Ahmed y de Vir Cano, así como en las críticas sociales de Pierre Bourdieu y Stuart Hall, entre otros.
En tercer lugar, el artículo de Eugenia Fraga rastreo algunos hitos antiguos, medievales y modernos de la dominación y la resistencia corporal, tanto del norte como del sur globales. Para ello, se sirve de las investigaciones de Nancy Fraser, Richard Sennett y Adrián Scribano. Al final, sistematizo una guía de prácticas

históricas a la dominación corporal, a las que divido en prácticas éticas -como la compasión, el don y la solidaridad-; prácticas eróticas -como el comer, el amor y la confianza-; prácticas estéticas -como la fiesta, el gasto y el carnaval-; prácticas cognitivas -como el estudio, el viaje y la nominación-; y las prácticas políticas -como la autoorganización, la protesta y la lucha-.

En cuarto lugar, el artículo de Leilén Araudo indaga en el amor y otros conceptos afines –tales como la corporalidad, la subjetividad, la afectividad y la sensibilidad–, en la medida en que estos han sido centrales en la configuración de un cambio en las prácticas actorales. Efectivamente, dentro del mundo del teatro, se ha producido un giro hacia modalidades de ensayo y de puesta en escena que han puesto lo amoroso en el núcleo Se reconstruyen entonces dos períodos históricos. El primero, referido a los inicios que, en clave de la re-erotización de la experiencia colectiva y en los términos de la fundación de una nueva sensibilidad estético-política, habilita Ricardo Bartís a fines de los '80. El segundo, referido a la crítica de aquellos primeros postulados y la posterior reivindicación que, en la actualidad, efectúa Alejandro Catalán por las formas alternativas del afecto, por fuera de las estructuras emocionales que promueven las instituciones y el mercado–.

En cuanto a la *Sección general: Teorías sociales*, se encuentra constituida por otras cuatro contribuciones.

En primer lugar, Maximiliano Taltavull construye una analogía entre la deconstrucción de Jacques Derrida y la antifilosofía de Jorge Alemán, en tanto ambas dan cuenta de operaciones epistemológicas que se orientan a desbaratar las oposiciones binarias de la razón occidental. Se trata, en ambos casos, de revelar la juntura que subyace a los pares dicotómicos mediante un indecidible. Este elemento excedente de la escisión antinómica, que actúa como basamento del pensamiento conceptual y reductivo, daría plaza al surgimiento de una estrategia analítica basada en la aporía y en la paradoja como procedimiento tendiente a desmontar los binarismos naturalizados. El objetivo es desocultar la estructuración parcial, inacabada, de la estructura, de las identidades, y de los paradigmas de pensamiento heredados. La hipótesis de fondo: que la deconstrucción y la antifilosofía presentan modos análogos de actualizar una incisión sobre la arquitectura conceptual de la metafísica, en la medida en que ambos se sirven de un legado común: el psicoanálisis y el estructuralismo.

En segundo lugar, el grupo de Fundación Vergel -constituido por los artistas y educadores Catalina León, Agustina Sáez, Emilia De las Carreras, Emilia Sibolich, Cecilia Méndez Casariego, Francisco Stella y Marina Daiez-, nos cuentan sobre sus experiencias de arte en hospitales. A partir del relato de ocho casos paradigmáticos, nos muestran cómo, a través de brindar herramientas artísticas a niños y adultos en situación de internación prolongada por diversas dolencias, logran ayudar a esas personas a sentirse mejor física y emocionalmente, a crecer, a conocerse más, a desarrollar nuevas potencialidades, a curarse o a irse en paz. Un recordatorio palpable de aquello que, abstractamente, llamamos el poder transformador y sanador del arte.

En tercer lugar, Abril Duarte Gross profundiza en la cuestión de la salud, en este caso, acerca de la relación entre las personas que están atravesando transiciones de género, y las instituciones sanitarias. Por un lado, se muestran los límites de dichas instituciones, y por otro, se subraya la existencia de toda otra serie de espacialidades y prácticas más contenedoras para quienes se encuentran en un momento tan importante a la vez que vulnerable de sus vidas. Por otro, se hace uso de toda una serie de teorías sociales sobre el cuerpo y la salud desde una perspectiva de género, desde la ya citada Vir Cano hasta Paul Preciado y Audre Lorde.
En cuarto lugar, vuelve Taltavull con una nueva contribución. Esta vez, con el análisis de una obra de arte literaria de Joyce Carol Oates. En ella, busca dar cuenta de los elementos tópico-alegóricos que operan como condición de posibilidad para la emergencia de una estética siniestra. Esto lo hace apoyándose principalmente en los aportes de Sigmund Freud en torno al fenómeno de lo siniestro, aunque también en las contribuciones teóricas de Karl Marx, Max Weber, Terry Castle y Andreas Huyssen, en relación con las configuraciones históricas de la conciencia social moderna. La meta es comprender la intrincación entre los topos intratextuales y su locación extratextual histórica, como eje de lectura desde el que fundamentar cómo el efecto inquietante y el tono ominoso de lo siniestro son producidos.

Finalmente, arribamos a la Sección Entrevistas, en donde se presenta in extenso el diálogo que la ya mencionada Duarte Gross mantuvo con J, un joven trans que, en detalle y de modo intimista y coloquial, nos permite adentrarnos en primera persona a los altibajos del proceso de transición de género en la Argentina.

Como podrá haberse notado, hay una serie de hilos que atraviesan todo este número de la Revista: el cuerpo y el amor, obviamente, pero también el género y la salud, el arte pictórico y el arte literario, y la crítica de las estructuras sociales dominantes del capitalismo avanzado, entre las más sobresalientes. En una palabra, lo que hemos intentado los contribuyentes de este número ha sido echar luz sobre los claros y los oscuros de la sociedad que nos rodea, con ojo cuestionador, pero también intentando renovar las esperanzas, a pesar del contexto que nos tira para atrás.

Sin más preámbulos, le dejo la palabra a lxs autores. ¡Buena lectura!

SECCIÓN DOSSIER

Teorías sociales del cuerpo

El rol del amor en la conformación de familias. Más acá y más allá de la familia nuclear heterosexual en el capitalismo postindustrial

Danila Borro es Licenciada en Sociología (FSOC-UBA), Becaria Doctoral (CONICET), y Docente de Metodología (FSOC-UBA) y de Estadística (USAL). Sus temas de investigación versan sobre los vínculos entre trabajo productivo, reproductivo y tiempo de ocio, métodos cuantitativos y cualitativos, y la perspectiva interseccional género/raza/clase.

Las generaciones anteriores pensaban y esperaban que primero conseguirían libertad e igualdad entre hombres y mujeres y, una vez logrado esto, el amor desplegaría todo su brillo, añoranza y placer. Amor y desigualdad se excluyen como el fuego y el agua. Pero nosotros, que por primera vez tenemos trocitos de igualdad y de libertad en las manos, nos encontramos con la contrapregunta: ¿qué posibilidad tienen dos seres humanos, que quieren ser iguales y libres, de mantener la unión del amor? Entre las ruinas de formas de vida ya no válidas, la libertad significa salida, proyecto nuevo, seguir la propia melodía que se aparta del paso acompasado.

Ulrich Beck y Elizabeth Gernsheim

Si no hay amor, que no haya nada entonces

Los fundamentalistas del aire acondicionado

Resumen

En este artículo se parte de una serie de interrogantes sobre el rol que juega el amor en la constitución de distintos tipos de familia en las sociedades occidentales de la modernidad tardía, y sobre la combinación del amor, la clase social y el género en los vínculos de pareja, para preguntarse luego, y de manera central, qué modelos de organización social pueden resultar como alternativas a la familia nuclear heterosexual. Para ello, primeramente se recorren las conceptualizaciones de diversos autores sobre la constitución de los lazos amorosos entre parejas, pasando por la Europa de los siglos XVII a XIX hasta los contrastes entre el centro y la periferia en la modernidad tardía y, segundamente, se atiende a las luces y sombras que los modelos distintos de la familia nuclear heterosexual puedan presentar en la actualidad. Se concluye reflexionando sobre algunas formas de organización de los vínculos entre las personas que permitan poner en primer plano el amor, la interdependencia y los cuidados.

Palabras clave

amor - familia - género - clase social - trabajo reproductivo

The role of love in family formation. Before and beyond the nuclear heterosexual family in postindustrial capitalsim

Abstract

This article starts from a series of questions about the role that love plays in the constitution of different types of family in Western societies of late modernity, and about the combination of love, social class and gender in couple relationships, to ask then, and centrally, which models of social organization can result as alternatives to the heterosexual nuclear family. To do this, firstly, the conceptualizations of various authors on the constitution of loving bonds between couples are reviewed, going from the 17th to 19th centuries European cultures to the contrasts between the center and the periphery in late modernity and, secondly, it focuses on the lights and shadows that different models of the heterosexual nuclear family may present today. It concludes by reflecting on some forms of organization of relationships that allow love, interdependence and care to be brought to the fore.

Key words

love - family - gender - social class - reproductive work

Introducción

Si se entienden los lazos familiares desde una perspectiva que enfoca únicamente en el amor, el compañerismo, el matrimonio, la xaternidad[1] y la sexualidad, se corre el riesgo de perder de vista que las relaciones que se desenvuelven en el interior de las familias se encuentran moldeadas —como cualquier otra relación social— por las instituciones presentes en los distintos contextos socio-históricos. En ese sentido, las desigualdades de género y de clase social, expresadas en distintas participaciones del trabajo productivo y reproductivo, del ocio, de la vida social y política, juegan un papel fundamental a la hora de analizar las diversas configuraciones que pueden adoptar las familias.

[1]Uso el término xaternidad como genérico de las relaciones de filiación, es decir, uniendo en un mismo término maternidad, paternidad y otras formas de esta relación que no se identifican con modelos femeninos ni masculinos de cuidados.

Algunes autores coinciden en señalar que durante las últimas cinco décadas se puede apreciar un abandono del modelo tradicional, según el cual el matrimonio para toda la vida, la conformación de una familia nuclear y la dedicación al trabajo constituyen pilares fundamentales de las trayectorias de vida de las personas en la modernidad (Beck y Gernsheim, 2001; hooks, 2021, citada en Fraga, 2022; Illouz, 2012). En su lugar, familias monoxarentales, ensambladas, con un padre que se ocupa del trabajo reproductivo, binacionales y globales comienzan a formar una proporción mayor.

Si bien podría reconocerse esta observación como acertada, resulta conveniente advertir, desde estas primeras líneas, algunos matices que sugieren que este modelo de familia no fue ni es tan universal como se supone. Por un lado, en cuanto a la generalidad de este modelo en el pasado, cabe advertir que las desigualdades de género y de clase social se encuentran íntimamente implicadas en las posibilidades de elegir caminos familiares alternativos. Dentro de los feminismos negros se ha señalado, desde la década de 1980, que las mujeres negras y de clase trabajadora no han contado nunca con el privilegio de poder seleccionar si participan del trabajo productivo, reproductivo o de ambos (Carneiro, 2003; Davis, 2005). Es decir que el modelo tradicional que ubica al varón en la esfera productiva —siendo el principal encargado de proveer de recursos materiales al hogar— y a la mujer, en la reproductiva —con la justificación biologicista de su rol natural como cuidadora física y emocional de niñes y adultes— (Beck y Gernsheim, 2001; Dalla Costa y James, 1975; Fraser, 2016; Illouz, 2012, 2020), nunca fue realmente general, sino una peculiaridad de las personas heterosexuales, blancas, occidentales y pertenecientes a las clases no trabajadoras. Por otro lado, estas perspectivas sobre la renovación del modelo familiar predominante pecan de ser universalistas y eurocentradas[2]. En numerosas culturas no occidentales y no pertenecientes al norte global dicho modelo permanece vigente, sin miras de ser cuestionado en la actualidad.

Hechas estas aclaraciones, vale comenzar por algunos de los interrogantes que guiarán el presente artículo. ¿Qué rol juega el amor en la constitución de distintos tipos de familia en las sociedades occidentales de la modernidad tardía? ¿Cómo se conjuga el amor con la clase social y el género de las personas protagonistas de los vínculos? ¿Es posible hablar de amor cuando no hay igualdad? En otras palabras, ¿puede haber amor en familias nucleares heterosexuales y/o heterógamas[3]? Asimismo, teniendo en cuenta los modelos alternativos de familias ya mencionados que comienzan a tener mayor prevalencia, podemos preguntarnos ¿qué alternativas de familia pueden resultar más igualitarias que la nuclear heterosexual? ¿Qué luces y sombras pueden presentar esos distintos arreglos, tomen el nombre de familia o bien otros nuevos, a construir?

[2]Como les propies Beck y Gernsheim (2012) señalan sobre su análisis de años anteriores.

[3]La condición de homo u heterogamia de una pareja está dada por la posición de clase de las personas que la conforman. Si ambes pertenecen a la misma clase social, la pareja es homógama. Si la mujer se encuentra en una posición más privilegiada que el varón —siendo las dos personas cis heterosexuales—, la pareja es heterógama no tradicional. Y en la situación opuesta, se trata de una heterogamia tradicional (Gómez Rojas, 2009).

Amar en tiempos pre-modernos

Las relaciones de pareja y familiares no se encuentran aisladas de los contextos socio-históricos en los que se inscriben. Su configuración, es decir, el conjunto de roles que adoptarán sus miembres, no es azaroso sino que depende de las normas, constricciones y posibilidades que ofrece el capitalismo en sus distintas etapas (Beck y Gernsheim, 2001, 2012; Illouz, 2012, 2020).

Durante los siglos XVII a XIX, el modo de cortejo de algunos países europeos reflejaba la existencia de ciertos mecanismos sociales que regulaban la interacción emocional entre varones y mujeres según una serie de ritos y roles públicos (Illouz, 2012). Entre ellos, se contaba con la existencia de redes sociales que contenían y enmarcaban al yo, compuestas por un conjunto de personas cercanas que, además, participaban también en la evaluación de la posible pareja. Asimismo, se encontraba establecido un conjunto de criterios objetivos para la elección de la persona amada, como el hecho de que se presentara como buena candidata para ocupar los roles sociales esperados según su género, que tuviera una buena reputación o que mostrara una congruencia entre los dichos y los actos. Por otra parte, el nivel socio-económico cobraba también gran importancia a la hora de seleccionar pareja, siendo uno de los ordenadores clave: el pertenecer al mismo estrato era condición previa para contraer matrimonio, por lo cual el casamiento no funcionaba como forma de ascenso o de descenso de clase social.

Es decir que los criterios para seleccionar una pareja con la cual formar un proyecto familiar y de vida no dependían de los sentimientos personales, sino de normas y condiciones conocidas por toda la comunidad. Las emociones no precedían a la formación de vínculos, como sucede en las relaciones amorosas enmarcadas en el presente, sino más bien lo contrario: surgían posteriormente, por medio de una serie de ritos que guiaban su performatividad. Con todo lo dicho, podemos afirmar que el yo se encontraba en una situación menos vulnerable a la mirada y a la crítica ajenas en los tiempos de los vínculos pre-modernos, en comparación con etapas posteriores del capitalismo, como veremos algunas líneas más adelante.

A su vez, cabe señalar que los roles que cada persona adoptaba una vez conformados y asentados los vínculos amorosos también se encontraban configurados por guiones para la acción claros y preestablecidos. Éstos fueron requeridos y generados por las propias transformaciones capitalistas (Illouz, 2012). Si bien anteriormente al siglo XIX el trabajo productivo se llevaba a cabo en el espacio del hogar, produciéndose un solapamiento entre el trabajo para la producción y para el consumo familiar, con el advenimiento del capitalismo industrial comenzaron a separarse las esferas doméstica y de la producción. El hogar, entendido hasta entonces como *locus* de la vivienda familiar, fue paulatinamente separándose del taller o de la fábrica,

entendidos como *locus* de trabajo (Aguilar, 2014; de Oliveira y Ariza, 1999). A su vez, a cada uno de estos espacios se le atribuyeron características económicas, morales y políticas, y se delimitaron las actividades que se realizan en uno y otro, determinando una tajante separación entre "la vida" y "el trabajo", o lo privado y lo público.

Con esta separación también fueron delinéandose tareas concretas y específicas para cada género, resultando en la división sexual del trabajo tradicional, según la cual, como ya se ha mencionado, el rol del varón es el de ser el proveedor económico de la familia —trabajando para ello por un salario— mientras que el rol de la mujer es el de sostener el trabajo doméstico y de cuidados en los hogares —de manera no paga— (Aguilar, 2014; Beck y Gernsheim, 2012; Illouz, 2020; de Oliveira y Ariza, 1999). De esta manera, la industrialización y la mercantilización se encuentran sostenidas por los roles de género tradicionales. El hecho de que el varón pueda estar a disposición para trabajar en el mercado laboral presupone que la mujer se quedará en el hogar atendiendo el trabajo doméstico. En otras palabras, la sociedad industrial se basa en las desigualdades de género entre las personas heterosexuales (Beck y Gernsheim, 2001).

Amar en tiempos post-industriales

Con el surgimiento del capitalismo de mercado, se produjo una transformación en las relaciones amorosas heterosexuales, a partir de la cual la selección de pareja comenzó a involucrar largas negociaciones, profundos procesos de introspección y complejas evaluaciones sobre una multiplicidad de candidates inabarcable, en un mercado del amor abierto (Illouz, 2012). Los criterios que hasta unas cinco décadas atrás eran objetivos y conocidos por todo el mundo pasaron a ser subjetivos e individuales, primando la atracción física, la performance sexual y una serie de constructos psicológicos y emocionales que rodean a los vínculos. Por un lado, el atractivo sexual y la sensualidad han cobrado una importancia propia, separada de la moral. Por otro lado, la compatibilidad en términos emocionales supone que deben congeniar dos configuraciones psicológicas diferenciadas y complejas.

Otra particularidad del mercado matrimonial moderno que reconoce Illouz (2012) es que la clase, la raza y la religión ya no representan una barrera a la hora de formar una pareja. Según la autora, previamente a la modernidad las compatibilidades se daban al interior de un mismo grupo social, mientras que hoy en día se pueden ofrecer algunos atributos en el mercado amoroso, a cambio de otros. Sin embargo, considero que convendría matizar esta afirmación a la luz de lo que efectivamente sucede en la conformación de parejas. Si bien es cierto que formalmente no existen impedimentos para que dos personas de distintas clases sociales puedan unirse, numerosos estudios empíricos sugieren que, en la práctica, suele predominar la homogamia, es

decir, la tendencia a contraer matrimonio con personas del mismo estrato social[4] (Gómez Rojas, 2009). Este efecto es recurrente: por un lado, existen más probabilidades de encontrarse con personas que circulan en espacios similares y que cuentan con un *habitus* similar[5], y, por el otro, la homogamia también opera como mecanismo de reproducción de las relaciones de clase social.

Asimismo, con el desarrollo de la modernidad tardía comenzó a verse amenazado el modelo de la familia nuclear heterosexual (Beck y Gernsheim, 2001). Los individuos que atraviesan el mundo de vida destradicionalizado de este periodo perciben a la familia y a la vida familiar como estructuras atrapantes, rígidas y que atentan contra su libertad personal, por lo cual luchan contra esas formas que les impiden continuar desarrollando nuevos capítulos de su yo. Los viejos modelos, normas y controles externos se vuelven obsoletos, las seguridades tradicionales caen y los individuos quedan a su merced, siendo protagonistas y decisores de cada paso de su vida (Beck y Gernsheim, 2001; Illouz, 2012, 2020). Como resultado de este proceso, que Beck y Gernsheim (2001) identifican como individualización, lo que se conocía hasta entonces como familia, matrimonio, xaternidad, sexualidad, erotismo y amor dejan de tener una forma y una definición absolutas y comienzan a ser definidos, negociados y fundamentados minuciosamente por les miembres de cada vínculo en particular.

No obstante, estas negociaciones no son realizadas por pares en igualdad de condiciones, sino que detrás del ideal del amor romántico se esconde una de las principales causas de las inequidades entre varones y mujeres, en tanto ellas no suelen ser las que definen los términos de los vínculos y además se las obliga a aceptar su sumisión. Es justamente en las relaciones amorosas donde las personas ponen en acto las distintas identidades que se corresponden con su género, en tanto las maneras de vincularse en el marco de la pareja se encuentran guiadas por los roles de género. Relacionarse dentro de un marco heterosexual supone que cada persona performará ciertas tareas, ciertas actividades y se guiará por determinados estereotipos, "haciendo" y "deshaciendo" el género (Goldberg, 2013). Y es entonces en los vínculos de pareja donde se profundizan y se reproducen las jerarquías y las desigualdades de género, debido a que los sentimientos amorosos sostienen y son sostenidos por diferencias de poder políticas y económicas[6]. De esta manera, parecen tomar forma algunos

[4]Cabe aclarar, además, que en los casos de heterogamia suele predominar la no tradicional por sobre la tradicional, es decir, los casos en los que la mujer supera en clase social al varón, y no a la inversa.

[5]Lo cual genera en les amantes la ilusión de que "están heches el une para el otre" cuando, más bien, es que sus habitus de origen coinciden.

[6]Solamente tomando dos ejemplos entre muchos posibles: por un lado, Illouz (2020) trae a colación el caso de la industria de la pornografía. Mientras que el objeto de consumo explotado es el cuerpo sexualizado de las mujeres, los dueños de esas industrias —y, por ende, quienes se apropian del capital producido— suelen ser varones. Por otro lado, Jeffreys (2009) advierte que la explotación de los cuerpos de mujeres cis migrantes por parte de varones cis de países centrales representa una forma de colonialismo sexual.

de los interrogantes iniciales, teniendo en cuenta que "el amor romántico no sólo ocultaría la segregación de clase y de sexo, sino que la posibilitaría" (Illouz, 2012, p.14).

En ese sentido, me gustaría advertir en este punto que los conflictos entre las parejas, que en apariencia son personales y domésticos, tienen en realidad un carácter social (Beck y Gernsheim, 2001, 2012; Illouz, 2012, 2020). Lo que es interpretado como un problema a tratar al interior de cada unidad familiar —por ejemplo, quién lava los platos, quién paga los servicios, quién se encarga del cuidado de niñes y de mayores—, en realidad no puede ser resuelto de esa manera. Los procesos de modernización cargan el trabajo de autorresponsabilidad y autodeterminación sobre los individuos, que no cuentan con las condiciones externas ni con las instituciones que provean el apoyo necesario para ello (Beck y Gernsheim, 2001). Si bien en términos formales las personas han sido liberadas de los roles de género tradicionales, y de las certidumbres y normas claras de la sociedad industrial a la hora de navegar en el mundo del amor de pareja, deben constituirse a sí mismas en soledad. Además, lo hacen bajo la amenaza de perjuicios materiales y de tener que poner en riesgo sus relaciones familiares y amorosas.

Como ya hemos mencionado, el modelo de la familia nuclear heterosexual propio del capitalismo industrial no continúa siendo sostenido por la mayoría de las unidades familiares occidentales hoy en día. Ya sea por motivos económicos —es decir, por la imposibilidad de mantener un hogar con un solo ingreso— o socio-políticos —entre ellos, una paulatina emancipación de las mujeres y un aumento en la importancia de la esfera laboral en sus trayectorias individuales—, se ven claras diferencias con lo que sucedía décadas atrás. Sin embargo, la mayor participación de las mujeres en el mercado laboral no ha sido acompañada de una democratización en el trabajo reproductivo, sino que ellas siguen siendo quienes realizan la mayor parte del mismo (Beck y Gernsheim, 2001; Federici, 2013; de Oliveira y Ariza, 1999; Rodríguez Enriquez, 2014). De esta manera, desde los estudios feministas fue acuñado el concepto de doble jornada laboral, para dar cuenta de que las mujeres trabajan una mayor cantidad de tiempo que los hombres, tanto dentro como fuera de sus hogares, tanto por una paga como de manera no remunerada.

Teniendo esto presente es que podemos coincidir con lo ya mencionado, es decir, que la solución para este conflicto no parece ser alcanzable de manera privada, en tanto los varones, en términos generales, no se encuentran compenetrados en alcanzar una distribución de las tareas del hogar más equitativa (Gómez Rojas, Borro y Jasín, 2022; Gómez Rojas, 2009; Rodríguez Enriquez, 2014). Pero, a su vez, esto tampoco puede ser resuelto institucionalmente, ya que en la mayoría de los países occidentales no existen alternativas asequibles y públicas para desfamiliarizar el trabajo reproductivo[7]. En otras palabras, lo que se percibe como un fracaso

[7]Desfamiliarizar el trabajo reproductivo implica transferir la provisión de recursos de bienestar desde las familias hacia el Estado, el mercado o las organizaciones comunitarias. La familiarización de los cuidados supone lo opuesto, es decir, que las familias son las que resuelven esta demanda de trabajo de manera privada (Esping-Andersen, 2000).

individual, o, mejor dicho, de la pareja, es en realidad el fracaso del modelo familiar nuclear heterosexual del capitalismo industrial, el cual, hasta ahora, no está pudiendo ser sustituido por un modelo que combine dos trayectorias laborales extra-domésticas sin generar conflictos entre las partes (Beck y Gernsheim, 2001).

Más allá de la familia nuclear

Las nuevas formas en las que se desarrolla el capitalismo post industrial han acarreado consigo la caída de "la familia como estructura mediadora entre la economía y la sociedad" (Illouz, 2020, p.40). Si bien anteriormente el sistema capitalista se valió de la familia nuclear heterosexual como institución garantizada para reproducir la fuerza de trabajo —tanto actual como futura, es decir, proveyendo los cuidados necesarios para el sostenimiento de la vida de adultes y niñes—, en el presente prevalece una crisis de los cuidados[8] que implica que la demanda de las personas de recibir cuidados ya no puede ser alcanzada dentro de las paredes de los hogares (Fraser, 2016). Esto acontece debido a que el capitalismo dispersivo ha dejado de depender de los viejos pilares de la familia y de la fábrica para la reproducción biológica y económica de las personas, siendo el individuo el lugar privilegiado de formación del yo (Illouz, 2020).

A su vez, esta crisis es, en buena parte, alimentada por la proliferación de relaciones negativas. Cuando en una relación están involucrados actos de elección negativa, podemos decir que se trata de una relación de este tipo. Ello implica que existen una o varias formas de rechazo, evitación, abandono de compromisos y una salida temprana de los vínculos, en pos de valores de libertad y de realización del yo (Illouz, 2020). En ese sentido, los individuos de la posmodernidad suelen encontrarse embarcados en prácticas y decisiones —más o menos conscientes— que dificultan la creación de relaciones estables y de procrear, así como también se observa un incremento de la cantidad de hogares unipersonales (Beck y Gernsheim, 2012; Illouz, 2020). Asimismo, la aceleración social en la modernidad tardía provoca un aumento en la velocidad de los cambios individuales y sociales, lo cual aleja a las personas de los anteriores modelos de trayectorias vitales con un significado que les otorga sentido, sino que más bien se mueven en caminos que parecen no tener dirección, constituyendo, de esta manera, lazos amorosos efímeros (Rosa, 2016). Parece ser claro entonces que la conjunción de todos estos factores dificulta que la crisis de los cuidados pueda ser resuelta por la vía familiar (Lewis, 2023).

Asimismo, los procesos de individualización y el mundo globalizado han posibilitado que surjan otros tipos de familias. Entre ellas podemos contar las familias globales, que no conviven en el mismo hogar y, muchas veces, tampoco comparten el mismo país y/o la misma cultura de procedencia (Beck y Gernsheim, 2012). Estos

[8]En este punto me refiero a la crisis de los cuidados en términos de (des)familiarización, es decir, de la realización de los cuidados por medio de las familias, de manera privada. La crisis de los cuidados en el capitalismo contemporáneo abarca también las esferas estatal, comunitaria y mercantil, pero no constituyen el eje del presente trabajo (Esping-Andersen, 2000; Fraser, 2016).

modelos familiares se oponen a la tradicionalmente conocida familia nacional, en la cual las personas viven bajo el mismo techo, tienen la misma nacionalidad y los mismos orígenes culturales. Ambas pueden ser diferenciadas por el rol de la familia y de las redes familiares como sostén y apoyo económico, emocional y de asistencia en momentos de necesidad, de la siguiente manera. Mientras que en las familias globales estas redes son claves, funcionan como conectores con las raíces culturales y facilitan la solidaridad y la confianza más allá de los límites de los Estados-nación, en las familias nacionales los vínculos de parentesco se encuentran debilitados y cada vez tienen menos importancia en la vida de las personas[9]. Hecha esta distinción, cabe advertir que tanto las familias globales como las nacionales

son, desde el punto de vista de la sociología, conceptos-tipo ideales. En cambio las uniones familiares que encontramos en la realidad no suelen ser unívocas y enteramente clasificables en uno o en otro tipo. Sus perfiles son difusos, forman zonas de transición, se transforman y están en movimiento, a veces les corresponde un comportamiento, otras otro, dependiendo de los acontecimientos vitales, de las etapas biográficas, de los azares de la vida y, no en último lugar (lo cual se mostrará en los siguientes capítulos), de las condiciones que definen el marco social: poder, política, legislación, estereotipos sobre extranjeros, etc. (Beck y Gernsheim, 2012, pp. 24-25).

Es decir que las familias globales —sean formadas voluntariamente o no— abren la puerta para pensar en otros tipos de familia que los conocidos hasta ahora, y que, a diferencia de los modelos individualizados, son colectivas. Sin embargo, cabe hacernos algunas preguntas más. Si bien habilitan la posibilidad de establecer vínculos cercanos con personas de confianza, de manera no tradicional, ¿hasta qué punto pueden considerarse igualitarias estas relaciones? Si las familias globales están compuestas por varones y mujeres heterosexuales de distintos orígenes socio-económicos que se encuentran desde sus diferencias, ¿de qué forma estas diferencias se transforman en desigualdades? En el campo empírico, se han observado distintas respuestas a estos interrogantes. La migración femenina ha sido tanto un motivo de mayor sumisión para algunas mujeres —por ejemplo, aquellas que migran de países europeos a países no occidentales con arreglos culturales patriarcales mucho más profundos (Beck y Gernsheim, 2012)—, como de empoderamiento para otras —aquellas que ascienden de estrato socio-económico y pueden enviar dinero a través de cadenas transnacionales de cuidados (Beck y Gernsheim, 2012; Hochschild, 2008)—. A pesar de estas luces y sombras, considero que lo más interesante que aportan las familias globales es que permiten empezar a poner en cuestión algunos supuestos básicos sobre las familias, naturalizados y cristalizados durante muchas décadas como parte de un único camino posible.

[9]Sobre todo, como ya se ha mencionado, en las culturas occidentales de los países centrales.

Por otro lado, a partir de los años '70 las personas han comenzado a vincularse sexo-afectivamente de manera más casual que en el pasado. Los encuentros efímeros, los vínculos de corta duración y las relaciones puramente sexuales, con el menor involucramiento emocional posible, son cada vez más frecuentes. A diferencia con lo que ocurría en épocas anteriores, en las cuales —como ya se ha mencionado— los marcos para la interacción entre dos personas heterosexuales eran claros y conocidos por todes, con el correr de los años las relaciones se han vuelto más inciertas, careciendo de normas, roles y guiones precisos (Beck y Gernsheim, 2001; Illouz, 2012, 2020). Esto surgió como resultado de demandas socio-políticas para romper con los mandatos y los tabúes religiosos que caían sobre la sexualidad, y fue rápidamente asociado con valores como la autonomía, la autenticidad y la autoafirmación, siendo un espacio en el cual las personas podrían actuar libremente, fuera del control de los grupos de socialización. Así, el sexo casual comenzó a ser pensado como una expresión de la libertad individual (Illouz, 2020).

Sin embargo, esta libertad no parece desarrollarse en los mismos términos para todos los individuos, sino que el género y la clase social se conjugan para configurar escenarios de desigualdad. Por un lado, la sexualidad masculina se encuentra asociada a la acumulación de experiencias, el desapego y la autonomía. La igualdad entre mujeres y varones se ha ido construyendo según el parámetro masculino, entendida como equiparación de ellas con respecto al modo de ser de ellos. De esta manera, una sexualidad libre es aquella que es desapegada, autónoma y que supone una multiplicidad de compañeres sexuales. Pero, por otro lado, los estudios empíricos suelen advertir que las mujeres oscilan entre el deseo de autonomía y el de compañía, o, en otras palabras, entre el desapego en las relaciones y la necesidad de construir un vínculo emocional con el otro. Es así que el sexo casual es moneda de cambio para que los hombres acumulen estatus y capital sexual y social, mientras que para las mujeres representa una realidad conflictiva que opone el poder sexual con el social. Es decir que, si bien este tipo de vínculo es una vía para "escenificar los tropos principales de la masculinidad: el poder, el desapego, la autonomía y la instrumentalización orientada a satisfacer el placer individual" (Illouz, 2020, p.130), la identidad social de las mujeres, alimentada en buena parte por la importancia de la relacionalidad y su rol como principales encargadas de los trabajos de cuidados, no puede ser performada de esta manera.

Si, además, tenemos en cuenta el gran número de interacciones sociales que hoy en día habilita la tecnología[10] y la prevalencia de la cultura de consumo que avala las relaciones hedonistas y efímeras, entenderemos de qué

[10]Me refiero a la masificación en el uso de aplicaciones y plataformas de citas. Para más, ver Illouz (2020).

manera el sexo casual repercute sobre las formas de relación entre los géneros, profundizando la incertidumbre que caracteriza a las relaciones negativas y agudizando las desigualdades entre varones y mujeres heterosexuales.

Sexualidad, consumo y ocio

Las estrategias que les actores adoptan para navegar dentro del mar de las relaciones negativas, plenas de incertidumbre, no son universales. Si bien estas relaciones presentan ciertos rasgos en común, como ser valoradas positivamente por su transitoriedad y efimeridad, incluir lógicas económicas y tecnológicas y ser abordadas a pesar de incluir pérdida y dolor, los modos de atravesarlas, los deseos invertidos en ellas y las maneras de percibirlas difieren según el género y la clase social de las personas involucradas (Illouz, 2020). En este sentido, juega un papel fundamental el entrelazamiento entre la libertad sexual y la esfera económica. El sexo casual puede ser entendido como una yuxtaposición de una nueva moralidad y del ocio comercializado en el capitalismo de mercado. Además de la supuesta libertad y autonomía que trae aparejadas, está estructurado en un marco temporal, es transitorio, supone cierto nivel de anonimato y se eliminan la reciprocidad, el apego y el establecimiento de los vínculos. Estas características, unidas a la masiva oferta de personas para vincularse que ofrecen la conjunción de la tecnología y la nueva moralidad, vuelven a les actores abstractes e intercambiables.

De esta manera, el orgasmo funciona como moneda de cambio y las personas se transforman en mercancías que toman su valor de él (Illouz, 2020). El género de estas mercancías es determinante, en tanto, como ya se ha dicho, el poder sexual es capitalizado en mayor medida por los varones que por las mujeres. A su vez, la intercambiabilidad de las personas provoca una devaluación, obstaculizando la singularización que es necesaria para poder elegir a alguien y comprometerse con elle. El reconocimiento, entonces, pasa a un segundo plano, en tanto requiere que se identifique a una persona en su completitud —y no de manera escindida entre el cuerpo y el yo, como la sexualización supone—. En su lugar, prima la evaluación, que suele desembocar en una no-elección antes que en una elección, dado que la evaluación se encuentra acompañada de criterios que habilitan o no el rechazo. Este impedimento de obtener reconocimiento por parte de otres provoca una incertidumbre ontológica en relación con el valor, la estima y la naturaleza del yo. Y es allí donde las mujeres tienen más para perder aún: la sexualización se vivencia como empoderamiento a la vez que como cosificación, y la valoración del yo femenino según el atractivo y el desempeño sexual, en detrimento de la emocionalidad y la relacionalidad, amenaza contra su autoestima.

Por otro lado, la sexualidad se ha convertido en un espacio de creatividad para explorar y realizar el yo, como parte de diversas escenas de consumo. Las relaciones sexuales y románticas comenzaron, poco a poco, a formar

parte de la esfera del consumo para el ocio. Sobran ejemplos de cómo fue instrumentalizada la liberación sexual para favorecer la adquisición de artículos de consumo que sirven para embellecer, para aumentar el atractivo erótico y así empoderar a las personas —sobre todo, a las mujeres—. Asimismo, el matrimonio heterosexual, antes entendido en términos de compañerismo, se transformó en una plataforma para compartir el ocio (Illouz, 2020). Es insoslayable entonces que las desigualdades de clase social cumplen aquí una función clave, en tanto permiten acceder a distintos niveles de consumo y estructuran el *habitus* y el gusto de las personas.

No obstante, más allá de las desigualdades de género y de clase social que ubican a las personas en posiciones diferentes —tanto en términos de consumidores como de objetos consumidos—, el refinamiento del gusto lleva a que las relaciones amorosas actuales, atravesadas por el consumo, presenten un carácter de descartabilidad extra, aún cuando llegan a buen puerto y logran instaurarse. Esto se debe a que el gusto de los individuos se modifica, se transforma, se refina en el transcurso de las trayectorias vitales, y puede llevar al fin de un vínculo amoroso por dos motivos: ya sea porque el gusto individual evolucionó y el objeto de amor ya no es satisfactorio, bien porque las preferencias de cada une han divergido y el espacio de consumo compartido que sostiene la unión deja de existir (Illouz, 2020), o bien porque la aceleración social (Rosa, 2016) en la que se encuentran sumergides hace que sus caminos corran por direcciones diversas.

Más allá de la familia nuclear heterosexual

Las numerosas modificaciones sobre la familia que estamos recorriendo a lo largo de estas líneas nos permiten advertir sobre la inestabilidad y la polisemia que presentan hoy en día conceptualizaciones como familia nuclear, matrimonio, relación amorosa, maternidad y paternidad. Estas transformaciones pueden ser vistas como resultado de las necesidades del capitalismo en sus distintas etapas, pero no siempre se han visto acompañadas de modificaciones en los roles que ocupan sus protagonistas. Si bien en el presente existen familias nucleares heterosexuales en las cuales el varón es el encargado de llevar a cabo el trabajo doméstico y de cuidados, este trabajo continúa siendo invisible y poco valorado. En la medida en que esta situación no cambie, los amos de casa contarán con los mismos problemas que las amas de casa han atravesado a lo largo de las décadas: falta de reconocimiento y baja autoestima (Beck y Gernsheim, 2001).

A su vez, los varones, que históricamente han respondido a modelos de masculinidad hegemónica regidos por la sexualidad como impulso irrefrenable y por una falta de expresión de su emocionalidad, se encuentran atravesando algunas modificaciones en esos mandatos. Sus compañeras amorosas comienzan a ser tenidas en cuenta, así como también sus demandas de igualdad. El inconveniente que se encuentra es que la igualdad

entre los géneros supone un retroceso para ellos: se reducen sus posibilidades de ascenso en el mundo laboral —ya que las mujeres ahora son pares competidoras—, aparece el balance entre la vida privada y la profesional como un factor a tener en cuenta —siempre y cuando estén dispuestos a compartir los cuidados familiares— y la carga de trabajo doméstico aumenta —al menos teóricamente, en términos de demanda— (Beck y Gernsheim, 2001). Si bien esto pareciera acarrear consecuencias únicamente negativas para los varones, en tanto los estereotipos asociados a la masculinidad ponen en primer plano el éxito económico y laboral, también asoman por el horizonte aspectos positivos, como el aumento en su autonomía emocional y la posibilidad de experimentar de manera independiente.

Beck y Gernsheim (2001) consideran que es deseable contar con alternativas alcanzables para resolver este tipo de conflictos entre dos personas que quieren combinar dos trayectorias laborales y familiares de manera igualitaria, mientras se continúa luchando por alivios institucionales. Dichos problemas surgen por las posibilidades múltiples de elegir, por los acuerdos diversos a los que cada pareja puede llegar, sin un apoyo externo a la familia que permita aliviar la carga de estas decisiones. En ese sentido apuntan las demandas de desfamiliarización del trabajo reproductivo, reclamando que el Estado, la comunidad y el mercado absorban la mayor parte posible del mismo.

Sin embargo, considero que es necesario no perder de vista que la división del trabajo en esferas separadas lleva en su propio seno la inequidad en su distribución. Es decir que estos conflictos, aparentemente privados, no pueden ser zanjados al interior de las familias nucleares heterosexuales. A su vez, el hecho de que estos problemas sean sociales, y no privados, no les quita el carácter desigual. Bajo el manto del amor, bajo la promesa de la compañía y de la evitación de la soledad que traen la familia nuclear, el matrimonio, la maternidad y la paternidad, se esconde la frialdad y la injusticia de las relaciones entre los géneros (Beck y Gernsheim, 2001). Es así que el intercambio de roles, o bien la redistribución de las tareas entre el varón y la mujer, sólo decantarán en un intercambio o en una redistribución de desigualdades si no se transforma la familia tal como la conocemos.

Es en esta dirección que las familias que no se ajustan a la heteronormatividad y a la monogamia ofrecen alternativas para pensar en otros modelos de familia posibles. Las instituciones de la modernidad atrapan, rigidizan al yo. Estas instituciones se encuentran atravesadas por las relaciones de género y de clase, en tanto se configuran socialmente distintas expectativas, deseos e ilusiones según estas variables (Illouz, 2012; Lewis, 2023). Si bien el amor heterosexual contiene, refleja y amplifica este atrapamiento del yo en dichas estructuras, las relaciones por fuera de la heteronormatividad permiten delinear otras maneras, otros deseos, otras expectativas. Incluso las parejas no monogámicas —que resultan una novedad para las personas heterosexuales pero dentro del colectivo LGTBQ+ son habituales hace varias décadas— pueden habilitar maneras más

democráticas de compartir la carga de trabajo pago y no pago: la realización de las compras, el arreglo de los artefactos del hogar, el lavado de la ropa, la crianza de menores y el cuidado de mayores, entre otras, representarían un trabajo mucho menor si estas tareas fuesen compartidas por una mayor cantidad de personas. Es decir que, cuando los miembros de un vínculo no se ciñen a los roles de género tradicionales, la puerta para la creatividad se abre.

En ese sentido, distintas autoras feministas como hooks (2021, citada en Fraga, 2022), Hennessy (2013) y Lewis (2023), llaman a repensar el ideal de la familia nuclear, reconociendo que su primacía es producto de la modernidad. En su lugar, proponen recuperar otros modelos de familia anteriores: familias extendidas, comunidades, lazos amistosos, donde los vínculos con otres no representaban una carga, una constricción ni una atadura, sino que trabajar por ellos formaba parte de la vida en comunidad. Para ellas, el amor que una persona recibe en su infancia —tanto en términos de calidad como de cantidad— define cómo se vinculará en su vida adulta. En particular en el marco del contexto individualista, competitivo y egoísta que caracteriza a la posmodernidad, es fundamental hacer un llamamiento para que todas las personas —aunque sobre todo las más vulnerables— reciban amor de distintas maneras. De esta forma, será posible transformar las decisiones y las formas de vivir y de vincularse, en camino hacia un modelo más comunitario, que refuerce los vínculos entre las personas.

Desde los feminismos se sostiene hace varias décadas que "eso que llaman amor, es trabajo no pago"[11] para cuestionar la familiarización del trabajo reproductivo. Y si bien es indiscutible que miles de personas —sobre todo, mujeres cis y otras identidades feminizadas— realizan este tipo de tareas en el marco de los hogares a cambio de ninguna paga, considero que también el amor cumple un rol fundamental en la resolución de los cuidados. Pero no sólo justificando con amor el involucramiento en estas tareas obligatorias e ineludibles —como ya ha sido señalado de sobra—, sino, además, dando un sentido materialista al amor (Hennessy, 2013): pensando al trabajo reproductivo como un acto que une a las personas, que ayuda a la organización comunitaria, que aboga por mejorar la calidad de vida de las personas y que pone de relieve la interdependencia que es intrínseca a las relaciones humanas. De esta forma, el trabajo reproductivo puede funcionar como vehículo a contramano de las relaciones negativas de la postmodernidad, reforzando los afectos y los motivos que nos unen a otres.

Para Lewis (2023), amar a alguien implica que estamos dispuestes a luchar por su completa inmersión en los cuidados, así como por su autonomía. En el primer aspecto, la total dependencia de les niñes de la familia nuclear supone que se les limita a recibir cuidados de, como mucho, ese único par de personas, sometiéndoles a una lotería en la que muches salen perdiendo. En el segundo aspecto, el abocamiento de una persona a los

[11]Esta demanda, retomada por Silvia Federici y que continúa haciendo eco en los feminismos hoy en día, formó parte originalmente de la ya mencionada Campaña por un Salario para el Trabajo Doméstico, dirigida por Dalla Costa, James y Federici, entre otras.

cuidados limita su participación en otras esferas de la vida, confinándole a un espacio y a un rol que es agotador. Es decir que la familia nuclear no está realizando un buen trabajo en lo que refiere a garantizar relaciones amorosas, por lo cual Lewis (2023) llama a su abolición. Las relaciones de parentesco, tal como las conocemos en occidente en la modernidad, solamente han generado y profundizado desigualdades de género y de clase social, en términos de oportunidades de vida, de deseos y de trayectorias materialmente asequibles. A su vez, han coartado las libertades de las infancias, convirtiéndolas en propiedad de la familia nuclear. En su lugar, las relaciones amistosas, de compañerismo, comunitarias —o tengan el nombre que en un futuro se pueda imaginar— ofrecen un margen mayor para el desarrollo personal y colectivo, y alivian la carga del trabajo reproductivo, en tanto se hace hincapié en que todes necesitamos tanto dar como recibir cuidados. Y qué mejor manera de hacerlo que cuidando y siendo cuidades por la mayor cantidad de personas posible.

A modo de cierre

Nuevos arreglos familiares, de pareja, matrimoniales, de xaternidad, pueden ser delineados, sin que la negociación, la definición y el acuerdo entre las partes impliquen necesariamente algo negativo. La contracara que ofrece la individualización es la posibilidad de marcar caminos distintos, de vencer los límites de lo conocido para aventurarse en formas familiares y vinculares más democráticas y realmente libres. Es decir, no libres de consumir en el mercado amoroso, sino que fomenten la autonomía y el reconocimiento de las personas.

En primer lugar, parece fundamental el reconocimiento y la valoración del trabajo reproductivo. Cinco décadas después, las demandas de un salario para el trabajo doméstico (Dalla Costa y James, 1975) no suenan anacrónicas. Las estrategias que permitan desfamiliarizar el trabajo doméstico y de cuidados por la vía estatal, privada o comunitaria, tampoco. Una vez que la demanda de cuidados pueda ser resuelta de manera colectiva, el género y la clase social de quienes realicen cualquier tipo de trabajo serán irrelevantes. Y una vez que la participación del trabajo productivo y reproductivo pueda ser elegida, o al menos puedan ser negociados democráticamente los términos en los que cada quien quiera involucrarse, los vínculos familiares y de pareja podrán considerarse realmente amorosos, en el sentido que plantean Beck y Gernsheim: en tanto el amor y la igualdad puedan convivir en una misma relación.

En ese sentido, las demandas socio-políticas para que el trabajo reproductivo pueda ser repartido entre el Estado, la comunidad y el mercado pueden traer ciertos avances, como el alivio de las unidades familiares de ese gran peso, la posibilidad pensar en vínculos que no estén basados en desigualdades de género —como presupone la división sexual del trabajo en el capitalismo—, que incluyan a los varones heterosexuales como

potenciadores de su propia autonomía emocional, que no contengan una definición de las personas como objetos a consumir —y, por lo tanto, a descartar, cuando el gusto y el deseo apunten hacia otro lado—, en los que todas las personas que participan de las relaciones puedan elegir, o al menos negociar, los términos de las mismas —más allá de su género y de su clase social—.

En segundo lugar, sin embargo, quisiera destacar una vez más, que el amor y la desigualdad se excluyen. Para pensar nuevas formas de amor por fuera de los modelos conocidos, podemos apoyarnos en otros que se enmarcan más allá de las fronteras de la familia nuclear heterosexual, en tanto las variantes que ésta ofrece no parecen ser igualitarias. Las demandas de las mujeres por más igualdad suponen que los varones deben ceder terreno. Y si bien algunos de ellos comulgan, al menos de palabra, con estas ideas, la evidencia empírica sugiere que la mayoría no está dispuesta a compartir los privilegios ni a dividir la carga del trabajo reproductivo y productivo. O, tomando la metáfora de Beck y Gernsheim (2001), muchos varones heterosexuales piensan que pueden comer el pastel dos veces. Asimismo, podría pensarse análogamente en la clase social: por más que les amantes quieran ignorar sus diferencias de clase, el gusto, el *habitus* y los espacios por los que transitan se ponen en juego a la hora de elegir una pareja. En los términos en los que hoy en día se conciben las relaciones amorosas en el capitalismo post industrial en occidente, es decir, como lugar de consumo compartido, las desigualdades de clase social parecen difíciles de ignorar. Y, lo que es más, cabe preguntarse si es deseable ignorarlas, en tanto entrañan también relaciones de desigualdad. Es entonces que sería interesante imaginar alternativas que ofrezcan beneficios para todas las personas, trascendiendo las barreras de género y de clase social.

En ese sentido, no podemos pensar en lo individual y en lo social de manera separada. Durante muchísimos años se promovió el modelo de la familia nuclear heterosexual como horizonte de felicidad, junto con los deseos, las ilusiones y las esperanzas individuales que trae aparejadas. Sin embargo, es difícil considerar estrictamente que las relaciones matrimoniales heterosexuales involucren amor, en los términos en los que nos proponen pensar Beck, Gernsheim y Lewis, en tanto las desigualdades de género entre mujeres y varones no pueden ser evitadas. Este conflicto entre los modelos, los roles, las expectativas sociales y las vivencias individuales no puede ser fácilmente zanjado, como ya hemos dicho. Por un lado, las personas desean sostener una relación entre dos pares, entre iguales, sin importar el género. Pero, por otro lado, los roles de género se performan en las propias relaciones amorosas.

Si entendemos, junto con Sophie Lewis (2023), que la familia nuclear heterosexual es el nombre que recibe el hecho de que los cuidados estén privatizados, parece, más bien, momento de ofrecer nuevas alternativas. Eso implica que estemos dispuestes a involucrarnos en un largo juego de transformación estructural, que priorice formas de organización colectiva, de distribución de las tareas domésticas y de cuidados basadas en relaciones

más allá del parentesco. Éstas permitirían una mayor capacidad de negociación y de creación de nuevos roles, nuevos deseos, nuevas expectativas, donde cada persona y cada grupo puedan alcanzar su autodeterminación —positivamente, no como en el capitalismo postindustrial—, dejando atrás las relaciones negativas, para dar paso a otras que realmente apunten a conseguir la libertad y la realización del yo. De esta manera, los vínculos no serían vistos como promesas para huir de la soledad, sino que serían elegidos por su potencia para construir colectivamente, basándose en los afectos, la interdependencia, la compasión y el compartir.

Referencias bibliográficas

Aguilar, P. (2014). *El Hogar como problema y como solución. Una mirada genealógica de la domesticidad a través de las políticas sociales, Argentina 1890-1940*. Buenos Aires.

Beck, U. y Gernsheim, E. (2001) [1990], *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Paidós, Barcelona.

Beck, U. y Gernsheim, E. (2012) [2011], Amor a distancia. Nuevas formas de vida en la era global, Paidós, Buenos Aires.

Carneiro, S. (2003). *Ennegrecer el feminismo*. Presentación en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género, en Durban, Sudáfrica, 27 y 28 de agosto de 2001.

Dalla Costa, M. y James, S. (1975). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad.* México.

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase.* Ediciones Akal.

De Oliveira, O. y Ariza, M. (1999). Trabajo, familia y condición femenina: una revisión de las principales perspectivas de análisis. *Revista Papeles de Población, 5*, 20, pp. 89-127. Toluca, México.

Esping-Andersen, G. (2000). *Fundamentos sociales de las economías post-industriales*. Barcelona: Ariel.

Federici, S. (2013). La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la inacabada revolución feminista. En *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Goldberg, A. (2013). ""Doing" and "Undoing" Gender: The Meaning and Division of Housework in Same-Sex Couples". *Journal of Family Theory and Review*, 5, 85-104.

Fraga, E. (2022). El legado de Bell Hooks. Estética oposicional y ética del amor. Revista *Entramados y Perspectivas, 12*.

Fraser, N. (2016). Las contradicciones del Capital y los cuidados. *New Left Review, 100.*

Gómez Rojas, G. (2009). *Estratificación social, hogares y género: Incorporando a las mujeres.* Tesis de Doctorado no publicada. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Gómez Rojas, G., Borro, D. y Jasín, S.

Formas de división del trabajo no remunerado en hogares urbanos argentinos. Transformaciones y persistencias a raíz de la pandemia por COVID-19. *Entramados y perspectivas, 12* (12), pp. 171-201.

Hennessy, R. (2013). *Fires on the border*. University of Minnesota Press, Minnesota.

Hochschild, A. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.* Katz.

Illouz, E. (2012) [2011], Por qué el amor duele. Una explicación sociológica, Katz, Buenos Aires.

Illouz, E. (2020) [2018], El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas, Katz, Buenos Aires.

Jeffreys, J. (2009). *The industrial vagina*. Routledge.

Lewis, S. (2023). *Abolir la familia*. Traficantes de sueños, Madrid.

Rodriguez Enriquez, C. (2014). El trabajo de cuidado no remunerado en Argentina: un análisis desde la evidencia del Módulo de Trabajo no Remunerado; Equipo Latinoamericano de Justicia y Género; Documentos de Trabajo "Politicas públicas y derecho al cuidado"; 2; 2-2014; 1-24.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.

El amanecer de Ágape: cómo revolucionar(nos) a partir de los amores

María Clara Casaravilla Belluscio es Estudiante avanzada de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), y miembro del Grupo de Estudios Descolonizantes, Interseccionales y Criticos (GEDIC) del Instituto de Investigación Gino Germani (IIGG).

Resumen

Este escrito apela a entrometerse entre las eternas preguntas sobre el amor, para volver a formular quizás la más trascendente de ellas: ¿reside en el amor un potencial político y colectivo para revolucionar radicalmente la sociedad y el mundo de la vida? A la luz de brillantes pensadoras feministas que se han ocupado de los afectos, tales como Eva Illouz, Sara Ahmed y Vir Cano, trazaremos una fabulación alternativa a las que estamos hartos de reproducir sobre nuestra vivencia amorosa, una en la que el amor puede fisurar las lógicas mercantilistas y burocráticas, así como el culto a la yoidad que las acechan, para fundar su propia ética resistente y disidente, construyendo una contrahegemonía sobre la comunión responsabilizante con les otres.

Palabras clave

amor, comunidad, individualismo, afectos

The dawn of Agape: how to revolutionize (ourselves) with love

Abstract

This writing aims to intrude among the everlasting questions about love, in order to formulate once again that which may be the most transcendent of them all: does love contain a political and collective potential to radically revolutionize society and the life world? In the light of brilliant feminist thinkers who have dealt with affections, such as Eva Illouz, Sara Ahmed y Vir Cano, we will draw an alternative story to the ones we are weary of reproducing about our love experience, one in which love can crack the mercantilist and bureaucratic logics, as well as selfhood's cult that hunt it, to establish its own resistant and dissident ethics, building a counterhegemony around responsible communion with others.

Key words

love, community, individualism, affections

Introducción

El siguiente ensayo se erige sobre una premisa fundamental: una vida vivida con amor es una vida dedicada a la lucha contra la opresión. La práctica del amor en tanto lo comprendemos aquí, como "la voluntad de extender el propio yo para favorecer el crecimiento espiritual en nosotros mismos y en los demás" (hooks, 2021: 80) —definición tomada de la reformulación que realiza el psiquiatra M. Scott Peck (1978) de la obra de Erich Fromm (1968)—, implica de forma ineludible un compromiso activo con el bienestar de todos los seres, por lo que no puede expresarse sino como una fuerza opositora al sistema capitalista, colonial y patriarcal.

Como desarrollaremos en las próximas páginas, el amor tiene múltiples acepciones e ideas a partir de las cuales lo comprendemos, muchas de las cuales parecerían contradecir la definición que acabamos de plantear. Como en todo signo, una lucha ideológica se libra en su interior. Mas nuestro deseo aquí es reivindicar esta dimensión política dentro de la misma definición de amor, una dimensión quizás relegada, olvidada o ahogada bajo otras narrativas modernas de mayor peso.

Frente a la ideología dominante del cinismo desencantado de aquellos que han perdido la esperanza, volver a poner en el centro el amar en tanto acción, en tanto práctica política que nos revincula con les otres y el mundo a nuestro alrededor, puede tener el potencial de multiplicarse en la sociedad y funcionar como motor de lucha. bell hooks (2021) también encuentra en el amor en tanto ágape, concepción que ampliaremos en las próximas páginas, un dique frente al avance desenfrenado del capitalismo y la dominación, el individualismo y la competencia que lo sustentan.

Este trabajo está escrito para aquellos que se niegan a caer en la lógica de los vencidos, quienes aún creen en la construcción colectiva de un mundo alternativo, y busca volver a presentarles al amor como aquella hebra privilegiada en el tejido de la ética subjetiva y social en la que nos hemos de volcar para la creación de nuevos imaginarios esperanzadores.

Mitologías del amor: ideologías amorosas y el desencanto neoliberal

Podríamos decir, vagamente y con cierta licencia poética, que los sujetos estamos construidos por historias, formados a partir de *collages* desprolijos y contradictorios de narraciones simbólicas que le otorgan a nuestro

mundo su sentido. Mejor dicho por Pierre Bourdieu, "el poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico: el sentido inmediato del mundo" (Bourdieu, 2000: 65). Este proceso tiene poco de arbitrario, como todo aquel atravesado por el poder. Siguiendo al autor podemos afirmar que:

"los sistemas simbólicos cumplen su función de instrumentos o de imposición de legitimación de la dominación que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así, según la expresión de Weber, a la 'domesticación de los dominados'" (Bourdieu, 2000: 67).

Sostenemos, entonces, la idea de que la enunciación contiene el poder de erigir una visión del mundo, aunque este no sea un proceso en lo absoluto simple o lineal; por el contrario, a partir de la recuperación que realiza Stuart Hall de Gramsci (1971), podemos hablar de la coexistencia de múltiples ideologías en lucha que buscan imponerse como el paradigma hegemónico, nombrarse coherentes y universales. Por supuesto que siempre hay una ideología dominante, la cual suele ser la encargada de configurar la visión del mundo capitalista, empero esto no despoja a la crítica, en tanto arma política, de su potencial para rearticular distintos elementos subordinados al servicio de la formación de una nueva concepción del mundo contrahegemónica (Hall, 2017).

Retornando a aquello que nos compete, el amor también "pasa por una constante fabricación simbólica, que condiciona la forma en la que lo experimentamos personalmente y la consideración que le adjudicamos dentro de la sociedad" (Guerra, 2024: 63). Para tan solo nombrar una narrativa ya descalificada un sin fin de veces, pero aún muy presente en la cultura, el amor aparenta ser esencial a las feminidades, sobre todo al ser entendido a partir del cuidado y lo "maternal". En esta apariencia de ser caracteres naturales e inherentes y su reproducción en tanto relato social, el amor deviene cualidad de identidad y un medio de valorización social y personal para cierto grupo.

Por su parte, el activista gay John Alan Lee en su libro *Los colores del amor*, originalmente publicado en 1973, propone seis ideologías arquetípicas alrededor del amor, a sabiendas de que estas nunca se dan en su pureza sino que son interdependientes entre sí y se sobreponen en una danza constante. Las primeras tres derivan de la tradición griega clásica: *eros*, el amante de lo bello y la estética, aunque puede pecar de superficial o desvanecerse fugazmente por su volatilidad; *ludos*, aquella que encuentra en la experiencia amorosa un juego o una competencia, siendo su expresión más preeminente el arte de la seducción; y *storgé*, que refiere a un vínculo más de naturaleza amistosa, seguro y estable, de acuerdo al autor muy propio de las relaciones sáficas (Lee, 1973).

Las otras tres devienen de la combinación de estas ideologías: la *manía*, fusión de *ludos* y *eros*, hace luz sobre el amor en su versión obsesiva y controladora, el componente tóxico propio de la absoluta centralización del otro

en la vida propia; *pragma*, híbrido de *ludos* y *storgé*, refiere al amor en su variante práctica y conveniente, la cual Guerra (2024) nombra hoy como la ideología dominante e institucionalizada. Ante la creciente inestabilidad económica y ontológica propia de la posmodernidad, el amor pragmático se fortalece en la búsqueda por alcanzar cierta ilusión de seguridad, aunque no sin socavar la verdadera potencia amorosa.

Por último, ágape, hijo de la unión entre *storgé* y *eros*, es el amor del que verdaderamente queremos hablar. El ágape aloja al amor incondicional, altruista, que cuenta con el potencial de trascender la infatuación personal para fundirse en el colectivo. De hecho, Fromm (1968) lo remarca como un amor necesariamente social o universal. Es el sacrificio de la yoidad a favor de la comunidad, el realce práctico de la empatía. Si se nos permite, para nombrar a una filósofa argentina con una larga trayectoria en el estudio de las mitologías, Florencia Abadi diría que el amor puede verse incluso asociado a la piedad, siendo esta entendida como el gesto que sostiene el velo desgarrado, el acto que mantiene lo desfallecido y niega la crueldad, habilitando la supervivencia de lo creado (Abadi, 2023).

Ahora bien, no hemos de olvidar que las narrativas no condicen con la vivencia práctica y esa es la contradicción fundante de la experiencia amorosa. Hoy en día parece reinar un aura de desencanto y cinismo alrededor de los discursos amorosos, como efecto de una experiencia social que no cesa de brindar desilusiones. Para Guerra, el drama propio de la experiencia romántica no es más que una expresión de la dominación. “La decepción respecto al amor es en realidad una decepción respecto a la sociedad” (Guerra, 2024: 15), que nos ha impuesto un modelo de amor alienante y atomizador.

La brillante Eva Illouz (2018), de nacionalidad marroquí e ideología marxista, ha dedicado gran parte de su vida al estudio de las transformaciones en la economía afectiva a lo largo de la historia, pero en particular aquella de la vida emocional del capitalismo tardío. En un mundo de hiperneuróticos apresados en la paradoja de un tiempo que se aparece como cada vez más escaso y por ende es cada vez menos destinado a los amores, el imperativo de la productividad y una particular ética de la libertad se han infiltrado a nuestro inconsciente como las pautas en función de las cuales vivir.

Asimismo, la ideología propia del amor posmoderno se encuentra profundamente imbricada con los cambios estructurales en la acumulación de capital propios del neoliberalismo. La precarización del trabajo que ha acompañado a la precarización vincular, una incertidumbre en la vida emocional tan acentuada que casi que aburre, y la elección sexo-afectiva consumista como eje sobre el cual se erige el yo han finalmente organizado una exitosa mercantilización del amor y de los cuerpos.

Por su parte, Vir Cano (2022), filósofe argentine, cuya obra casi podría considerarse una continuación de la de Illouz en su reflexión respecto a las economías afectivas, propone una premisa desgarradora: el amor, en tanto maquinaria que produce los afectos y los modos de relacionarnos, es una de las tecnologías de aislamiento más

eficaces y productivas del heterociscapitalismo. Esta precarización de los afectos se relaciona, en la opinión de la autora, con una pedagogía erótico-afectiva que se organiza alrededor del amor romántico y la familia nuclear, monogámica y heterosexual como centro desde el cual se regula la circulación de afectos, cuidados y responsabilidades, a la vez que se sustenta en tecnologías afectivas que despositan nuestras frustraciones en nosotres mismes o en les otres, pero jamás en el modelo vincular. Vale sospechar de este complejo entramado como un obstáculo casi determinante a la hora de construir redes de sostén colectivo.

¿Qué sucede con la subjetividad ante esta catástrofe afectiva? Retomando a Illouz (2018), el yo se encuentra siendo tironeado por dos estructuras narrativas incompatibles entre sí: el yo romántico, que se define a partir de la intensidad fugaz y puntual del amorío (tal como plantean los arrebatos pasionales propios de las fábulas del amor de *eros* o *manía*), y el yo *pragma* en la búsqueda eterna de un amor perenne que provea algo de seguridad en una experiencia vital signada por la incertidumbre. Sin embargo, el cinismo como tendencia antiamor no ha tardado en acompañar esta disputa, siendo que ninguna posee tampoco el potencial de garantizar del todo la satisfacción del sujeto. Illouz nos recuerda el carácter contradictorio y barrado del propio yo. Mas, ¿hay aún lugar para el ágape en las subjetividades modernas?

Ciertamente nos hacen falta narrativas para representar otros posibles amorosos. El mundo está sediento de leyendas, películas, cuentos, novelas y rumores que fabulen sobre aquellos amores que no entran en el libreto afectivo, o sobre aquellos a los cuales se los ha relegado a lugares menores, tal como la amistad. Marx y Engels (1967: 3) alguna vez dijeron algo así como que la fantasía es la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. Un eros revolucionario es aquel que toma en sus manos el poder simbólico de la fantasía para expandir el imaginario que inspirará una auténtica lucha contra la opresión.

El potencial social de la emocionalidad

Este llamado "giro afectivo" en las ciencias sociales nos permite la posibilidad de pensar un nuevo elemento determinante en la política: las emociones. Sostenidas sobre una larga tradición feminista que ya venía hace tiempo reflexionando sobre la emocionalidad a través de un lente social, las pensadoras contemporáneas Sara Ahmed o Eva Illouz echan luz sobre la centralidad de la dimensión afectiva en las representaciones políticas y la vida social.

El amor tal como lo trabajamos aquí es multifacético: es, ante todo, una práctica intencional con efectos políticos, que se funda sobre las distintas narrativas simbólicas que elaboramos sobre él. Mas no podemos relegar, como tantas veces se ha hecho, lo sensible en la materia; el amor se siente en el cuerpo. Arlie Hochschild, pionera en el tal denominado giro afectivo, describe a la emoción como “la conciencia de la

cooperación corporal con una idea, un pensamiento o una actitud, y a la etiqueta adosada a esa conciencia" (Hochschild, 2008: 111). La idea o narrativa asociada a una emoción requiere de cierta "cooperación corporal" con ella; gran parte del potencial político del amor reside en que este es, ante todo y como condición para su existencia, un afecto que se siente corporalmente.

Entre los aportes del cuerpo y los afectos a la teoría social, encontramos los del filósofo argentino León Rozitchner (1992), el cual reconstruye la relevancia de la dimensión carnal para la reproducción de la dominación histórica. El capitalismo produce, a la vez que mercancías, cuerpos aptos para convivir y otorgarle coherencia al sinsentido de la dominación, a partir de la exaltación de ciertos afectos y represión de otros. En tanto los productos del sistema, sus contradicciones también habitarán en nuestras vivencias internas, empero a la vez hemos sido construidos con los elementos necesarios para aceptar y abstraer el sufrimiento que este supone.

Rozitchner resalta la existencia de un lugar inasible en los sujetos donde los restos de lo negado elaboran una resistencia, a partir de aquella vida deseante que persiste en nosotros y tiene el potencial de revalidar toda existencia humana desde el reconocimiento de la propia vida. El sentimiento del ser (ser uno, ser un cuerpo que se siente como singularidad absoluta) es ontológicamente político (Rozitchner, 1992: 101) porque viene acompañado de una ética del ser, en la cual se trae a la luz nuestro pertenecer al cuerpo histórico colectivo -aquel ser genérico del cual Marx (2005: 113-114) hablaba- y es, a su vez, la base "de todo reconocimiento material, afectivo y simbólicamente verdadero del hombre por el hombre" (Rozitchner, 1992: 109). Para el autor, el punto de partida de cualquier acción política en defensa de la vida humana es la elaboración de los propios afectos, de ese asombro primero que uno siente por "*ser alguien*" en el mundo, que se extiende a su vez, a partir de su inserción en una realidad histórica y social.

Desde una línea de pensamiento un tanto diferente, en su libro *La política cultural de las emociones* (2015), Sara Ahmed se propone explorar cómo las emociones moldean las "superficies" de los cuerpos individuales y colectivos, a partir de un análisis de lo afectivo en los nacionalismos. De acuerdo a su teoría, las emociones no son algo que uno "tiene", sino que, al revés, es a través de ellas que se crean los límites del "yo" y del "nosotros". Es decir, son aquello que delimita lo individual y lo social. También reivindica los hallazgos de otras estudiosas feministas y queer que "nos han mostrado que las emociones 'importan para la política; las emociones nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos también" (Ahmed, 2015: 38), a la vez que han delineado los modos en los que las emociones pueden atarnos a las condiciones mismas de nuestra subordinación. Para la autora, las emociones serían algo así como un guión que "se expresa performativamente e incluye actos de habla que dependen de historias pasadas, a la vez que generan efectos" (Ahmed, 2015:40).

En el mismo libro, Ahmed abre la pregunta por el pasaje del amor como consecuencia social a una forma de dominación política: ¿cómo se vuelve crucial el amor para la producción de formas de subordinación y autoridad? Para ver esto se aboca a un análisis en torno a la transformación de los grupos de odio en grupos de amor nacionalistas, los cuales se construyen en torno a una narrativa del amor como protección (a la nación); un modo de ser para los otros que se convierte en propiedad de un tipo particular de sujeto (Ahmed, 2015:193).

A partir del psicoanálisis de Freud (1922), la autora recupera la acepción del amor como identificación, una identificación que expande el espacio del sujeto a partir de la construcción de una similitud, una forma del ideal del yo que constituye su propio valor en la misma valoración. El amor crea la idealidad del objeto y la retorna al sujeto. Por suerte también retoma una frase de Levinas (1979) para bajar -un poco- a tierra estas ideas: “Si amar es amar el amor que la amada me trae, amar también es amarse a uno mismo en el amor, y por tanto retornar a uno mismo” (Ahmed, 2015: 200). Entonces, para Ahmed “la idealización del objeto amado puede permitir que el sujeto sea él mismo con o a través de lo que tiene. El sujeto se aproxima a un ideal a través de lo que considera su objeto amado” (Ahmed, 2015: 201). Sin embargo, hay un dominio restringido de sujetos "dignos de amar", a través del mandato de idealizar a algunos objetos en vez de a otros.

La autora prosigue exponiendo la idea nacional a través de una analogía con el ideal del yo. El ideal es una aproximación a una imagen, que depende de que pueda ser habitada por tan solo algunos cuerpos, aquellos reconocibles para el ideal nacional. En este marco, Julia Kristeva (1993) propone entender a la nación en tanto un efecto de cómo los cuerpos se mueven hacia ella; como un objeto de amor que se comparte, mientras esos cuerpos se alejan de otros cuerpos, en un mismo movimiento delimitador: “Identificarse [como británico, por ejemplo] significa definir las condiciones del amor que podemos dar o daremos a otros” (Ahmed, 2015: 209).

Hasta aquí hemos planteado las bases afectivas sobre las cuales se asienta el amor hacia un determinado grupo -en este caso, la nación y el accionar político que de este se desprende-. Ahmed elabora esta crítica de cómo el amor puede funcionar en forma de ejercicios o narrativas que marginalizan aún más a los grupos oprimidos. Mas también aplica esta misma lógica de delimitación de superficies afectivas en el movimiento desde el cual se desplazan determinados cuerpos hacia el “nosotras” feminista (Ahmed, 2015: 285). En este alineamiento del “yo” con el colectivo se construye un ideal desde bases éticas que difieren notablemente de las perpetradas por el nacionalismo, como lo son el asombro (y consecuente su desnaturalización) por las formas de existencia social, una esperanza de transformación política y un modo de solidaridad particular:

"La solidaridad no significa que nuestras luchas sean las mismas luchas, o que nuestro dolor sea el mismo dolor, o que nuestra esperanza sea para el mismo futuro. La solidaridad involucra compromiso y trabajo, así

como el reconocimiento de que aunque no tengamos los mismos sentimientos, o las mismas vidas, o los mismos cuerpos, vivimos en un terreno común" (Ahmed, 2015: 286).

Desde la teoría de Ahmed, las emociones son un modo de ver las formas en las que el pasado persiste en la superficie de los cuerpos; cómo las historias de colonialismo, esclavitud y violencia moldean las vidas y los mundos en el presente. Mas también son abridoras de futuros, por las maneras en que implican diferentes orientaciones hacia los otros (Ahmed, 2015: 304). La pregunta que nos queda es: ¿cómo fomentar un amor solidario que funcione para la delimitación de una comunidad que incluya a todas las formas de subalternidad en la lucha contra la opresión social?

Cuentos sobre un amor poscolonial: queeridad, poliamor y comunidad

Para transformar radicalmente la sociedad hace falta más que contar cuentos; por acá creemos que, por más que el poder simbólico es de suma importancia para la construcción de una dominación eficaz y perdurable, el mundo se sostiene sobre carne, metal y tierra antes que palabras. Empero eso no impide que a su vez propiciemos el florecimiento de discursos y narrativas contrahegemónicas, si no para derribar el sistema, para al menos comenzar a imaginar tal derrumbe.

Los movimientos queer, ambientales y feministas son pioneros en esta materia. Rosi Braidotti reivindica al feminismo como “una política de gozosa afirmación de contradiscursos” que fomenta “la contraproducción de afectos y deseos políticos alternativos” (Braidotti, 2019, posición 525). En el desmantelamiento de las complejas interrelaciones entre el capitalismo, el heterocispatriarcado y la colonialidad, idear otros guiones amorosos puede resultar inesperadamente fructífero.

Audre Lorde (1978) fue quizás de las primeras en romper con las acepciones típicas del erotismo, en tanto subyugado a una superficie pornográfica, psicótica y trivial, refundando el concepto como una fuente de poder e información para los subalternos. Lorde encontraba que “para que una opresión pueda perpetuarse a sí misma, debe corromper o distorsionar las varias fuentes de poder que posee la cultura del oprimido, y podría proveer energía para el cambio”, proceso fundamental en la colonización africana y americana (Lorde, 1978: 1). La vuelta en contra de nuestros propios cuerpos que ha sufrido el erotismo en la modernidad tiene como efecto el desconfiar de ese poder que surge de nuestro más profundo y no-racional conocimiento. Pero lo erótico es una fuente de fuerza provocativa y renovadora, es “la medida entre nuestra inicial vivencia de identidad y el caos de nuestras emociones más profundas e intensas” (Lorde, 1978: 4). Una vivencia interna de satisfacción que tiene el potencial (y el deber) de expandirse a todas las áreas de nuestra vida. Quitarla de este

lugar relegado, sublevado a la sexualidad, y recordar el placer y el disfrute como derechos esenciales y naturales, por los que vale la pena luchar, es menester en toda resistencia contra la opresión.

Por su parte, nos emociona retomar los aportes de bell hooks (2021) a partir de una idea imprescindible: elegir el amor es ir en contra de los valores que predominan en la cultura. La resistencia en hooks se funda sobre el intento de alivianar el sufrimiento colectivo, apañando apenas las dolencias de los menos privilegiados, y el pasaje hacia la construcción de una ética de amor y compasión, donde se asuman radicalmente responsabilidades sobre les otres. Ante esto nos resulta de sumo gusto recuperar los imaginarios relacionales y afectivos que plantea Vir Cano.

En el trazo de otros umbrales eróticos a contrapelo de las lógicas de expropiación y apropiación de nuestros deseos y placeres, Cano (2022) nos enseña los modos en los que nuestros haceres en el plano afectivo pueden fugarse de la economía erótica que tiene como eje principal el goce masculino. En una invitación a la búsqueda colectiva por otros modos de afectarnos que desborden la familia nuclear, apuesta a transformar las relaciones sexo-afectivas de forma tal que se orienten a la construcción de una red en la que reposar y recargarse para la lucha colectiva, una red compuesta por vínculos ininteligibles (queers, poliamorosos, raros) para la matriz normativa.

Este acto de desanudar la pedagogía afectiva da espacio para pensar los lugares distintos que podemos otorgarle a lo amoroso, a la amistad y al deseo, a la vez que nos incita a arriesgarnos a vivir otros goces y otros dolores. Rehuirle al dolor o pensar imaginarios que lo borren sería un movimiento ciertamente desacertado; Cano (2022) encuentra en el dolor la condición de posibilidad de encuentro con les otres. El momento de la vulnerabilidad implica abismarse en el otro, sostener un titubeo del yo en la irrupción de lo ajeno. Es un dolor muy distinto al padecimiento disciplinador al que acostumbramos: uno que tiene el potencial de conmocionar y ampliar nuestros mundos.

Conclusiones

Este trabajo está signado por una pregunta acerca de las posibilidades del porvenir, una pregunta que no puede sino estar colmada por afectos, esperanzas y miedos. Es un trabajo que de por sí plantea una posición política en su búsqueda por suscitar ciertas emociones durante su lectura (y escritura, por supuesto). No hay una intención aquí por desterrar las contradicciones que lo habitan, pues son una extensión natural de su carácter de producto humano, una producción atravesada por los amores que la inspiran y los fracasos que la aterran. En todo caso, si hubo una disposición por detrás del trazado de estas ideas ha sido la revinculación de la formulación teórica con la sensibilidad del sujeto que la produce.

Por sobre todo nuestro ideal tuvo por deseo la reintroducción de la esperanza en el amor en nuestras vidas. Fromm define a la esperanza como "un elemento decisivo para cualquier intento de provocar un cambio social dirigido hacia una vitalidad, una conciencia y una razón mayores" (Fromm, 1968: 6), y para la creación de esta esperanza es necesario un objeto que la inspire. El amor aquí aparece como un objeto digno de suscitarla debido a que hay, desde nuestra creencia, una imagen corporal, un recuerdo mnémico de unificación con el mundo que subsiste en nuestra experiencia vital. Los encuentros amorosos suscitan las alegrías más intensas y los actos más descarados; radica en ellos una fuerza imprescindible en el andar de las resistencias.

La fe en la posibilidad de revolucionar el estado de cosas y sujetos desde una ética del ágape es aquello que mueve a algunos de nosotros en un mundo que nos ha expropiado de casi todos los sentires. Acá apostamos por un amor expansivo, que nos encarne en nuestra singularidad a la vez que nos libere del peso de nuestro ser individual, al conectarnos con todo lo que es. Como dijo Marx (1962: 175) en algún escrito de su juventud: el amor solo es real si es capaz de multiplicarse, del amado al mundo. Nos queda como última consigna: “Poner el amor en el centro de la vida y hacer que reverbere en la comunidad” (Guerra, 2024: 28).

Bibliografía

Abadi, F. (2023). *El nacimiento del deseo*. Pólvora.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.

Bourdieu, P. (2000). Sobre el poder simbólico. In *Intelectuales, política y poder* (pp. 65-73). Eudeba.

Braidotti, R. (2019), *Materialismo Radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, Milan, Meltemi.

Cano, V. (2022). *Po/éticas afectivas: Apuntes para una re-educación sentimental*. Galerna.

Freud, S. (1922). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Londres: The Internacional Psycho-Analycical Press.

Fromm, E. (1968). *The Revolution of Hope: Toward a Humanised Technology*, Nueva York, Harper and Row.

Gramsci, A. (1971), *Selections from the prison notebooks*, Nueva York, International.

Guerra, J. (2024). *El capital amoroso: manifiesto por un eros político y revolucionario*. Akal.

Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983: Una historia teorética*. Paidós.

Hochschild, A. R. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.* Katz Editores.

hooks, b. (2012). *Todo sobre el amor*. Paidós.

Illouz, E. (2018). *El fin del amor: Una sociología de las relaciones negativas*. Katz.

Kristeva, J. (1993). *Nations without Nationalism*, Nueva York, Columbia University Press.

Lee, J. A. (1973). *Los colores del amor.*

Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers.

Lorde, A. (1978). *Usos de lo erótico: lo erótico como poder*.

Marx, K. (1962), *Manuscritos económico-filosóficos*, Ciudad de México. FCE.

Marx, K. (2005). *Manuscritos de economía y filosofía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. y Engels, F. (1967), *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Ciudad de México, Grijalbo.

Peck, M. S. (1978), *El camino menos transitado*, Barcelona, Vergara.

Rozitchner, L. (2015). *Escritos de fin de siglo*. Biblioteca Nacional.

Pasado, presente y futuro de la dominación del cuerpo y sus resistencias. Apuntes desde Nancy Fraser, Richard Sennett y Adrián Scribano

Eugenia Fraga es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Investigación y Licenciada en Sociología (Argentina), Profesora de grado y posgrado de la Universidad de Buenos Aires (UBA), y Directora del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

Resumen

Nuestros cuerpos han sido históricamente dominados; pero también, históricamente, nos hemos enfrentado a dicha dominación mediante ciertas prácticas corporales de resistencia amorosa. Nutriéndome en las investigaciones de Nancy Fraser, Richard Sennett y Adrián Scribano, rastreo algunos hitos antiguos, medievales y modernos de la dominación y la resistencia corporal, tanto del norte como del sur globales. Al final, sistematizo una guía de prácticas históricas a la dominación corporal, a las que divido en prácticas éticas -como la compasión, el don y la solidaridad-; prácticas eróticas -como el comer, el amor y la confianza-; prácticas estéticas -como la fiesta, el gasto y el carnaval-; prácticas cognitivas -como el estudio, el viaje y la nominación-; y las prácticas políticas -como la autoorganización, la protesta y la lucha-.

Palabras clave

Nancy Fraser - Richard Sennett - Adrián Scribano - cuerpo - dominación - resistencia

Past, present and future of bodily domination and its resistances. Notes from Nancy Fraser, Richard Sennett and Adrián Scribano

Abstract

Our bodies have historically been dominated; but also, historically, we have faced said domination through certain bodily practices of loving resistance. Drawing on the research of Nancy Fraser, Richard Sennett and Adrián Scribano, I trace some ancient, medieval and modern milestones of bodily domination and resistance,

from both the global north and south. In the end, I systematize a guide of historical practices to bodily domination, which I divide into ethical practices -such as compassion, gift and solidarity-; erotic practices -such as eating, love and trust-; aesthetic practices -such as partying, spending and carnival-; cognitive practices -such as study, travel and nomination-; and political practices - such as self-organization, protest and struggle.

Key words

Nancy Fraser - Richard Sennett - Adrián Scribano - body - domination - resistance

Introducción

Está claro que, a lo largo de la historia de la humanidad, nuestros cuerpos han sido dominados, y han sentido esa dominación, experimentándola en su carne de diversas maneras[12]. Pero también es cierto que, a lo largo de esa misma historia, las personas nos hemos organizado colectivamente para rebatir esa dominación de nuestros cuerpos, y para resistir a la misma de distintas formas[13].

En el trabajo que sigue me gustaría rastrear, por un lado, los puntos más fuertes de esa dominación sobre nuestros cuerpos, así como hacer un rastreo de algunos de los hitos de las resistencias con las que nos hemos plantado frente a dicha dominación. Para hacerlo, me voy a informar, sobre todo, de las reflexiones sobre estos temas realizadas por dos pensadores contemporáneos muy relevantes, como son Nancy Fraser y Richard Sennett.

Además de rastrear en sus textos algunas de las huellas de los problemas que en este trabajo me interesan, intentaré ponerlos en diálogo, preguntándome, sobre todo, no ya por el pasado -con Sennett- y por nuestro presente -con Fraser-, sino por lo abierto del futuro. Dadas las formas actuales de dominación sobre nuestros cuerpos, ¿de qué modos podemos resistir a ellas de aquí en adelante? En esta respuesta, serán importantes ciertos aportes al debate realizados en Argentina por el investigador Adrián Scribano.

[12] Vengo trabajando sobre la temática del cuerpo desde hace casi diez años. En términos bien generales, he analizado las diferencias, al interior de la modernidad capitalista, entre una corporalidad ascética -en los inicios de tal sistema-, una corporalidad consumista -propia de un momento avanzado de tal sistema-, y una corporalidad hipertecnologizada -la del siglo actual-, en un artículo de 2016b y una nota de opinión de 2022a.

[13] Acerca de las formas de resistencia corporal, considero que las reflexiones sobre las mismas pueden dividirse en tres grandes corrientes: la tradición francesa -con autores como Pierre Bourdieu, Michel de Certeau y David Le Breton-, la tradición anglosajone -con autores como Howard Becker, James Scott y Erving Goffman-, y la tradición alemana -con Herbert Marcuse como figura principal-. Esto, por solo hablar de las reflexiones sobre las resistencia corporales realizadas en el Norte. En el Sur existen otras tantas tradiciones, inabarcables, por lo que solo haré mención aquí a la argentina -dentro de la cual sobresalen los nombres de León Rozitchner (2007) y de Lito Marín (1984), especialmente sus libros *La cosa y la cruz*, del primero, y *Los hechos armados*, del segundo-. He trabajado sobre la tradición francesa en Fraga, 2022b; sobre la anglosajona en Fraga, 2016c; sobre ambas en Fraga, 2016a, y sobre la tradición alemana en Fraga, 2023.

Dominación del cuerpo en Fraser

Todos sabemos que hoy nos encontramos en un tipo de sistema social denominado capitalismo, y ese capitalismo es el marco en que habitan, se mueven y se relacionan, viven y mueren nuestros cuerpos. Por eso, para entender el presente de nuestros cuerpos, debemos mejor entender el capitalismo.

Para Fraser, el capitalismo es un sistema caníbal, porque se "come" sus propios fundamentos[14]. ¿En qué sentido? Por un lado, podemos decir que el capitalismo se come sus propios fundamentos en la medida en que explota de manera poco o nada sustentable los recursos naturales -el ecosistema-, y, por otro, dado que también explota a los -así llamados- recursos humanos. Es decir, el capitalismo se mete -y esto en algún punto es lo más preocupante- con la reproducción social -o humana- misma, y no solo con la reproducción material -o económica-.

Desde ya, hay que tener en cuenta que para Fraser la reproducción social no es algo que el sistema económico logre por sí mismo de manera automática o autopoiética, sino que requiere sí o sí del concurso activo de los sujetos que forman parte de ese sistema. En otras palabras, la reproducción social tiene que ver con las solidaridades y los cuidados, tanto familiares como comunitarios -de los pequeños grupos o bien de grupos más grandes-, y es justamente en esta segunda dimensión -la propiamente humana- en la cual el capitalismo avanzado del siglo XXI se está entrometiendo de manera especialmente acuciante (Fraser, 2022: 53-74).

Así, con los recursos naturales y los recursos humanos en peligro de no poder siquiera reproducirse como antes, lo que está en riesgo es la materialidad misma de nuestras vidas como personas, como especie y como planeta. Está claro entonces que el capitalismo “se come” a estas dos dimensiones -los recursos materiales y los sociales-, pero ¿por qué decimos que, al hacerlo, se come sus propios fundamentos? Porque como mostraron centenas de pensadores a lo largo del tiempo, el capitalismo necesita de estas dos dimensiones, tanto de la naturaleza como de los cuidados, para vivir, para sobrevivir y para reproducirse. Al estarlos devorando, y especialmente al estarlos devorando de un modo insostenible o no sustentable, es que elevamos el llamado de alerta.

El capitalismo, podemos decir entonces, es omnívoro, ya que se alimenta de todos los tipos de recursos existentes, de todas las esferas vitales (pp. 1-26). Esto tiene que ver con que no es sólo un modo de producción económico[15], que lo es, sino que, además, el capitalismo es un verdadero modo de vida que afecta también a la

[14] Incluso si miramos la tapa de la edición original en inglés del libro Capitalismo caníbal de la autora, veremos que ella, en consonancia con sus editores, ha decidido ilustrar esa idea del capitalismo caníbal con la figura de una serpiente que se come su propia cola, es decir, que se come a sí misma.

[15] La dimensión estrictamente económica del capitalismo, entendido como modo de producción, fue trabajada por Fraser en su ensayo de 2012 *Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista*.

política y a la cultura. El capitalismo no es sólo omnívoro, sino que también podemos decir que es glotón y "comilón": pareciera tener un hambre insaciable, tan insaciable como su sed de acumulación (pp. 27-52). Así, cuanto más avanza, parece no quedar nada ni nadie, ningún momento ni ningún lugar, por fuera de su hambre y de su sed. Esto puede observarse claramente en la tendencia del capitalismo actual a agrandar la brecha social, que tuvo desde sus inicios, como nunca antes: nos referimos a la tan mentada diferencia abismal entre el 1% -en la cúspide de la escala social- y el restante 99%[16].

El capitalismo es tan omnívoro que hasta las crisis lo nutren, por eso Fraser llega a hablar de un capitalismo "carnicero" [*butcher*]. En efecto, tanto cuando, por ejemplo, la democracia está en peligro, como cuando una pandemia de salud pública -como la reciente por Covid-19-, parecen, desde una mirada superficial, poner en jaque al sistema, una mirada más profunda -y con "el diario del lunes"-, nos dice "no, ambos peligros, ambas crisis, en realidad acaban alimentando aún más, y fortaleciendo aún más, a este sistema capitalista" (pp. 115-140).

Así, ya sea con las crisis democráticas o con las crisis de salud pública, el capitalismo parece hacerse una verdadera orgía, un auténtico festín. ¿Podemos decir que el capitalismo peca de gula? Por lo pronto, Fraser habla de la macrofagia capitalista y, especialmente, de la macrofagia del capitalismo neoliberal[17]. Macro-fagia, porque el neoliberalismo, como ya vimos, se come [*fagia*] todo, y a lo grande [*macro*] (pp. 159-166). ¿Por qué? Porque se trata, como nunca antes, de un capitalismo global a la vez que financiero. El capitalismo neoliberal domina[18] nuestros cuerpos de varios modos: mercantiliza todo, consume cada vez más tiempo de nuestras vidas, va eliminando una a una cada una de la seguridades que se habían logrado conquistar a partir de la organización política en períodos anteriores, produce cada vez más un multiempleo precario y con bajos salarios, de tal modo que, tanto las personas como en los Estados, se encuentran cada vez más en deuda.

Frente a este tremendo despliegue, "¿estamos fritos?" [*are we toast?*] (p. xiii). Por suerte, para Fraser, no del todo, o no aún. Pero, ¿cuáles son entonces los ingredientes de la receta para lograr escapar a lo que, por el momento, parecería ser nuestro destino: ser devorados por este capitalismo caníbal? Esos ingredientes son varios. Por un lado, lo que la autora llama un socialismo feminista[19], poscolonial y ambientalista; es decir, la generación de

[16] Acerca de esta brecha social entre una minoría y las grandes mayorías puede revisarse el manifiesto que Fraser redactó, junto a otras activistas contemporáneas, titulado *Feminismo para el 99%* (2019).

[17] Más específicamente, para la autora la única forma política que podría realmente enfrentarse al neoliberalismo es lo que denomina un populismo progresista -cuyos rasgos son los que mencionaremos a continuación-, como afirma en su texto de 2019, *¡Contrahegemonía ya!*

[18] Fraser, junto a otro sociólogo contemporáneo de peso como es Luc Boltanski, sostuvo en 2014 un intercambio público al que se conoció precisamente con el título de Dominación y Emancipación. Remitimos a este intercambio para profundizar en la noción fraseriana de dominación.

[19] La cuestión del feminismo es uno de los tópicos que Fraser más ha trabajado a lo largo de su trayectoria intelectual. Para profundizar en su perspectiva sobre el asunto remitimos a: de 1992, *Reevaluando el feminismo francés*; de 1994, y junto a otras teóricas

una estrategia que sea, a la vez, anticapitalista, antipatriarcal, antiheterosexista, antiimperialista, antirracista y antiextractivista (pp. 75-114).

En segundo lugar, está claro que, para generar tal estrategia híbrida, una estrategia de tal complejidad, es necesario redefinir los límites que impone el capitalismo. En efecto, el capitalismo siempre se especializó en ser un fuerte "imponedor" de límites y fronteras tajantes: la frontera entre lo humano y la naturaleza, la frontera entre política y economía, y la frontera entre lo público[20] y lo privado -por solo nombrar las más importantes-. Entonces, para lograr un socialismo feminista, poscolonial y ambientalista, es necesario redefinir cada uno de estos límites, borroneando las escisiones tradicionales y proponiendo combinaciones novedosas entre lo humano y lo natural, de una política-económica, y entre esferas supuestamente íntimas y supuestamente exteriores.

En tercer lugar -y puesto que es evidente que el logro de un socialismo feminista, poscolonial y ambientalista no es algo que pueda lograrse de la noche a la mañana, sino que, por el contrario, será, en todo caso, el producto de fuertes y continuadas oleadas de luchas-, es urgente unir las luchas de los diferentes grupos, cada uno con sus diferentes demandas particulares y focalizadas. Lo que urge es unir, especialmente, las luchas por la distribución -económica- y las luchas por el reconocimiento[21] -culturales-. En otras palabras, se trata de, unidos, salir a la conquista, tanto de nuestro derecho a la igualdad[22]-económica-, como de nuestro derecho a la diferencia -cultural-.

En cuarto lugar, todas estas críticas que se le pueden realizar al capitalismo, y todas las luchas que le sigan, deberán realizarse de un modo multiescalar. Esto es: no servirán las acciones aisladas, como tampoco servirán las acciones que sólo se queden en una escala, ya sea la local, la regional, la nacional o la global, sino que, antes bien, sólo tienen alguna posibilidad de éxito -aunque el éxito nunca está garantizado, y en eso consiste lo abierto del futuro humano-, las luchas que combinen dimensiones regionales y nacionales, locales y globales.

En definitiva, sólo logrando anudar estos cuatro ingredientes de la receta podremos elaborar un cóctel lo suficientemente explosivo para lograr la emancipación de nuestros cuerpos -su materialidad, su explotación, su falta de tiempo, su aislamiento, su falta de entrega mutua- respecto del capitalismo caníbal. Y cuando decimos

---

contemporáneas de la talla de Judith Butler o Seyla Benhabib, *Contenciones feministas*; de 2013, *Fortunas del feminismo*; y de 2017, nuevamente junto a Butler, *Un debate entre marxismo y feminismo*.

[20] Sobre la problemática de la esfera pública y la ampliación de sus límites, Fraser reflexionó especialmente en su contribución al libro colectivo *Transnacionalizando la esfera pública,* de 2014.

[21] El debate entre redistribución y reconocimiento fue tratado por la autora, sobre todo, en su libro del 2003, titulado *La imaginación radical: Entre redistribución y reconocimiento*, así como en su intercambio con el teórico contemporáneo Axel Honneth, también de 2003, titulado, precisamente, *¿Redistribución o reconocimiento? Un intercambio filosófico-político.*

[22] La problemática de la igualdad, indisociablemente atada al concepto de justicia, fue tratada por Fraser principalmente en su obra *Justicia interrumpida* de 1997.

emancipación, no debemos entender solamente libertad: la emancipación de los cuerpos requiere libertad más protecciones, libertad más seguridades, libertad más garantías, libertad más derechos. Esto es: protecciones tanto de la naturaleza, como de nuestras personas y su capacidad para dar y recibir cuidados.

Las resistencias corporales según Sennett

Esto en cuanto a la dominación de nuestros cuerpos en el presente, bajo el capitalismo. Pero volvamos por un momento para atrás en el tiempo, pues, ¿fue acaso fue el capitalismo el primer sistema en dominar nuestros cuerpos? Definitivamente no. En verdad, podríamos hipotetizar que toda civilización histórica humana implicó formas de dominación sobre nuestros cuerpos. Claro, algunas más y otras menos. Arrancando, entonces, desde los primeros momentos históricos sobre los cuales tenemos registro escrito, me gustaría, de la mano de Sennett, rescatar algunos de los hitos claves en las resistencias corporales que se le han opuesto a las distintas dominaciones civilizatorias a lo largo de la historia, porque quizás ellas puedan servirnos de modelo, o como mínimo de inspiración, de cara al futuro.

Antes de avanzar en ese recorrido, me gustaría dejar asentada mi hipótesis principal: no sólo que al dominio corporal se le puede contraponer una resistencia corporal, sino que, aún más, pareciera ser que en los momentos y en los lugares donde la dominación se imprimió sobre los cuerpos de manera más fuerte y profunda, fue donde surgieron, en los grupos más oprimidos material o simbólicamente, las resistencias más sistemáticas y/o ejemplares.

Algo parecido deja entrever Sennett. Según él, uno de los grandes temas de la civilización, al menos de la civilización occidental, consiste en que "una experiencia angustiada e infeliz de nuestros cuerpos nos hace más conscientes del mundo en que vivimos. [...] Nuestra civilización, desde sus orígenes, ha sufrido el desafío del cuerpo que sufre dolor; no hemos aceptado, simplemente, que el sufrimiento [sea] inevitable [e] invencible. [...] La perplejidad del dolor corporal dejó su huella. [...] La civilización occidental se ha negado a naturalizar el sufrimiento" (Sennett, 1997: 28).

Avanzando con mi hipótesis, me gustaría decir algo más: las cosmovisiones que negaban el sufrimiento del cuerpo humano han sido las ideologías dominantes de los distintos momentos y lugares históricos, mientras que resaltar los padecimientos a los que se ven sometidos los cuerpos -de algunos grupos más que otros- es la tarea de toda perspectiva crítica sobre estos asuntos. Nuevamente encuentro en Sennett algunas ideas similares. En sus palabras: "Las imágenes prototípicas del cuerpo que han dominado en nuestra historia [...] intentan expresar la integridad del cuerpo como un sistema, su unidad [o su] coherencia: estas son las palabras clave en el vocabulario del poder. Nuestra civilización ha combatido este lenguaje de dominación mediante una imagen

más sagrada del cuerpo [...] en la que el cuerpo aparece en guerra consigo mismo, como una fuente de sufrimiento e infelicidad. Quienes pueden reconocer esta disonancia e incoherencia en sí mismos comprenden, más que dominan, el mundo en que viven. [Así], diferencia, complejidad, extrañeza, permiten la resistencia a la dominación [y esto implica] una promesa moral particular" (p. 29).

Podemos decir, entonces, que si la posición social hegemónica es aquella que domina -por ejemplo, los cuerpos-, una posición socialmente crítica será aquella que, en vez de buscar dominar, busque comprender la dominación, su historia, sus lógicas -para luego intentar transformarla-.

El cuerpo y sus resistencias en la antigüedad

A continuación, entonces, vamos a ver de qué manera la experiencia corporal puede dar lugar a un conocimiento de carácter ético, remontándonos, en primer lugar, a la antigua Grecia. Como es bien sabido, en el siglo V a.C. y sus alrededores, en la geografía que hoy se conoce como la nación griega, se da una situación de muy diverso estatus entre los distintos tipos de personas que allí habitaban. Por un lado, estaban las personas libres y, por otro, los esclavos, pero además, por un lado, estaban los varones y, por otro, las mujeres.

Los varones, que eran los únicos que podían acceder al estatus de libertad en sentido pleno, eran los únicos que podían poseer el carácter tanto de ciudadanos como de propietarios; eran los únicos tipos de personas -estos varones adultos y poseedores de algún tipo de riqueza, así como de ciertas habilidades culturales-, los únicos que podían circular a gusto por el espacio público, que podían entrar en debates, y que podían elegir el futuro político de su ciudad.

Por el contrario, la situación de las mujeres era no sólo la de la inferioridad simbólica en la imagen que de ellas tenía la cultura general de la época, sino que además a sus cuerpos se los obligaba a mantenerse en penumbras, encerrados entre las cuatro paredes de sus hogares, como si dijéramos "anclados" en la intimidad del mundo doméstico. Lo cual, además, significaba que las mujeres no tenían muchas oportunidades de establecer relaciones entre sí, porque adentro de sus casas resultaban aisladas las unas de las otras.

Esta era la situación dominante la mayoría de los días del año y, sin embargo, encontramos en los documentos históricos que, en ciertas ocasiones muy específicas del calendario griego, las mujeres tenían la oportunidad de ejercer una resistencia corporal a esta dominación masculina. Me refiero a los rituales de las *Tesmoforias* y a las fiestas de Adonis. Veamos de qué manera en cada una de estas ocasiones anuales, las mujeres podían liberarse, aunque siempre parcialmente, de esta clasificación denigrante.

Durante las *Tesmoforias*, las mujeres iniciaban el ritual pasando varios días, aún dentro de sus hogares, en abstinencia sexual, es decir, negándose a mantener relaciones con sus maridos, lo cual ya implicaba un primer

paso de reapropiación de su propio cuerpo. Luego de esos días de abstinencia, las mujeres salían en masa de sus casas, y se juntaban en una suerte de cuevas subterráneas, que se habían cavado para la ocasión y que, no casualmente, lo habían sido en la parte trasera de aquel edificio en el cual los varones solían juntarse a debatir públicamente como ciudadanos, edificio en el cual la presencia de las mujeres estaba vedada: la colina de *Pnyx*.

Una vez que todas las mujeres llegaban a estas cavernas, se sumergían en ellas y pasaban algunas noches en silencio, ayuno, abstinencia sexual, oscuridad, frialdad, pasividad. Esta situación que, en principio, nos parece desagradable y que, de hecho, llevaba a las mujeres casi al borde de la muerte por la incomodidad y la inanición, sin embargo tenía el efecto de producir sobre sus cuerpos un estado de transformación, de tal modo que, al finalizar el período determinado por el ritual, emergían de nuevo a la luz, desde la penumbra de esas cuevas, como mujeres nuevas.

En palabras de Sennett, se convertían en cuerpos dignificados, y esto por varias razones. Por un lado, porque las *Tesmoforias* permitían una ocasión para que las mujeres se relacionaran entre sí independientemente de la mediación de varones. En segundo lugar, porque las oficiantes del ritual eran escogidas siempre entre las propias mujeres, que eran las únicas habilitadas para participar del mismo, lo cual implicaba la oportunidad de subir inmediatamente, aunque momentáneamente, de estatus. Tercero, porque, de alguna manera, el ritual sucedía en las inmediaciones -casi en el mismo lugar-, en donde los varones afirmaban su poder soberano, por lo cual, podemos hipotetizar, había algo de la espacialidad que ahí también estaba jugando. Y, finalmente, porque la experiencia de frío y de hambre implicaba que los cuerpos de esas mujeres ya no eran considerados débiles e inferiores, como sucedía en el exterior, sino fuertes: tan fuertes que podían guardar esta autodisciplina impuesta por ellas mismas.

En segundo término, para comprender las llamadas Fiestas de Adonis es necesario recordar a dos figuras importantes dentro del panteón de dioses griegos: Hércules y el propio Adonis. Si bien las dos figuras representaban a varones poderosos, mientras que la forma en que Hércules se relacionaba con las mujeres era simplemente con el objetivo de saciar su propio apetito sexual, Adonis, en cambio -y siempre según la mitología-, se relacionaba con las mujeres de tal forma que sabía proporcionarles placer también a ellas.

Las Fiestas de Adonis se celebraban para conmemorar la muerte de esta última figura, pero se trataba de una celebración fúnebre solamente en nombre, porque la descripción de lo que sucedía cada año en esa fecha distaba mucho de un ambiente de luto. Bien por el contrario, las mujeres subían a los tejados de sus casas -lugar que el resto del año quedaba inutilizado-, y, así, elevándose por encima del espacio doméstico que normalmente las reprimía, celebraban colectivamente todos los deseos que en su vida cotidiana quedaban insatisfechos. ¿Lo que sucedía en esos tejados?: música, baile, inciensos con aromas afrodisíacos y chistes con

segundo sentido. Las mujeres se quedaban despiertas toda la noche, enfiestadas entre ellas, liberadas corporalmente.

Lo que queda claro, en cualquier caso, del examen de estas dos celebraciones, y como lo resalta Sennett, es que las celebraciones tienen siempre un efecto sanador sobre los cuerpos dominados. En efecto, los rituales y las fiestas son algunos de los modos en que los oprimidos pueden responder al desprecio, la humillación o la denigración, de la que normalmente son víctimas, con el efecto inmediato de volver más soportable esa situación estructural de dominación. En los rituales y las fiestas, los cuerpos normalmente tenidos por pasivos se vuelven verdaderos sujetos activos (Sennett, 1997: 74-86).

Trasladémonos ahora a la Roma de los siglos I y II d.C., para ver cómo allí también había una distinción social entre grupos dominantes y grupos dominados. En este caso, sin embargo, nos va a interesar especialmente una distinción no entre géneros sino de tipo religioso. Por ese entonces, Roma todavía era devota de la religión politeísta heredada de la antigua Grecia, es decir, el culto oficial de Roma era aún el de la multiplicidad de dioses, algunos de los cuales recién mencionamos. Sin embargo, hacía algunos años había aparecido en el mapa la religión monoteísta cristiana y, durante esta época, se habían estado formando las primeras comunidades de cristianos primitivos, los cuales, en este contexto, serán considerados parias en tanto miembros de una fe minoritaria, a la que además abrazaban con una pasión muy fuerte, y a la que no querían soltar independientemente de cuáles fueron los resultados socialmente negativos a los que eso los condujera.

En efecto, durante estos tiempos a los cristianos primitivos se les impedía prácticamente salir de sus casas: una vez más la esfera pública estaba dominada por los dominantes. Sin embargo, estos grupos dominados lograron encontrarle la vuelta a ese encierro doméstico. Actuando en secreto y al abrigo de sus hogares, se forjaban pequeñas células fortalecidas en torno al significativo y simbólico hecho de compartir una mesa. ¿Pero qué tipo de mesa, y de qué tipo de reunión se trataba?

Las reuniones sociales típicas de la antigua Grecia y de la antigua Roma tenían una forma muy definida, que ponía claramente de relieve a ganadores y perdedores. Se trataba de reuniones a las que sólo podía acudir quien había recibido una invitación oficial; los invitados eran dispuestos en la mesa de tal forma que la cabecera estaba reservada a la persona más poderosa del evento; luego, en escala descendente, se iban ubicando de mayor a menor importancia al resto de los invitados; y, finalmente, la palabra estaba reservada, también, a las voces más poderosas.

En exacto contraste con todo esto, las reuniones de los cristianos primitivos tenían las siguientes características: toda persona era bienvenida a dichas reuniones, con el solo requisito de compartir la fe, o de traer alguna noticia sobre los cristianos de otras latitudes; los lugares a la mesa estaban distribuidos no de acuerdo al poder

poseído, sino al nivel de devoción y fe de cada participante; y todos los presentes podían hablar con el mismo derecho.

Tan extraordinarias eran las características de estas reuniones, que se necesitaron ciertos conceptos nuevos y especiales para referir a ellas. Por un lado, los propios cristianos primitivos comenzaron a nombrarse con la palabra griega *ekklesia*, que significaba "cuerpo político", en lo que podemos ver que estos grupos oprimidos no eran del todo inconscientes respecto de las disputas de poder y de las relaciones de fuerza que estaban empezando a modificar con su accionar y su organización. Segundo, se utilizaba otro término griego como es el de *koinonía*, que se traduce básicamente por "comunidad", con todas las resonancias emotivas, afectivas y pasionales que tal vocablo trae aparejadas. Y tercero, estos cristianos primitivos también empezaron a referir a sí mismos con el concepto griego de *ágape*, el cual tiene la connotación de "amor".

Entonces, esta comunidad de culto, de amor, y de carácter político, se construyó al calor de un tipo de hospitalidad centrado en el compartir aquella que quizás sea la actividad más importante para todo cuerpo vivo: la comida. Hecho que, por cierto, traía además las reminiscencias de estar volviendo a vivir la "Última Cena" de quienes ellos consideraban su Dios: Cristo. En estas reuniones agápicas de los primeros cristianos, entonces, y como Sennett mismo pone de relieve, un grupo particular de seres humanos que se hallan en situación social de debilidad, intentan controlar sus propios cuerpos para oponerse, de algún modo, a los que son más fuertes (pp. 147-149).

El cuerpo y sus resistencias en el medioevo

Estos elementos primitivos del cristianismo original se siguieron desarrollando a lo largo del tiempo y de los siglos de tal modo que, ahora, los invito a mudarnos a la París de los siglos XII y XIII, en el seno de la Alta Edad Media. Con el crecimiento del cristianismo, efectivamente, se dieron dos desarrollos que me interesa puntualizar especialmente en este caso: el primero atado al concepto de comunidad recién mencionado, y el segundo atado a la idea de los cuidados.

En cuanto a lo primero, y montándose sobre esa desesperada necesidad de comunidad que habían experimentado los cristianos primitivos en el seno de una sociedad que los rechazaba, fue cobrando forma una nueva concepción del cuerpo para esta religión. Siguiendo la imagen mítica del cuerpo de Cristo sacrificado en la cruz, se desplegó una noción de cuerpo sufriente que permitía, no sólo unir a los diversos creyentes en esa imagen entre sí, sino -lo que me interesa bastante más-, a unir a cualquier ser humano con cualquier otro y, muy especialmente, a generar sentimientos de empatía con el cuerpo de todas las criaturas sufrientes.

Así, surgieron en esta época toda una serie de sub-movimientos religiosos fundados sobre la idea de la imitación de la vida y las actitudes de Cristo -de lo que él habría vivido y de lo que él habría enseñado-, y que permitían anudar el sufrimiento divino con el sufrimiento humano no sólo de los propios, sino también de los prójimos y de los ajenos. Pues así como el dios de esta religión habría actuado ejemplarmente de manera compasiva, así también todos quienes quisieran seguirlo deberían también actuar de manera compasiva hacia los sufrientes de este mundo actual. Esta idea de cuerpo sufriente, entonces, fue la base de una nueva concepción de comunidad, que se oponía a la definición corriente de tal palabra.

Normalmente, cuando se habla de comunidad, se refiere a la cercanía entre los que ya son cercanos, valga la redundancia: a la semejanza de los semejantes, a la intimidad de los íntimos, a lo que une a los que ya están unidos. En este caso, en cambio, se trataba de una comunidad abierta hacia -en principio- toda la humanidad y, especialmente, hacia quienes, dentro de ella, necesitaran de esa cercanía con mayor intensidad. De este modo, de la mano de unos movimientos de tinte propiamente religioso, surgieron en los siglos XII y XIII toda una serie de comunidades bien palpables, destinadas a hacerse cargo de esos cuerpos sufrientes: casas de misericordia, hospitales o conventos, abiertos a recibir a viajeros, indigentes, niños abandonados, enfermos, y personas con trastornos psíquicos. Este tipo de espacialidades, finalmente, comenzaron a establecerse como modelos de conducta frente a los cuales se comparaba y se señalaba críticamente el comportamiento en otras esferas de la sociedad medieval, muy especialmente el carácter competitivo y egoísta de los mercados callejeros y portuarios.

Pero había adelantado la existencia de otro desarrollo paralelo a este sobre la comunidad, centrado en el concepto de los cuidados. Incluso oponiéndose a la teología oficial de aquella época, y a sus conocidas jerarquías eclesiásticas, los movimientos inspirados por la imitación de Cristo comenzaron a desarrollar un culto muy especial por el "corazón" de su Salvador, el corazón de Cristo y su "sangre". Esto tuvo varias consecuencias. Por un lado, dado que se consideraba que el corazón tenía que ver con el amor y la compasión, este tipo de sentimientos se vieron especialmente incentivados.

En segundo lugar, dado que sentimientos como el amor y la compasión eran considerados "naturalmente femeninos", se produjo una parcial difuminación del sexo inicialmente masculino de Cristo, de tal modo que se llegó al punto de feminizarlo, tanto a él como a "su padre", el mismísimo Dios supremo, empezando por primera vez a considerárselos, a ambas figuras, como mujeres, y, especialmente, como madres. En tercer lugar, y como corolario de este proceso, cobró cada vez más importancia el culto a María, la madre de Cristo, y con ello cobró también creciente relevancia el culto a los valores de la protección y de los cuidados, asociados corrientemente a las figuras maternales y al rol de la maternidad.

Un detalle especialmente interesante de esto fue que la compasión pasó de ser pensada solamente en términos de caridad genérica a la humanidad, a ser pensada en términos de nutrición, inspirados en el acto de dar de mamar, y puesto que las mamas nutricias se ubican, en el cuerpo humano, exactamente al lado del corazón. En último término, el culto mariano ayudó a aumentar la dignidad de los cuerpos femeninos, que por esa época seguían estando subsumidos a los cuerpos masculinos, y esto pudo observarse en el florecimiento, en los siglos XII y XIII, de gran número de conventos dirigidos por mujeres, abadesas que pudieron lograr una gran educación, la cual normalmente les estaba vedada.

En definitiva, lo que está claro en ambos casos de resistencia histórica -el de la comunidad y el de los cuidados-, es que, como diría por la misma época la secta franciscana dentro del cristianismo, al preocuparnos por los sufrimientos de otros no sólo estamos reproduciendo el modelo ejemplar divino, y volviendo a vivir nuestros sentimientos hacia esa figura divina, sino que además -y lo que me importa particularmente-, el cuerpo de cada uno puede convertirse en la medida ética para juzgar a la sociedad de su tiempo: cuanto más nos duelen sus reglas y sus privilegios, más claro está para nuestros cuerpos que esas reglas y esos privilegios son injustos[23].

Como si esto fuera poco, en la Alta Edad Media parisina, hubo una conjunción entre estos desarrollos religiosos y ciertos desarrollos científico-técnicos. En efecto, en el siglo XIV y en el marco del constante avance de la medicina, un cirujano descubrió, mediante una serie de experimentos quirúrgicos, que este concepto cada vez más arraigado de la compasión humana tenía fundamentos empíricos dentro del propio organismo. El descubrimiento había sido el siguiente: al abrir un cuerpo humano a la mitad, los órganos envían sus fluidos y su calor a las distintas partes del cuerpo y, especialmente, a aquellos órganos que más afectados están, ya sea por el corte mismo o por alguna enfermedad previa. Esto tiene dos implicancias: por un lado, que los fluidos y el calor actúan cruzando las murallas corporales formadas por los tejidos que separan a los diferentes órganos, lo cual pudo retraducirse en términos de que, frente a la generosidad humana, pueden también atravesarse las murallas sociales que dividen a diferentes grupos de personas.

En segundo lugar, dado que los órganos acuden en ayuda de las partes enfermas del cuerpo con miras a su más pronta recuperación, esto también pudo retraducirse en términos sociales, bajo la idea de que cuando el organismo social está en crisis, es cuando más oportunidades surgen, y más motivaciones hay, para que los más privilegiados acudan en socorro de los más necesitados. Así, conceptos como los de comunidad y protección, en origen de tinte religioso, podían explicarse, incluso, de manera material, física, corporal, orgánica, médica, científica, técnica. Así como durante una operación los órganos del cuerpo actúan compensando la debilidad los unos de los otros, así también las sociedades deberían compensar los sufrimientos humanos. Y, una vez más en la historia, el sufrimiento corporal se ubica en la base del despertar moral.

[23] He profundizado en la dimensión ética de la cosmovisión medieval en el ensayo *La belleza de devenir otro*, de 2020.

Pero el tiempo pasó y los que antes eran cuerpos dominados fueron, lentamente y con el paso de los años, convirtiéndose en los cuerpos dominantes. Efectivamente, y desde que en el Imperio Romano se impuso al cristianismo como la religión oficial de Estado, esta forma de gobierno temporal y celestial al mismo tiempo, fue expandiéndose por los distintos territorios conocidos, hasta influenciar las contiendas religiosas de la mayor parte del globo -por lo pronto de Europa y, luego, más adelante, con la llamada "conquista de América", incluso también en la periferia de las metrópolis. Justamente, poco después de la conquista de América, si nos trasladamos al siglo XVI y a la ciudad de Venecia -en lo que hoy es Italia-, podemos ver cómo esa inversión de los roles generó un vacío en el papel de los cuerpos dominados, que rápidamente fue llenado a la fuerza por un nuevo grupo: en ese lugar de la subordinación fueron puestos ahora los creyentes judíos.

El gueto judío de Venecia fue, aunque no el único, sí uno de los más importantes de su época -ya que en realidad había numerosos de ellos extendidos a lo largo del territorio europeo e incluso también, más adelante, en los bordes con el continente asiático y en la zona que hoy conocemos como Medio Oriente-. Pero concentrándonos y tomando como síntoma -y modelo ejemplar- de estas dinámicas de fuerzas al gueto judío de Venecia, podemos ver de qué manera se daban ahí nuevos tipos de resistencias corporales. Como sabemos, la historia del pueblo judío desde siempre ha sido la historia de la persecución, segregación y dominación de sus miembros, pero con la conformación sistemática de los guetos, en esta transición entre el Medioevo, el Renacimiento y los albores de la Modernidad, se genera una nueva dinámica espacial para esos cuerpos que tiene que ver con su enclaustramiento en espacios urbanos segregados y vigilados.

Pero como toda segregación espacial, la del gueto judío de Venecia es también la historia de cómo ese encerramiento provocó hacia su interior una fuerte vida comunitaria, pues al interior de esos guetos amurallados emergió una fuerte política de autodeterminación grupal. Efectivamente, aunque el gueto judío de Venecia estaba fuertemente patrullado desde el lado de afuera -pues en el lado exterior de sus muros, las autoridades policíacas de la ciudad tenían la orden de de vigilar toda actividad y todo ingreso y egreso al gueto-, el interior del gueto no lo estaba del mismo modo. Puesto que no habían ubicado autoridades policíacas dentro de los muros, lo que pasara en su interior era cuestión de los propios judíos. Así, aún cuando en la oscuridad de la noche se encontraran rodeados todo alrededor de su zona habitacional por patrullas ubicadas en los barcos -pues al gueto, para hacerlo más segregado todavía, lo habían ubicado en una isla rodeada de agua-, en el interior, lejos de dormir, los fieles judíos construían como sujetos activos su propia historia.

En efecto, durante esas largas horas de la noche, el gueto veneciano pasaba de ser un espacio maldito a un lugar sagrado. Aunque allí dentro convivían judíos de todos los orígenes posibles -algunos llegados directamente desde la antigua Israel/Palestina, otros que habían pasado largos siglos en territorio romano desde que habían sido llevados allí como esclavos luego de la destrucción por parte del Imperio Romano del

templo de Israel, y otros que habían pasado periodos intermedios en diversos territorios de África del Norte, o incluso en algunos otros territorios limítrofes a Italia de la zona europea mediterránea-, todos ellos se organizaron para actuar de manera cooperativa, en lugar de confrontativa o competitiva.

Por ejemplo, en la búsqueda de la protección de sus propios intereses, generalmente vituperados, fueron creando formas de representación colectiva mediante las cuales entrar en diálogos y negociaciones con las autoridades externas durante el día -día laboral en el que solo se les permitía ejercer como mercaderes, profesión fuertemente denigrada simbólicamente, pues en casi todos lados se les prohibía entrar en contacto con la tierra, considerada santa, para no "contaminarla"-. Esas juntas representativas eran organizaciones fraternales que, aunque se reunían en sus propias sinagogas interiores al gueto, se ocupaban, también, de los asuntos prácticos de la vida cotidiana económica y cultural de una ciudad tan central en esta época renacentista -e iniciática para el capitalismo- como lo era Venecia.

Pero además -y más importante aún para la temática de los cuerpos que venimos rastreando-, el comercio especiero de la época, expandido enormemente a partir del llamado "descubrimiento de América", produjo una verdadera revolución en las costumbres de los cuerpos judíos segregados. Específicamente, la llegada y el fácil acceso del café de las zonas de Centroamérica permitía a estas personas, lejos de utilizar la noche para simplemente dormir, tomar esta novedosa infusión para poder permanecer despiertos durante toda la noche, convirtiendo esas horas patrulladas en importantes momentos tanto de oración colectiva como de estudio profundo. Pues aún a pesar del desprecio que sufrían los judíos, el resto de la sociedad de su época -y no sólo de su época-, no podían sino evitar reconocer que eran casi siempre miembros de este grupo religioso las personas más eruditas de sus distintas ciudades: eran judíos la mayoría, por ejemplo, de los médicos. En este caso, entonces, también podemos ver cómo la separación espacial del exterior de alguna manera protegía a sus miembros, produciendo una comunidad oprimida, de tal modo que la opresión daba lugar a una necesaria, reflexiva, y crítica introspección e intelectualidad (pp. 234, 252, 263).

El cuerpo y sus resistencias en la modernidad

Pero avancemos un poco más a fondo en la Modernidad hasta llegar al siglo XVIII, de vuelta en París. Tanto en los años anteriores como en los posteriores a la Revolución Francesa, vemos cómo el cuerpo de los sectores populares fue un nuevo espacio de opresión, pero también de resistencias. La situación por aquella época era tal que el salario de las clases trabajadoras apenas les alcanzaba para comer, al punto de que sólo unos céntimos les sobraban -y sólo en el caso de que pudiesen planificar de manera muy incisiva qué hacer con esos céntimos- para comprar otras cosas que no fueran comida, como ropa, combustible y otros artículos de uso esencial. En

este marco, un mínimo aumento del valor del pan -alimento básico de los obreros franceses- generaba tales complicaciones a la reproducción misma de su existencia material que, la mayoría de las veces, acababan en motines.

Así, por ejemplo, justo antes de la Revolución, sucedió lo que se conoció como la Guerra de la Harina, en donde la hambrienta masa de trabajadores populares pedían que el precio del pan estuviera acorde con su poder adquisitivo -bajísimo-, y no con el precio del mercado, que lo llevaba a variar de maneras que les impedían poner una mísera hogaza sobre su mesa familiar. Aún más importante, en el mismo año de la Revolución Francesa comenzó quizás el más importante de estos motines. Las protestas y los levantamientos por el aumento repentino -e impagable- en el precio del pan llevó a que grupos de los distritos obreros en las afueras de París comenzaran a juntarse a protestar en los almacenes de alimentos, a negarse a pagar los precios de venta -irrisorios- del día, y a preocuparse colectivamente por la escasez en el suministro de los granos -que era lo que llevaba al aumento de los precios-.

La primera en quejarse había sido una mujer, luego otras mujeres se le sumaron y fueron ellas las que empezaron a incitar al resto de la multitud a que las siguieran, ocupando las calles, tomando el espacio público, visibilizando su demanda, y llevándola -a pie y todos juntos- hasta el centro de París. Eran mujeres, claro, porque eran ellas las que solían ocuparse, en cada familia, de administrar los sueldos cobrados tanto como de hacer las compras y de cocinar. Las multitudes amotinadas, cada vez más grandes, obligaron a los sacristanes de sus barrios a hacer sonar las campanas de las iglesias, para que toda la población supiera que se encontraban en estado de emergencia, y para invitar a todos los cuerpos que aún no lo habían hecho a sumarse al levantamiento.

También el boca en boca fue haciendo crecer a esa masa amotinada. De los barrios periféricos la multitud se fue acercando al ayuntamiento del centro, armada con picas y palos, de a miles, pero el ayuntamiento, casual y desgraciadamente, se encontraba vacío. Así, y a medida que avanzaba la tarde, el motín, liderado por mujeres y seguido por sus varones, atravesó el centro por sus calles principales, exhibiendo sus cuerpos en modo de protesta. Esto se conoció como la Marcha de las Mujeres sobre Versalles, pues allí se dirigieron en última instancia: al asiento de las autoridades principales de Francia. Esta marcha femenina no era sorprendente, sino que se inscribía en una larga tradición de participación callejera femenina en la protesta popular, que entraba especialmente en auge durante las crisis de subsistencia: es decir, eran los cuerpos con hambre los cuerpos que salían a la calle.

La multitud llegó a Versalles al atardecer y, mientras el sol se ponía, se comenzó a inquirir desde fuera a las autoridades. Notablemente, no por ser personas analfabetas no tenían perfectamente claro que los responsables de la escasez y del aumento de los precios eran las autoridades y no los panaderos, meros

intermediarios y trabajadores como ellos. Frente a los oídos sordos de Versalles, las masas acamparon en sus alrededores, aguantando no sólo el hambre, sino haciendo frente a los guardias del palacio. Las puertas seguían cerradas y la muchedumbre seguía creciendo. Al final, a la tarde del día siguiente, frente a una multitud que gritaba cada vez más fuerte y que había decidido emprender el retorno para tomar París, salieron el rey y la reina al balcón, rey y reina a los que se les pidió bajar y a los que escoltaron, de manera triunfal, de vuelta hacia el centro de la ciudad.

Allí, las proletarias y los proletarios les mostraron a los reyes, para que vieran con sus propios ojos, las alacenas vacías y los barriles llenos de harina podrida, barriles que luego arrojaron al río Sena. El resultado del motín fue doble: por un lado, se logró que las autoridades fijaran el precio del pan en un número accesible; por otro, se logró que las autoridades dieran su palabra para garantizar el abastecimiento de trigo a la ciudad, sacándolo de sus propios graneros reales, con la harina de la mejor calidad. Queda clarísimo, una vez más, cómo son los cuerpos más oprimidos, los cuerpos del pueblo, los cuerpos con la panza vacía, los que mayores resistencias oponen y los que, así, sientan las bases, incluso, de las revoluciones (Sennett, 1997: 298-300).

Así también, en el marco de la Revolución Francesa y una vez producida ella, con todos sus efectos conocidos, podemos ver no sólo cómo el cuerpo de las mujeres obreras tuvo un lugar preponderante en la resistencia al régimen caduco, sino también cómo el cuerpo de la mujer, en general y en sentido abstracto y genérico, fue fuente de inspiración para algunos de los valores más importantes defendidos por la propia Revolución. Efectivamente, la Revolución, una vez acaecida, tenía que inventar una figura para adosarle a su concepto nuevo del ciudadano.

Idealmente o en principio, podría esperarse que el ciudadano, justamente "el" ciudadano, sería un varón, dado que en la época circulaban -ya y todavía- variados prejuicios sobre la supuesta irracionalidad de las mujeres, en oposición a la supuesta racionalidad de los varones. Sin embargo, de entre todos los emblemas posibles para asociar al nuevo concepto de ciudadano democrático, el que más fuerza tuvo, porque era el que mayor atracción generaba en la ciudadanía, era el emblema de una mujer. Esa figura ideal llevaba el nombre de Marianne: se trata de una imagen que aparecía por todos lados, en los periódicos, en las monedas, en las estatuas. Ella estimulaba tanto la imaginación popular como los ideales filosóficos de los ideólogos de la Revolución. Y esto porque, al parecer, el hecho de que ella fuera una mujer, permitía otorgar un significado colectivo al movimiento social, político, cultural que se estaba desplegando.

¿Por qué? Por varias razones que atañen a la cuestión de la corporalidad. En primer lugar, la imagen de Marianne solía aparecer retratada como una mujer con el pecho descubierto: unos pechos firmes, puntiagudos, amplios y generosos, dando la idea de que la República se abría, se mostraba a todos los republicanos. No se trataba de una imagen erótica o sensual, sino, más bien, de una imagen maternal: los pechos de Marianne no

estaban parados por una cuestión de lascivia, sino porque -imaginaban los franceses-, se encontraban llenos de leche. Así, este emblema de la ciudadanía daba la imagen de la nutrición y de la protección.

Y también de la democracia: entre los dos pechos de Marianne se encontraba una medalla con forma de balanza que la mujer llevaba atada al cuello: esa balanza representaba la idea de que la nutrición revolucionaria era para todos por igual, sin distinciones. Esa parte del cuerpo que es el pecho femenino era entonces elevado a zona virtuosa y valorada. Así también, la imagen de la Marianne maternal venía a reemplazar al emblema del régimen anterior, de un cuidado de tipo paternal, vinculado a las imágenes del Rey. Mientras que ese tipo anterior de cuidado, a la par que protección, imponía obediencia a sus súbditos, el nuevo tipo de protección nutricia era de carácter más horizontal.

Esta sensación de bondad y cuidado era muy necesaria, especialmente, en un contexto en el cual, en el marco de una contienda revolucionaria, a los ciudadanos se los enviaba a morir en guerras con el exterior o, por lo menos, a luchar en guerras intestinas desarrolladas entre las distintas facciones de la contienda. La imagen de la mujer-madre, entonces, venía a compensar la violencia y el desamparo al que quedaban no sólo los varones adultos, sino también camadas y camadas de niños huérfanos y abandonados porque sus padres habían muerto en combate. En esta época, en la cual los orfanatos y conventos ocupados del cuidado de los niños crecieron a un ritmo aceleradísimo, fue esta imagen de la mujer-madre la que vino a representar al Estado democrático.

Así, a todos los niños que quedaron huérfanos se los rebautizó como “hijos de la patria”, y fueron considerados como valiosísimos recursos para el futuro cercano: esos niños y niñas de la patria se convertirían el día de mañana en nuevos soldados y nuevas madres. Del mismo modo, las nodrizas y otras mujeres al cargo de los niños abandonados también fueron elevadas de rango: pasaron a ser conocidas como “las ciudadanas preciosas”.

Finalmente, los pechos amamantadores de Marianne sugerían la idea de fraternidad. La fraternidad era más palpable en la visión de ese cuerpo que se entrega a otros cuerpos, y a todos ellos por igual, que al concepto abstracto de fraternidad. Así, por la época, se hablaba de la “leche incorruptible de la revolución”, leche encargada de darle vida al pueblo que besa -o chupa- su origen. En definitiva, el acto de amamantar se convirtió en el ideario revolucionario; en la imagen de una estimulación mutua, así como entre la madre y el hijo, entre el gobierno democrático y el pueblo, pero también de los ciudadanos entre sí (pp. 305; 308; 311-312).

Las resistencias corporales en la actualidad

Luego de haber visto una serie de hitos históricos en los que pudo apreciarse de manera material y palpable una serie de resistencias corporales llevadas adelante por parte de los grupos más dominados de cada tiempo y

lugar, podemos trazar una serie de reflexiones finales en las que no sólo comparemos los aportes que significan los estudios realizados por pensadores críticos contemporáneos -del Norte tanto como del Sur, como veremos a continuación-, sino también retomar la pregunta del principio: ¿cómo resistir a la dominación corporal en la modernidad capitalista avanzada de nuestros días?

Sennett mismo nos da una primera aproximación. Como él muestra, el pensamiento moderno contiene ya la idea de que las injusticias materiales -por ejemplo, económicas- que impactan impidiendo el libre despliegue de los cuerpos, generan situaciones indignas que, de algún modo, es necesario corregir. En efecto, la soltura, la comodidad, la facilidad y la libertad de movimiento, tanto en las relaciones interpersonales como en sociedad, son tenidas en alta estima por este tipo de pensamiento, pues se consideran los requisitos más importantes para poder llevar adelante una acción individual exitosa. Sin embargo, contra la idea de la libertad corporal, "la resistencia es una experiencia fundamental y necesaria para el cuerpo humano: gracias a la sensación de resistencia, el cuerpo se ve impulsado a tomar nota del mundo en que vive" (Sennett, 1997: 331).

Esta fuerte afirmación implica trazar un vínculo entre resistencia, conexión y movimiento. ¿Qué lugar ocupan nociones como la de "nosotros" y "los otros" en este triángulo conceptual? En palabras de Sennett: "el cuerpo individual puede recuperar una vida capaz de percibir por los sentidos, si experimenta el desplazamiento y la dificultad [...]; una cultura viva trata la resistencia como experiencia positiva" (p. 345). Lo cual quiere decir: los mandatos de las sociedades contemporáneas "conexionistas"[24], de "conectarnos" constantemente entre nosotros -y de manera principal por vías virtuales en detrimento de las vías de carne y hueso-, es un mandato que no hace más que retraducir con palabras del hoy esos -ya viejos- ideales modernos occidentales: una proclama de libre movimiento para cada persona por sí misma, en detrimento de un uso crítico de las dificultades materiales potencialmente convertibles en resistencias corporales.

Tal postura crítica sólo puede llevarse a cabo sobre la base de una toma de conciencia anterior acerca de que la enorme mayoría de los cuerpos individuales -y muy especialmente en la modernidad capitalista[25]- se ven entre leve y fuertemente impedidos para moverse de modo rápido y libre -sea por cuestiones de clase, de género, raciales/étnico/nacionales/lingüístico/religiosos, etarias, de salud, etc-[26]. Si la libertad es de unos pocos, quizás

[24] Son otros dos pensadores contemporáneos, Luc Boltanski y Éve Chiappello (2002), quienes en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo* afirman que las del capitalismo tardío son sociedades "conexionistas", en alusión a realidades actuales tan omnipresentes como la de los últimos avances en los medios de transporte y sobre todo en los medios de comunicación: *internet, chats, wifi,* redes sociales, *online shopping*, plataformas, *bitcoin, fintech, dating apps* y un largo etcétera.

[25] Más allá de sus estudios históricamente informados, Sennett ha dedicado especial atención a diagnosticar la situación social general bajo la modernidad y el capitalismo, en sus libros *Narcisismo y cultura moderna*, de 1980; *Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, de 1998; y *La cultura del nuevo capitalismo*, de 2007.

[26] Sennett se ha preocupado especialmente por el problema del respeto y la dignidad (2003), en el marco de los distintos tipos de desigualdad existentes: la desigualdad económica (y Cobb, 1972), la desigualdad cultural (2016), o la desigualdad de poder (1982).

a los demás les/nos queda la resistencia: una resistencia colectiva, esto es, como hemos venido viendo: la fraternidad, la protección, el cuidado mutuo.

Todo esto cobra especial relevancia en el marco urbano[27]. Los espacios de la ciudad cobran forma, precisamente, a partir de los modos en que las personas experimentamos nuestro cuerpo. No podemos, por ejemplo, sostener abstractamente el ideal de una ciudad multicultural -esto es, abierta a la diferencia-, si no se acompaña con un interés real por la situación material de los demás que allí habitan. Y, como dice Sennett, para comenzar a percibir el cuerpo de los otros, es preciso, primero, cambiar la forma en que percibimos nuestros propios cuerpos. Pues "no experimentaremos la diferencia de los demás mientras no reconozcamos las insuficiencias corporales que existen en nosotros mismos. La compasión cívica procede de esa conciencia física de nuestras carencias, y no de la mera buena voluntad y la rectitud política" (p. 394).

Lo que esto quiere decir es que debemos comenzar a prestar atención a lo que también a nosotros nos falta -a los que no pertenecemos, necesariamente, a los sectores más desfavorecidos-. Pero para esto es requisito llevar adelante -y promover que otros también lo hagan-, lo que el autor denomina "experiencias significativas de autodesplazamiento": si nos quedamos siempre en un mismo lugar -en una misma institución, en un mismo barrio, en un mismo grupo-, las diferencias sociales no sólo no se achicarán, por más buenos deseos que alberguemos, sino que, por el contrario, se ampliarán constantemente. En otras palabras, si no salimos de nosotros mismos, el interés auténtico por el otro se irá apagando gradualmente. Sin una "percepción alterada de nosotros mismos", nada nos impulsará a tener realmente en la mira a los demás: sólo hablaremos del otro, pero no experimentaremos al otro. Y eso es lo que urge, en tiempos en que las brechas sociales se agrandan día a día bajo el neoliberalismo (pp. 396; 398-399)[28].

Más acá de esas reflexiones conceptuales, Fraser nos trae un ejemplo concreto, histórico, de resistencias corporales al sistema capitalista y neoliberal. Analizando el caso de las luchas en el ámbito de las políticas de las necesidades, y especialmente en lo tocante al maltrato de las mujeres-esposas, encuentra en la lucha por esas demandas específicas de finales del siglo XX en Estados Unidos una verdadera contratendencia a las tendencias dominantes de las políticas de la identidad que, paradójicamente, despolitizan los asuntos en disputa.

Como ella muestra, hasta hace unas décadas ni siquiera existía un término para referir al "maltrato a las esposas" [*wife battery*]. Cuando se hablaba públicamente del fenómeno, se decía "golpear a las mujeres" [*woman beating*] y, de hecho, no pocas de las veces que se usaba la expresión se lo hacía de manera liviana o incluso

[27] La cuestión urbana y la vida en la ciudad ha sido probablemente el tema sobre el que Sennett más ha escrito. Así, tenemos, además de *Carne y piedra*, de 1994, sus libros: *Identidad personal y vida urbana*, de 1970; *El diseño y la vida social de las ciudades*, de 1991; y *Una ética para la ciudad*, de 2018.

[28] La propuesta de Sennett frente a una realidad social desigual y creciente atomizada tiene que ver, por un lado, con la recuperación de los espacios públicos colectivos (2002), y, por otro, con el fortalecimiento de todas las actividades colectivas de cooperación (2012).

jocosa. Así, la clasificación del fenómeno la ubicaba "simplemente" dentro del ámbito doméstico, privado, es decir, como un tema ajeno a los "verdaderos" asuntos políticos de relevancia social generalizada y pública.

Pero entonces, grupos de activistas feministas re-nombraron la práctica del golpeo a las mujeres, re-traduciendo creativamente un término de origen jurídico -tomado del derecho penal-, e imaginando, así, un nuevo tipo de discurso público que incluyera estas cuestiones, que sucedían al interior de los hogares, pero que, obviamente, tenían explicaciones, causas y consecuencias que trascendían esas cuatro paredes. Estos grupos argumentaban que el maltrato no era un problema personal, sino un problema político: su etiología no estaba en cuestiones emocionales individuales de tal varón y/o tal mujer, sino en el modo en que en esos individuos se reflejaban problemas sociales estructurales -principalmente, el sistema de dominación masculina y subordinación femenina históricamente reinante en la sociedad humana desde larguísima data-.

Lo que estos activistas hicieron, entonces, es aquello que mencionamos al comienzo de este ensayo: un cuestionamiento de los límites y las fronteras discursivos, pero también prácticos, impuestos por el modo "normal" de entender las cosas. En otras palabras, lo que hicieron fue re-politizar un espacio que se encontraba des-politizado. Y no sólo re-interpretaron las experiencias del maltrato nombrándolas de un modo diferente, sino que, además, avanzaron, junto a este re-nombramiento, una serie de propuestas relativas a las necesidades, vinculadas al fenómeno, que necesitaban de respuesta.

Así, construyeron una cadena de necesidades interrelacionadas y mutuamente condicionadas en las cuales la dominación femenina se conectaba con los bajos recursos, la discriminación racial, la falta de acceso a la educación, el rol sospechoso de las autoridades policiales, los salarios por debajo de los de los varones, el sobretrabajo -productivo y reproductivo-, la crisis en el sector inmobiliario, la cosmovisión tradicional de muchos trabajadores sociales, etc.

Aún más: al crear un nuevo tipo de discurso, estos grupos generaron también nuevos públicos que pudiesen atender a ellos, así como nuevos espacios e instituciones en los cuales fomentar esta nueva forma de entender las cosas. En efecto, la idea era dirigirse a las mujeres maltratadas no ya como víctimas individualizadas, sino como activistas feministas en potencia, y ya de entrada como miembros de una colectividad política constituida. Con esto en mente, estos grupos activistas organizaron un buen número de albergues y lugares de refugio y concientización para las mujeres golpeadas.

Se trataba de lugares que rechazaban, en principio, las jerarquías de otras instituciones: especialmente, no había en ellos diferencias claras entre el equipo que atendía a las mujeres que llegaban y esas mujeres mismas, precisamente porque muchas de las ahora consejeras habían estado ellas mismas del otro lado, pero también, porque muchas de las mujeres que habían buscado protección en esos refugios en el pasado cercano, seguían aconsejando, luego de salir de ellos, a otras mujeres conocidas que, se enteraban, se encontraban en el presente

en situaciones similares. Así, se dió un pasaje, muchas veces, de la mujer maltratada a la mujer activista: un ejemplo contundente -y bien cercano en el tiempo- de resistencia a partir de una situación de dominación corporal.

En todo este proceso, las personas llegaban a adquirir nuevas ideas sobre sí mismas: ya no se daba tanto la culpabilización de sí mismas a la par que la defensa de sus maridos golpeadores, sino que se había producido un cambio de perspectiva política en el cual, en todo caso, la responsabilidad era estructural y sistémica -lo cual permitía, dicho sea de paso, la ruptura de la identificación de las mujeres golpeadas con sus esposos, y su reemplazo por la identificación mutua entre las distintas mujeres, lo que generaba un fuerte sentimiento de solidaridad entre ellas-. En el terreno más amplio, incluso, se lograron modificar las actitudes de ciertos sectores de la policía, de los juzgados, de las escuelas, de los barrios, y de los medios de comunicación masivos, impactando, finalmente, en la concepción de ciertas políticas públicas -por ejemplo, muchos de los albergues creados "a pulmón" por los grupos activistas comenzaron a recibir cierto financiamiento de los gobiernos locales- (Fraser, 1991: 27-28).

El cuerpo y sus resistencias desde Argentina

Un poco más arriba, adelanté que no sólo en el Norte existen investigadores contemporáneos que reflexionen sobre estas cuestiones -tanto Fraser como Sennett, por ejemplo, son estadounidenses-. En Argentina, por ejemplo, nos encontramos con la propuesta de Adrián Scribano, quien, en sorprendente afinidad con los planteos críticos sobre el sistema capitalista actual de Fraser, así como con la idea de Sennett acerca de las resistencias corporales de los dominados, contribuye una serie de elementos que nos sirven para actualizar varios de los puntos que hemos venido desarrollando, esta vez para nuestro aquí y nuestro ahora.

Así, Scribano va a hablar de toda una serie de prácticas sociales que "cuartean" la reproductibilidad de la sociedad capitalista, es decir, de ciertas prácticas observables en derredor de nuestra sociedad local que pueden entenderse como "momentos intersticiales" a la expropiación y expulsión propias del capitalismo y, especialmente, del capitalismo periférico. Como veremos dentro de un rato, estas prácticas son el disfrute, la felicidad y la esperanza, sobre todo llevadas adelante por parte de los sectores populares.

El marco en el que Scribano despliega sus ideas parte de un diagnóstico negativo sobre el sistema capitalista. En su opinión, la actual fase de constitución de las formas sociales de dominación se caracteriza por tres modos de corroer las energías corporales de los sujetos en el contexto del sistema capitalista dependiente y neocolonial[29] argentino: la apropiación, la depredación y el reciclaje. ¿Pero por qué, dadas estas formas de

[29] En efecto, Scribano ha dedicado al menos dos artículos, en 2011 y en 2013b, a realizar un diagnóstico crítico del carácter específicamente colonial del capitalismo en los países periféricos como Argentina. Allí, llega a hablar de una "religión neo-

dominación corporal, no tenemos con mayor frecuencia episodios de conflicto y protesta social? En opinión del investigador, esto es porque el capitalismo dependiente y neocolonial ha generado, a la par de esas tres formas de corroer las energías corporales, dos mecanismos de evitación del conflicto: los de soportabilidad y los de regulación.

Si el mandato mercantilizador del capitalismo es "sea mercancía y no muera en el intento", la última parte del lema refiere justamente a ese primer mecanismo de soportabilidad social. Está claro que el capitalismo es una "gran máquina depredatoria de energía -especialmente corporal-", a la par que es un gran aparato represivo, disciplinar, de control, y de vigilancia, que dificulta las diversas maneras posibles de resistir tal expropiación energética (Scribano, 2009a: 143). Básicamente, lo que esto quiere decir es que en una manifestación puede aparecer la policía, o que las búsquedas por Internet de información alternativa quedan registradas para siempre, o que desde la casa hasta la escuela y llegando hasta la empresa, los cuerpos son moldeados y normalizados sistemáticamente.

Por otro lado, Scribano afirma que "las sensaciones están distribuidas de acuerdo a las formas específicas de capital corporal" y que "el capital corporal son las condiciones de existencia alojadas en el cuerpo" individual y social. Lo que esto quiere decir es que existe una "conexión entre geometrías" de los cuerpos y las acciones, de tal modo que las percepciones y emociones corporalizadas son la base de las sensibilidades con las cuales todo agente social conoce el mundo: mediado por su cuerpo. En efecto, el cuerpo es la vía por la que sí o sí tiene que atravesar cualquier intercambio entre sujetos, así como con su contexto social y ambiental. En una palabra, "el cuerpo es el locus de la conflictividad y el orden", es decir, el lugar por donde pasan los antagonismos sociales (p. 145).

Si los mecanismos de soportabilidad social son el conjunto de "prácticas hechas cuerpo", que intentan evitar de manera estructural el conflicto social, y permitiendo, en la mayoría de los casos, la aceptación del orden existente, por otro lado, los dispositivos de regulación de las sensaciones son los procesos de "selección, clasificación y elaboración" de las percepciones sociales, determinándolas y distribuyéndolas a través del espacio social. Se trata, en otras palabras, de ciertas maneras de "apreciarse en el mundo" que los sujetos poseen a partir de su socialización en un sistema determinado -y esto es válido tanto para los sujetos individuales como para los sujetos colectivos como las clases-. Son "esquemas cognitivo-afectivos" que conectan las prácticas sociales, las visiones del mundo y los cuerpos -o, en otras palabras, los cuerpos, las ideologías y las acciones-, a través de entidades difíciles de observar o puntualizar, como son la costumbre y el sentido común (p. 146). Su consecuencia es el trazado de distancias entre los cuerpos, de marcas sobre los cuerpos, y de variadas disponibilidades energéticas de esos cuerpos.

---

colonial".

Por todo esto, el autor argentino no duda en hablar de una "política de los cuerpos" como un capítulo principal de la estructuración del poder social en el capitalismo avanzado y periférico[30]. Así, a la política de las emociones, política dominante de las emociones que regula la sensibilidad social de un modo desigual, podríamos oponerle una política alternativa de las emociones, política de las emociones que tienda a reorientarlas en direcciones alternativas.

Si las consecuencias más importantes de estos dos mecanismos del capitalismo son la "sinestesia social" y la "ataxia social", se trata de reemplazar éstas por ciertas formas de resistencia corporal de signo opuesto. Si la sinestesia social, en un mundo hipersensibilizado, lleva a que las vivencialidades se superpongan indiferenciándose -lo cual conduce a la ataxia social, entendida como la imposibilidad de coordinar acciones conjuntas, llevando a los sujetos a la aceptación del atomismo social-, se necesitan entonces más que nunca fortalecer el disfrute, la felicidad y la esperanza.

En estas tres palabras, según las investigaciones locales de Scribano, se cifran ciertos "pliegues inadvertidos, intersticiales, y ocluidos de la vida, mi vida desde la potencia de las energías excedentes a la depredación". El disfrute, la felicidad y la esperanza -que ahora describiremos con mayor detalle- serían prácticas a la vez cotidianas y extraordinarias, donde los "quantums" de energía corporal "se refugian, resisten, revelan y rebelan" (p. 147). ¿Pero de qué se tratan estas prácticas? Frente al dominio del capital, frente a la resignación y frente a la competencia, el don, el gasto y la confianza se erigen en potencias alternativas. En efecto, el don[31] entendido como intercambio recíproco, el gasto festivo[32] relacionado al consumo limitado de las economías más desfavorecidas, y la credibilidad asignada a las personas dentro de un grupo solidario, permiten resemantizar el discurso y la práctica social, lo cual es especialmente observable en la vida de los sectores populares. Justamente, esas subjetividades "tachadas, desechadas y expulsadas son el punto de giro que abre la compuerta para observar las voces polifónicas, la multiplicidad de torsiones corporales, y la diversidad de caminos que existen en los meandros de la dominación neocolonial" (p. 148).

Si el don implica formas de intercambio donde los sujetos permutan bienes y recursos en condiciones de paridad; prácticas de dar y recibir que ponen entre paréntesis la mercantilización dominante; el don se convierte, así, en espacio de potencial disfrute, y sus mejores ejemplos son las empresas recuperadas, las

[30] Capitalismo avanzado a la vez que periférico. El autor utiliza esta idea compleja para referir a una doble realidad. Por un lado, la del modo de producción capitalista, puesto que, según él, el mismo Marx habría sido el primero en señalar los efectos negativos del sistema sobre el cuerpo (Scribano, 2018); por otro, la realidad de la periferia, puesto que en América Latina no hay simplemente capitalismo, sino un capitalismo de tipo dependiente (Scribano, 2021).

[31] Scribano ha profundizado sobre el tema del don, especialmente en sus artículos de 2013a y de 2014, vinculándolo a la tradición del solidarismo, así como al pensamiento latinoamericanista de Pablo González Casanova.

[32] El autor ha escrito en detalle sobre el concepto de gasto festivo, poniéndolo en estrecha relación con cierta idea crítica de felicidad, en un artículo de 2009b.

organizaciones asociacionistas y todo tipo de emprendimientos colectivos y de intercambios de favores informales.

Si el capital moderno, especialmente en el Sur, nos impone el ideal del ahorro ascético, ligado a la lógica de la imposibilidad del gasto, entonces la fiesta colectiva, como momento de derroche indócil, aparece como una temporalidad que reconvierte la energía social, reconectando a los sujetos entre sí -y esto es especialmente observable en carnavales, murgas, danzas colectivas y todo tipo de rituales no disciplinados y festivos-.

Finalmente, si las situaciones de dificultad en la reproducción material de la existencia, la dependencia continuada y la discriminación simbólica llevan a las clases más bajas a la resignación, entonces, generar mecanismos de fiabilidad, credibilidad y confianza mutua se convierte en una urgencia por fortalecer los lazos interpersonales y copresentes para que la esperanza[33], basada en la solidaridad, irrumpa en el mar de fatalidades en el que, de otro modo, podrían ahogarse. Todo lo cual es especialmente observable en distintas formas del amor, ya sea familiar, filial, erótico o entre los miembros de distintos colectivos.

En definitiva, argumenta Scribano, "*eros*[34] y *ethos* deberían empezar a pensarse como verdaderos puntapiés contratendenciales a la anulación del otro y de las propias emociones, puntapiés de un futuro diferente al que parece imponer la realidad social" (pp. 149-150). En otras palabras, podemos decir que la moral y la pasión son los ingredientes clave de una forma de vida otra, algo que puede ser retomado desde los movimientos sociales, los partidos políticos, los círculos culturales, los grupos de amigos, al interior de las parejas, y en todo grupo humano que se atreva imaginar un espacio y un tiempo diferentes, en donde los cuerpos, además de sufrir, puedan ser, hoy y acá, el asiento de "las utopías concretas de lo cotidiano" (p. 151).

A modo de conclusión

Si, luego de esta revisión del pasado y el presente de las formas de la dominación corporal y de sus resistencias, intentamos poner a dialogar las contribuciones de los tres autores trabajados, llegamos a unos interesantes cruces y a notables afinidades entre ellas. Por ejemplo, en la repetición de la temática alimentaria, del espacio público, de la noción de cuidado, y de la organización colectiva. A continuación, bosquejaremos un breve resumen de todo lo visto, para luego, finalmente, entrecruzar toda la información en un cuadro que nos permita visualizar con claridad las opciones para el futuro de la dominación y de la resistencia corporales.

[33] El autor ha indagado en el concepto de la esperanza, como forma de recomposición de la noción de futuro, en un artículo de 2015.

[34] Scribano se ha ocupado en detalle de reflexionar sobre el amor como emoción a contrapelo del capitalismo, o, como él mismo la denomina, una práctica intersticial al sistema neoliberal. Ver, por ejemplo, su libro *El amor como acción colectiva*, de 2019, o el artículo del mismo título de 2017.

Respecto al pasado, vimos de la mano de Sennett que las formas de resistencia eran: la festividad ritual, el compartir la mesa, el cuidado compasivo, el estudio colectivo, la autoorganización, los motines callejeros, el cuidado nutritivo, y la movilidad espacio-cultural. Respecto al presente, vimos de la mano de Fraser que las formas de resistencia son: el renombramiento de prácticas, la circulación de experiencias, las instituciones horizontalistas, la unión de luchas, el borramiento de fronteras, y la multiescalaridad. Finalmente, también de la mano de Scribano vimos ciertas formas presentes de resistencia corporal: el gasto festivo-carnavalesco, el don solidarista, y las emociones del amor y la confianza. Todo esto, que acabo de reconstruir por separado, puede juntarse en un mismo esquema, del siguiente modo[35], y con la esperanza de que su sistematización nos sirva de cara al futuro.

Cuadro 1. Guía de prácticas históricas de resistencia corporal a la dominación

PRÁCTICAS ÉTICAS	PRÁCTICAS ERÓTICAS	PRÁCTICAS ESTÉTICAS	PRÁCTICAS COGNITIVAS	PRÁCTICAS POLÍTICAS
cuidado compasivo -asistencia social- (RS)	comunidad de la mesa -comer juntos- (RS)	festividad ritual (RS)	estudiar juntos (RS)	autoorganización -representantes propios- (RS)
cuidado nutritivo -modelo maternal- (RS)		movilidad espacial/cultural para conocer otras realidades (RS)		protesta callejera -motín, toma, manifestación- (RS)
don (AS)	amor (AS)	gasto festivo (AS)	renombrar prácticas para cambiar su sentido (NF)	unir diferentes luchas -clase, raza, género- (NF)
solidarismo (AS)	confianza (AS)	carnaval (AS)	circular horizontalmente experiencias de primera mano (NF)	lucha que borre fronteras y atraviese escalas -local, nacional, regional, global- (NF)

Fuente: Elaboración propia

Lista de bibliografía

Boltanski, Luc y Chiappello, Éve (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.

Fraga, Eugenia (2016a), "Notas sobre la microsociología y el cuerpo. Las microcorporalidades de Becker, Scott, Bourdieu y de Certeau", *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7 (1): 49-63.

[35] La división utilizada en el Cuadro 1 entre distintas dimensiones -ética, estética, erótica, política, cognitiva- es la que he utilizado en investigaciones anteriores -particularmente en mis tesis de maestría y de doctorado-, investigaciones en las que ellas emergieron como las dimensiones clave de cualquier teoría crítica -en este caso, de lo que podríamos llamar una "teoría crítica del cuerpo".

Fraga, Eugenia (2016b), "La corporalidad moderna entre el ascetismo y el consumismo. Lecturas marxistas, psicoanalíticas y postestructuralistas", *Revista Espacio Abierto*, 25 (1): 93-107.

Fraga, Eugenia (2016c), "Cuerpos naturales, cuerpos sociales. La socialización corporal según Erving Goffman", *Revista Cartografías del Sur*, 2 (4): 60-74.

Fraga, Eugenia (2020), *Teoría estética de la alteridad o La belleza del devenir otro. Antecedentes antiguos, medievales y renacentistas y su relevancia actual*, Documentos de Jóvenes Investigadores N° 48 - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires.

Fraga, Eugenia (2022a), "El retorno de los cuerpos aburridos", *Revista Crisis*, https://revistacrisis.com.ar/notas/el-retorno-de-los-cuerpos-aburridos.

Fraga, Eugenia (2022b), "El cuerpo a través de los tiempos según David Le Breton. Apuntes para empezar a remendar lo desgarrado", *Revista Horizontes Sociológicos*, 9 (13): 69-79.

Fraga, Eugenia (2023), "Teoría crítica de la corporalidad. Aportes clasificatorios de Herbert Marcuse", en Bialakowsky, A. (comp.), *Reclasificaciones contemporáneas. Teoría sociológica, opresión y emancipación*, Dedalus, Buenos Aires.

Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*.

Fraser, Nancy (1991), "La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío", *Debate Feminista*, 3.

Fraser, Nancy (2003), *The Radical Imagination: Between Redistribution and Recognition*.

Fraser, Nancy (2012), "Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista". *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 118: 13-28.

Fraser, Nancy (2013). *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Brooklyn, New York: Verso Books.

Fraser, Nancy (2019), *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Siglo XXI.

Fraser, Nancy (2022). *Cannibal capitalism. How our system is devouring democracy, care, and the planet – and what we can do about it*, Verso, Londres.

Fraser, Nancy y Bartky, Sandra (1992), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture.*

Fraser, Nancy, Butler, Judith, Benhabib, Seyla y Cornwall, Drucilla (1994), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.*

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*.

Fraser, Nancy y Boltanski, Luc (2014). *Domination et émancipation, pour un renouveau de la critique sociale*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Fraser, Nancy, Nash, Kate et al (2014). *Transnationalizing the Public Sphere*. Cambridge, Polity Press.

Fraser, Nancy y Butler, Judith (2017), *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Fraser, Nancy, Arruzza, Cinzia y Bhattacharya, Tithi (2019), *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*. Rara Avis Editorial.

Marín, Lito (1984), *Los hechos armados.Un ejercicio posible*, CICSO, Buenos Aires.

Rozitchner, León (2007) [1997]. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo.* Losada, Buenos Aires.

Scribano, Adrián (2009a), "¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?", Scribano, A. y Figari, C. (comps.), *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Ciccus-Clacso, Buenos Aires.

Scribano, Adrián (2009b), "Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial", *Yuyaykusun*: 173-189.

Scribano, Adrián (2011), "Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial", *Sinais*, 1: 43-75.

Scribano, Adrián (2013a), "El don según Pablo González Casanova: Lecciones de un clásico para la elaboración de Teorías Sociales del Sur", *Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, 3: 261-263.

Scribano, Adrián (2013b), "La religión neo-colonial como la forma actual de la economía política de la moral", *Prácticas y Discursos*, 1: 1-20.

Scribano, Adrián (2014), "El don: entre las practicas intersticiales y el solidarismo", *Sociologías*, 16: 74-103.

Scribano, Adrián (2015), "La esperanza como contracara de la depredación: Notas para una defensa del futuro", *Revista Actuel Marx Intervenciones*, 175-193.

Scribano, Adrián (2017), "Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en Argentina", *Aposta Digital*, 241-280.

Scribano, Adrián (2018), "Sociology of body/emotions: The perspective of Karl Marx", *Quaderni di Teoria Sociale*.

Scribano, Adrián (2019). *Love as a collective action. Latin America, emotions and interstitial practices.* Routledge, Nueva York.

Scribano, Adrián (2021), "Emotions and politics of sensibilities in Latin America", *International Sociology*.

Sennett, Richard (1980). *Narcisismo y cultura moderna*. Kairós.

Sennett, Richard (1982) [1980]. *La autoridad*. Alianza.

Sennett, Richard (1991). *La conciencia del ojo: El diseño y la vida social de las ciudades*. Versal.

Sennett, Richard. (1997) [1994], *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid.

Sennett, Richard (2001) [1970], *Vida urbana e identidad personal*. Península.

Sennett, Richard (2002) [1977]. *El declive del hombre público*. Península.

Sennett, Richard (2003), *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Anagrama.

Sennett, Richard (2006) [1998]. *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.

Sennett, Richard (2007), *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama.

Sennett, Richard (2012), *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama.

Sennett, Richard (2016), *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*. Anagrama.

Sennett, Richard (2018), *Building and Dwelling: Ethics for the City*, Farrar, Straus and Giroux.

Sennett, Richard y Cobb, Jonathan (1972), *The Hidden Injuries of Class*, Knopf.

Configuraciones amorosas en la producción de sentido actoral: un corte histórico

Leilén Araudo (UNA/UBA-CONICET) es Licenciada en Actuación por la Universidad Nacional de las Artes, actriz, docente e investigadora en teatro. Cursa el programa de doctorado en Historia y Teoría de las Artes en la Universidad de Buenos Aires, financiado por una beca interna doctoral CONICET. Lugar de Trabajo: Instituto de Investigación en Teatro (DAD-UNA). Integra los proyectos de investigación: "Laboratorio, metodología y archivo en las mediaciones entre teoría y práctica: hacia una sistematización de las investigaciones en teatro argentino contemporáneo" y "Barbarie y resistencia. La actuación como producción y la cultura popular argentina", dirigidos por Martín Rodríguez. Integra el Grupo de Investigaciones Escénicas y Performáticas (IET) que dirige Carla Pessolano.

Resumen

El amor y sus afines –tales como la corporalidad, la subjetividad, la afectividad y la sensibilidad– han consolidado un marco significativo hacia adentro mismo del campo actoral: así como operan en la sociedad, circulan también al interior de la praxis. En esta línea, el escrito busca aventurarse en la configuración de la dimensión amorosa de la producción de sentido actoral –modalidad de actuación vigente y reconocible en el campo teatral de Buenos Aires–. Para ello, tomaremos en consideración dos períodos específicos. El primero referido a los inicios que, en clave de la re-erotización de la experiencia colectiva y en los términos de la fundación de una nueva sensibilidad estético-política, habilita Ricardo Bartís a fines de los 80´. El segundo momento alude, por su parte, a la crítica de aquellos primeros postulados y la posterior reivindicación que, en la actualidad, efectúa Alejandro Catalán por las formas alternativas del afecto –esto es, por fuera de las estructuras emocionales que promueven las instituciones y el mercado–. De tal forma, partimos de un recorte disciplinar del amor desde teorías específicamente sociológicas para dar cuenta no sólo de formas de creación escénica en sus procedimientos, sino también de un pensamiento integral sobre los modos de existencia posibles.

Palabras clave

producción de sentido actoral - praxis actoral - amor

Love configurations in the production of actoral sense: a historical cut

Abstract

Love and its affinities –such as corporality, subjectivity, affectivity and sensitivity– have consolidated a significant framework within the acting field: as they operate in society, they also circulate within praxis. In this way, this work seeks to venture into the configuration of the loving dimension in the production of actoral sense –active and recognizable performance modality of Buenos Aires' theater field–. With this objective, we´ll take into consideration two specific periods. In the origins, in key to the re-eroticization of collective experiences and in terms of the foundation of a new aesthetic-political sensitivity, enabled by Ricardo Bartís at the end of the 1980s. The other refers to criticism of those first postulates and the subsequent claim from Alejandro Catalán for alternative forms of affection –that is, outside the emotional structures promoted by institutions and market–. In this way, we aspire to initiate this analysis from a specific disciplinary corpus related to love and specific sociological theories that will account not only for forms of scenic creation and its procedures, but also for comprehensive thoughts related to possible forms of existence.

Key words

production of actoral sense - acting praxis - love

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto de estudio la producción de sentido actoral (Catalán, 2001), modalidad de actuación singular, vigente y reconocible en el campo escénico de la ciudad de Buenos Aires. El trabajo intentará trazar un recorrido por esta modalidad de actuación tomando en consideración dos momentos emblemáticos de la misma. Por una parte, su afirmación y posterior consolidación en los años inmediatamente posteriores a la dictadura cívico-militar sucedida entre 1976 y 1983, y, por la otra, el abordaje singular actual que, en tanto continuador crítico de la misma, lleva adelante Alejandro Catalán en su estudio porteño del barrio de Almagro. Partimos de los desarrollos teóricos de Carla Pessolano (2019), quien establece un corpus de creadores que se conforman como “habilitadores” o como “continuadores” en la llamada praxis de actuación resistente. En este marco, dentro de los primeros, se encuentran Ricardo Bartís, Alberto Ure y Eduardo Pavlovsky. Pessolano sitúa al propio Catalán, junto con Analía Couceyro y Bernardo Cappa, como

exponentes que se alinean y continúan en la valoración del cuerpo de actuación como eje organizador para la producción de sentido actoral.

En este derrotero, el trabajo busca aventurarse en la configuración que tanto Ricardo Bartís como Catalán proponen de la dimensión amorosa de la praxis, esto es, como surgimiento de una nueva sensibilidad estético-política y como apuesta por formas alternativas del afecto respectivamente. Aspiramos a realizar un enfoque del amor desde un recorte disciplinar de teorías específicamente sociológicas, asumiendo las perspectivas filosóficas, psicoanalíticas y de género como contexto y trasfondo con el cual las propias entran necesariamente en diálogo. En el recorte hacia adentro mismo de un campo actoral mutante –producto esto de las transformaciones sociales e históricas acaecidas–, encontramos que el amor y sus problemas afines –tales como la corporalidad, la sexualidad, la subjetividad y la afectividad– consolidan un marco significativo: así como operan en la sociedad, circulan también al interior de la praxis. Al fin y al cabo, tal como expresa la socióloga Eva Illouz (2012), son las instituciones aquellas que, en definitiva, estructuran la vida emocional de los sujetos toda, tanto en el contenido de los pensamientos y los sentimientos como en las formas, intensidades y texturas de la experiencia íntima y social, en la organización del deseo que se impone como también en la emergencia de los conflictos propios y vinculares que padecen.

En este marco, nos valdremos de las teorías del filósofo y sociólogo Herbert Marcuse (1968; 1969; 1985) para pensar la producción de sentido actoral que inaugura Ricardo Bartís en el orden erótico, mayormente en sus ideas sobre la "nueva sensibilidad" y el papel crítico que –frente al "principio de realidad"– esgrime la fantasía. A continuación, trabajaremos a partir de los aportes sobre la teoría del amor en ágape de Luc Boltanski (1990), en relación fundamental con las dinámicas de horizontalidad amorosa para pensar la propuesta de actuación que circula en las clases de Catalán y que podríamos extender –a futuro– al análisis de sus últimas producciones escénicas como director (*Titanes, 2023*; *Amar*, 2010; *Solos*; 2007; piezas icónicas del teatro independiente). Respecto a este momento, haremos uso de las ideas que plantea Eva Illouz sobre la relación de sometimiento de la subjetividad contemporánea por las cada vez más hostiles leyes de mercantilización, extendidas a todas las esferas sociales, incluidas aquellas del arte pero, también, aquellas vinculadas al orden de lo íntimo y del afecto.

Asimismo, intentaremos entablar relación con algunas conceptualizaciones significativas del orden de la actuación, a saber, técnica y lenguaje. A ese respecto, en cada uno de los momentos establecidos, encontramos una modalidad de actuación de resistencia crítica en el mismo hacer –procedimientos, formas artísticas, modelo social y vincular, etc–. En efecto, asumimos la categoría de resistencia tal como la desarrolla Carla Pessolano (2019). Para esta investigadora argentina, refiere a los discursos específicos del sujeto de la escena para pensar modos posibles de articulación entre praxis y reflexión derivada, algunos de los cuales contemplan

de hecho una óptica social ampliada. En este sentido, tramados por las mitologías fundacionales, los relatos de patria, pueblo, sociedad y Estado, estos cuerpos de actuación no solo establecen modos singulares de mirar y ser mirados: portan una memoria social, política y afectiva que despliegan en toda su contradicción. En términos de Marcuse (1968), sostenemos que constituyen formas de oposición singulares frente a lógicas de dominación y explotación social de un sistema capitalista que persiste y se recicla continuamente.[36]

En el marco de una sociología del actor entendida como parte integrante de una sociología de la cultura, partimos de la figura del actor productor (Ferreyra y Rodríguez, 2020) asociada a una práctica específica que el actor y director Alejandro Catalán denomina en el año 2001 producción de sentido actoral. De esta manera, Catalán acuña el concepto para una línea original de actuación –formal e ideológica–, de desarrollo y expresión de una praxis que, carente de definiciones, comienza a expandirse en el campo experimental desde fines de 1980. La praxis se consolida con la aparición de una dirección escénica en sintonía con esta modalidad de actuación: es el caso de Ricardo Bartís y el estreno de la obra *Postales argentinas* (1988) en el Sportivo Teatral (Thames 1426, CABA).[37] Este estudio emblemático de formación y producción se afirma como centro productor expansivo de esta teatralidad específica, formadora desde entonces, de actores, actrices, directores y directoras destacados de la escena nacional actual tales como Pompeyo Audivert, Alejandro Urdapilleta, Humberto Tortonese, Analía Couceyro, María Onetto, Rafael Spregelburd, Sergio Boris, Andrea Garrote, Eugenio Soto, Luis Machín, Bernardo Cappa y el mismo Catalán, entre tantos otros.

En palabras de Catalán la Producción de Sentido Actoral define al actor en el vínculo con el director, y en ello, como "una voluntad escénica que desde el más estricto interior de la situación de creación teatral puede generar un sentido que se sostenga en la autonomía de su propia singularidad asumiendo como capacidad constitutiva la producción de devenir escénico" (2001: 20). Se trata de una praxis de actuación centrada en el cuerpo del actor y dentro de la cual se localizan:

-la figura de un director cuya función será definir y potenciar un lenguaje propio de la obra a partir del trabajo con los actores afirmados en su nueva autonomía;

[36]De acuerdo al autor, ninguna oposición puede contemplarse por fuera del marco global en la cual funciona; en lo que va de suyo, el autor describe una oposición que, a modo de constelación, tiende a concentrarse cada vez más en los marginales situados en los bordes de lo existente. Nuestro objeto de estudio suscribe, por su parte, a lo que el sociólogo denomina "privilegiados", esto es, capas sociales que cuentan con la posibilidad material de que su conciencia e instintos quiebren la dirección social de la sociedad tal como se presenta en sus contradicciones o bien consiguen sustraerse de ella y proponer otras formas de resistencia. A continuación, se desprende la posibilidad de pensar a nuestros artistas –en tanto sujetos que viven del arte– como marginales, como privilegiados, o, tal vez, en sus privilegios, como un tipo peculiar de oposición marginal al sistema social imperante.

[37]Con motivo de la crisis económica que desató la emergencia sanitaria, el Sportivo Teatral se vendió en el año 2022. Desde entonces, funciona en su lugar el Centro Cultural Thames, el cual ofrece servicios de entretenimiento para empresas particulares. No obstante, cabe mencionar que aún hoy el espacio persiste como recinto de ensayos y seminarios intensivos y regulares de reconocidos directores de la escena teatral formados en los inicios del Sportivo. Así, Eugenio Soto, Bernardo Cappa y hasta el mismo Bartís continúan eligiendo deliberadamente las instalaciones para llevar adelante sus proyectos escénicos.

-una praxis de actuación ya no en función de elementos preexistentes -referentes textuales, voluntades extraescénicas- que lo legitiman al actor en su hacer, sino orientada a "actuar un lenguaje creado" (p. 17);
-por último, un actor autónomo cuya potencia ya no reside "sólo en la diferencia con el referente sino en su capacidad de interiorización de la producción de narración, generada con procedimientos que trabajan en la inmanencia de la singularidad generada en situación escénica" (p. 17).

Consolidada hoy por los ámbitos académicos y formativos, se autodefine en sus orígenes como una praxis de resistencia que emerge, en un profundo acto de apropiación, como producto de un campo específico dado; resistencia, o aquello que Walter Benjamin llamó alguna vez la tradición de los oprimidos. Una resistencia como también la definió Hito Steyerl (2010), esto es, como una estética a través de la reivindicación de la singularidad, de forma tal de contrarrestar al poder/saber/hacer no sólo a través de la lucha social y la revuelta sino también con innovación estética. En este sentido, el teatro que hace Bartís conlleva la búsqueda de un lenguaje particular como acto de resistencia que se consagra en la reivindicación de la singularidad del cuerpo de actuación, su capacidad de generar lenguaje escénico de forma autónoma e inmanente y la constitución, a través de la técnica, de un "lenguaje creado". Así pues, en 1989, la primera Bienal de Arte joven de la ciudad de Buenos Aires instauró para Catalán (2023) un hito fundacional para la escena porteña de ese entonces y en ello, el comienzo de la cristalización de la llamada producción de sentido actoral. El festival condensó toda una serie de artistas y producciones escénicas alineadas con una incipiente manera de asumir el teatro que venía desenvolviéndose con creces en el campo local y que tuvo por característica fundamental la renovación y por sobre todo la gestación de un público propio. De esa manera, en referencia al trabajo que Bartís desarrolla desde la segunda mitad de los años ochenta en el Sportivo Teatral, la década del noventa inaugura para Catalán un tipo de actuación catalizadora de las formas anteriores, proveedora de un lenguaje escénico específico y que sólo será posible con la aparición de una dirección escénica en sintonía con esa modalidad.

Ricardo Bartís y una nueva sensibilidad erótica

Estamos mal, y no sólo económicamente.
Estamos mal en términos de entusiasmo y pasión.
Cancha con niebla, Ricardo Bartís, 2003.

Partimos de la base de que la producción de sentido actoral instaura en nuestra cultura y nuestra sociedad (Altamirano y Sarlo, 1980) mucho más que relaciones temáticas y conceptuales: la creemos reveladora de implicancias –incidencias y jerarquías sociales y políticas– cualitativamente excedentes de la especificidad de la actuación. A su vez, nos apoyamos en la idea de que es la reconstrucción de la experiencia cultural realmente

vivida la única que puede explicar los modelos culturalmente activos en una sociedad y en un momento histórico determinado. Inscribimos esta praxis como una producción material y simbólica que, en sus orígenes, responde a un proceso social determinado (Sarlo y Altamirano, 1980) y que asume un pensamiento que opina sobre la potencia de los cuerpos en su vinculación con lo social, tanto en sus aspectos críticos como propositivos. A este respecto, conforme a Eugenia Fraga (2023), Herbert Marcuse habilita en sus reflexiones teóricas la posibilidad de una clasificación de los cuerpos en relación a las dimensiones afirmativas y negativas de lo social, esto es, entre el polo de lo real y el polo de lo ideal. Dicha dicotomía permite para el autor localizar en el polo de lo real, aquello a ser tenido en cuenta por el ideal para modificar y reorientar la sociedad tal como se presenta en sus aspectos negativos. Se trata, por tanto, "de contrastar lo vigente con sus potencialidades latentes en una dirección más justa, más libre, más pacífica, más colectiva" (p. 101). Desde los procedimientos que ordena la improvisación y la técnica, el cuerpo de actuación del actor productor se afirma en la misma línea, esto es, como "un cuerpo político que comprende que actuar significa atacar el concepto de realidad para tensionar los espacios tradicionales o establecidos de construcción de ficciones para poder así generar otros" (Bartís, 2003: 14). De este modo, en relación con los comienzos de contacto con el territorio de lo teatral cuenta Bartís:

Empecé a relacionarme con el teatro después del golpe militar, con lo cual arrastraba el miedo atroz e innominable, la vergüenza de haber sobrevivido y la sensación de la derrota. ¿El teatro como una sustitución de un proyecto político y social?, o el teatro como una cancha neblinosa donde existen los cruces, la necesidad de que algo me permita reconocer a aquel que fui, aquellas cosas que uno pensó. Porque el teatro intenta producir niveles de energía que permitan conectar mundos que de otra manera nos son ajenos, inconexos (2003: 9).

Planteada la discusión en el nexo particular que se establece entre los bienes culturales y la experiencia social, se trata de la gestación de un lenguaje escénico producto de un campo material en conflicto, signado por la experiencia cultural vivida en Buenos Aires posterior al último retorno democrático en 1984. De acuerdo a la investigadora Florencia Dansilio (2017), el llamado "Teatro de estados" que inaugura Bartís surge como una síntesis superadora de dos posiciones antitéticas resultantes de un contexto social en ebullición. Por una parte, las formas del llamado teatro under posdictadura y, por la otra, aquellas expresiones teatrales realistas que condensó el teatro independiente –las cuales habían hegemonizado la escena desde la década del sesenta– y que convergen de modo natural en el festival Teatro Abierto (1983-1989). En esas condiciones, Bartís asume

una construcción voluntaria de formas que entren en colisión con las formas tradicionales, conservadoras y académicas. La época estallada, descerebrada, aniquilante, sumado a la inexistencia de modelos de lenguaje que

superen los tratamientos tradicionales –ilustración, representación, teatro de imágenes–, te arrojan a una sensación de vacío, de inconsistencia (2003: 10).

La época presenta un territorio teatral de tipo heterogéneo basal de futuras formas subalternas. En este punto, si bien las posiciones estéticas y políticas de Teatro Abierto y del teatro under se construyen como formas antagónicas de enfrentar el fin de la dictadura y la recuperación democrática en los primeros 80 □ contribuyeron, en diferente medida, incluso a través de su contraposición, a la emergencia de nuevas praxis teatrales que refundan la interacción entre la dimensión política y la dimensión estética de la actividad teatral. La producción de sentido actoral reutiliza, en un profundo acto de apropiación, aquellos lenguajes y materialidades que circulan –arcaicos, residuales, marginales, algunos ciertamente hegemónicos– para subvertirlos y, en ello, resignificarlos en una nueva formación cultural de oposición y resistencia.

A continuación, nos valdremos de los desarrollos de Marcuse (1969) sobre la conformación de una nueva sensibilidad para pensar la fundación de la modalidad de actuación como un proyecto de sociabilidad entre los sujetos que, en ese contexto, intentará desde la praxis misma fomentar la vitalidad de los cuerpos en pos de la re-erotización de la existencia.[38] Para el autor, esta noción se apoya en el fortalecimiento de la sensualidad y la sensibilidad de los cuerpos individuales pero también de todas las prácticas sociales. Para el caso, la categoría habilita pensar la corporalidad propia del cuerpo de actuación como un territorio en pugna entre la dominación y la explotación, pero también como lugar de resistencia y de liberación (Fraga, 2023). En este sentido, la producción de sentido actoral se configura en línea con una propuesta de cuerpos subjetivados por y desde el deseo. Tal como afirma el crítico e historiador Jorge Dubatti, el corpus de obras que hace su aparición entre 1988 y 1998 en el Sportivo Teatral bajo la dirección de Bartís –*Postales Argentinas*; *El corte*; *El pecado que no puede nombrar*; *Hamlet o la guerra de los teatros*, entre otras–, se postulan todas ellas como resultantes de una explícita "tensión existente entre el relato original y el relato de nuestros deseos" (Bartís, 2003: 89). En este sentido, continúa Bartís:

Se va al teatro no tanto a que le cuenten una historia, sino a ver actuar. No es solamente el relato, el relato es casi una excusa moral para atemperar lo que sería la observación de un fenómeno de la disolución de lo yoico, del yo. Inclusive, dentro del teatro, aún en las técnicas muy reconocidas, las pedagogías dominantes tienen una clara preeminencia yoica y una preocupación por la idea del ser en el sentido y tienden a reproducir dentro del teatro un ser que nos deviene de la vida. Un ser que tiene una identidad juzgable, medible, quiero decir, definible, y por ende objetivable y controlable. La actuación, por el contrario, produce disturbios, erotiza los

[38]El autor alemán se refiere en sus estudios a las llamadas prácticas de "protesta espontánea" de los marginados del sistema entre 1967 y 1968 en Europa y Estados Unidos. No obstante, creemos que la categoría funciona para el objeto de nuestro estudio, en parte por sus lineamientos teóricos de resistencia y, en parte, por la autopercepción de esta práctica escénica. Así pues, en el comienzo, se autopercibe como una modalidad de actuación de tipo marginal –"marginales dentro de lo marginal [al punto que] casi no podemos considerarnos actores" (Bartís, 1996)–; marginal y reveladora de implicancias en la Argentina que sabemos por fuera de la especificidad misma de actuación.

cuerpos. Plantea un gran nivel de genitalidad, sobre todo la actuación –yo hablo de estos temas y me pongo un poco nervioso-, porque sólo la pasión puede defendernos, no hay razonamiento (2003: 119).

Frente a un teatro que sostiene y legitima el ser, el teatro de estados que promulga la producción de sentido actoral se posiciona a favor del estar[39]. De ese modo, comporta, en el marco de un dispositivo de transitoriedad –de pasajes– que contiene el relato, estados de actuación de gran intensidad emocional y dramática. Tal como plantea Dansilio (2019), supone una actuación que se distingue no tanto por su virtuosismo como por su capacidad de generar lenguaje escénico de forma autónoma, una manera formal de abordar la teatralidad a través del cuerpo y del imaginario en el encuentro con las materialidades de la escena.

En tanto praxis estética, sostenemos a continuación que esta modalidad de actuación obra en línea con una nueva sensibilidad contracultural, factible de ser leída como un factor de relevancia político operando desde diferentes planos. Por un lado, y en sintonía con los desarrollos de Sigmund Freud, Marcuse retoma la idea del instinto erótico como una pulsión de unión entre los cuerpos, que corre en relación directa con el impulso creativo. De tal modo, consolida espacios disímiles de trabajo –pensamos en el caso del ensayo, pero también de los espacios de entrenamiento que se abren en un clima de socialización que lateraliza dichas actividades– en función de una integración social mediada por la gratificación de las cuales estas actividades son portadoras (Fraga, 2023). Para Marcuse (1985) las necesidades estéticas poseen entonces su propio contenido social siendo los requerimientos del organismo humano –mente y cuerpo– los que solicitan una satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones –pensamos en el contexto de terrorismo de estado inmediatamente anterior y lo que significó en términos de retroceso social, cultural, de derechos– que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos.

Por otro lado, la innovación de estas prácticas contraculturales radica en el hecho de que habilitan formas de la existencia distintas, inéditas. En el marco de una objetividad social dominante y opresiva, el único resquicio para la liberación se filtra en el orden de una subjetividad profundamente colectiva (Fraga, 2023). Esto replica en el fenómeno de disolución del yo de este tipo de actor que "se ejecuta a sí mismo" (Bartís, 2003) en pos de la ficción para, en ello, poder ser diferente con el otro; un otro en términos intrínsecos a la práctica actoral pero también hacia afuera, hacia la totalidad del modelo de sociedad que promueve. Por su parte, Alberto

[39] A este respecto, el teatro del ser supone un actor "espiritual" el cual, por contrapartida al "materialismo" del actor productor, elude una referencia activa a su lugar en los medios de producción (Ferreyra y Rodríguez, 2021). En efecto, ambas modalidades responden a dos categorías radicalmente disidentes de relacionarse con la materialidad escénica, y, por tanto, dos modos de concebir la producción de actuación. Frente a las prácticas que jerarquizan lo singular y que cuestionan el paradigma textocéntrico del actor productor y del "sentir para ser" (Bartís, 2003: 91), se posiciona un actor creador enajenado en el aparato de ficción que responde, fundamentalmente, a la "hegemonía de la Idea" que entraña el texto, el personaje o mismo la dirección.

Ure[40] proporciona acertadamente el panorama de todos aquellos sistemas sociales que lateralizan, y por tanto constituyen este nuevo sistema actoral de la época. En sus palabras, define el mismo como

un modelo social, que exige un cambio profundo en la vida de quienes lo producen. Casi siempre comienza con un entrenamiento descondicionante de los hábitos teatrales aceptados, pero en los grandes creadores se extiende a una pedagogía y a un sistema de vida. [Esto incluye] la determinación mente-cuerpo, las jerarquías internas de un grupo, los vínculos de ese grupo con el cuerpo social, las relaciones de sonido-visión-espacio, la gramática de la vida sexual, amorosa y familiar, el reparto de dinero y de prestigio, las leyes que exigen las narraciones, el lugar que se ocupa en la historia según las raíces que se elijan o descubran (2012: 61).

Siguiendo, detectamos en estas formas artísticas de lo social un sistema de actuación marginal que aparece entonces como una fuerza productiva en la transformación material y cultural. Y como tal, se vuelve un factor relevante en la configuración de la realidad como también del estilo y la calidad de vida de los individuos. Aún más, aporta a la conformación de una perspectiva democrática y vital a partir de estos saberes en cruce. La praxis consolida un ambiente orientado al desarrollo de facultades eróticas, receptivas, no agresivas, para poder vivirse con el otro de otra manera.

En este punto, quisiéramos referirnos a dos planos significativos que, en el marco de la teoría apelada, dan cuenta de la conformación de la nueva sensibilidad y que, creemos, funcionan para la praxis objeto de este estudio, a saber, la técnica y el lenguaje; cuestiones que en los territorios de la actuación corren de manera conjunta.

En primer lugar, en términos artísticos, la técnica designa para Marcuse (1969) el medio que traduce "la sensibilidad subjetiva en forma objetiva, en realidad" (p. 31). En este punto, la "experiencia sensorial" juega un rol central en la construcción de las "imágenes de libertad". Esto refiere a la vinculación que propone Marcuse entre técnica, sensibilidad e imaginación donde los sentidos del cuerpo son productivos, son creadores en este caso de sentido poético. En oposición al principio de realidad[41], la imaginación (también llamada por el autor fantasía) aspira a la edificación de una realidad erótica donde la vida de los instintos pueda por fin descansar en la realización sin represión. Sin embargo, contrariamente a los postulados de Freud, la fantasía vislumbra de acuerdo al sociólogo un "futuro inconquistado de la humanidad" en tanto "muestra lo que puede ser" (p. 142).

[40] Contemporáneo a Ricardo Bartís, Ure responde de igual modo a la categoría de "habilitador" de las llamadas prácticas de resistencia a razón de la puesta en valor de la poética del cuerpo de actuación; esto a partir del cuestionamiento al paradigma de la formación del actor en Argentina en el mismo período (Pessolano, 2019).

[41] Al igual que el principio del placer, el principio de realidad rige la estructura mental del sujeto. Bajo la forma histórica concreta, Marcuse lo denomina principio de rendimiento, y posee el monopolio de la interpretación, la manipulación y la capacidad de alterar la realidad, de gobernar la memoria y el olvido, inclusive de definir lo que es la realidad y cómo debe ser usada y transformada. De acuerdo al autor, se encuentra enmarcado en las formas específicas del capitalismo, que toma por base la cosificación del sujeto en la era de la productividad. Por tanto, "bajo la forma de la razón llega a ser la única depositaria de la capacidad de juicio, de la verdad y lo racional. Decide lo que es útil y utilizable, bueno y malo" (1985: 136).

En su oposición a las ideas de libertad y felicidad propias del principio de realidad, la fantasía conlleva por tanto una función crítica –"explosiva"– del ambiente.

En lo que respecta a la producción de sentido actoral, en principio plantea un procedimiento diferente a las técnicas de creación escénica anteriores, las cuales, hemos dicho, piensan el trabajo a partir de conceptos y referentes ordenadores previos como la figura del texto y las ideas de la dirección. Por su parte, la producción de sentido actoral trabaja fundamentalmente a partir del entrenamiento sobre el campo asociativo del cuerpo de actuación desde una imaginación de tipo técnica. En este mismo sentido, Bartís (1998) defiende la necesidad de la depuración de la técnica en pos de una específica del actor, asociada a su sistema nervioso, pero fundamentalmente a la posibilidad de aparición de una nueva imaginación. Retomando los postulados de Francis Bacon, Bartís inaugura en el campo de la actuación la idea de una imaginación técnica, "porque es la imaginación técnica, no la imaginación imaginaria, la que produce alternativas de lenguaje" (1998: 22).

Retomando, la libertad de la imaginación se encuentra para Marcuse condicionada no sólo por la sensibilidad –el campo sensorial asociativo-perceptivo del actor en relación con los tonos, las energías, los cuerpos, el espacio y los mundos posibles que despierta la escena in situ– sino también por el otro polo de la estructura orgánica, la facultad de la razón a partir de los conceptos que también proponen una interpretación del mundo. Por consiguiente, la imaginación que trae consigo esta nueva sensibilidad se convierte en una demanda de acción política en tanto se rebela contra los dictados de una razón de tipo represiva; en términos de Marcuse, "lo que la teoría política o la filosofía difaman como utopía, la imaginación puede formularla en el lenguaje del arte" (p. 142). Para hacerlo, entonces, "invoca el poder sensual de la imaginación" (1969: 36).

En efecto, en lo que respecta a esta modalidad de actuación, se trata de cuerpos atravesados por una fantasía permanente (Bartís, 1996). El cuerpo mismo del actor se convierte, por tanto, en el depositario intransferible de las proyecciones imaginarias ajenas. De ahí que, desde la sensualidad, la sensibilidad y la razón, la imaginación técnica apela ahora a un cuerpo de actuación vuelto una fuerza orientadora en la reconstrucción de la realidad. En esta clave, continúa Bartís, "la técnica tiene que permitir pensar la actuación [como] una forma de colocarse frente a la realidad y un cuestionamiento de los poderes, de los profesores, de las instituciones. Que la técnica traduzca ese momento en acontecimiento" (1998: 22). En boca de estos artistas, éste último se comprende como "la pequeña cosa que descarrila" (Deleuze, 2023: 212), que produce un recorte, una dilatación en el tiempo y el espacio –como el mismísimo tiempo del gol-. Afectados los cuerpos, se salen de lo individual para expandirse y habitar en ello un nuevo cuerpo colectivo.

Por otro lado, Marcuse (1969) señala en estos grupos subculturales el desarrollo e instauración de su propio lenguaje[42]. Se trata claramente de una redefinición, un tomar posesión de terminologías y expresiones y

[42] El autor ejemplifica con los grupos subculturales hippies y de los negros en los EEUU de los 60', que, en pos de su liberación, designan objetos o actividades tabúes del sistema establecido a partir de la extracción y resignificación de palabras del mundo

resignificar en la praxis adquiriendo un "aire de lucha"; la búsqueda de la liberación vinculada aquí con la disolución de formas de percepción ordinarias, tradicionales y ordenadoras propias del principio de realidad. Por su parte, la producción de ficción característica de la modalidad establece mucho más que relaciones temáticas y conceptuales con las mitologías fundacionales, el deporte y la literatura nacional: sintetiza, proyecta y expande las formas de habitar lo popular (relatos, iconografía, territorios, experiencias colectivas)[43]. La nueva sensibilidad exigirá la circulación de un nuevo lenguaje que defina y, sobre todo, proyecte los nuevos valores en circulación; siguiendo al autor "un lenguaje que quiebre con el continuum de la dominación requiere una ruptura con el vocabulario de la dominación" (1969: 39).

En esta clave, la actuación pensada como lenguaje es el primer elemento clave del pensamiento en la constitución del credo poético (Pessolano, 2018) que inaugura Ricardo Bartís. Por su parte, el artista ha dedicado muchas reflexiones a la elaboración de la idea de la actuación como un "lenguaje renovador, vital, poco solemne" (2003: 65), la actuación desde la idea de "estar", y algunas más en torno a lo que se habilita en la actuación desde la idea de "artificio" y de "multiplicidad", esto es, de "una personalidad dispuesta a ser una cosa, y otra, y otra" (2003: 14). Para el director, esta renovación del lenguaje responde directamente a la aceptación del campo poético asociativo de los actores y actrices. En ese sentido, los actores que dirige en Postales Argentinas como María José Gabín y Pompeyo Audivert "son personalidades poéticas [que destacan por] su fuerza asociativa, su erotismo en el trazo y la velocidad en la respuesta, una emotividad profunda y vigorosa" (2003: 65).

Cabe señalar que, para el sociólogo alemán el lenguaje implica palabras pero también tonos, producción de imágenes, gestos, nuevas formas de estar y producir con el otro, donde, haciendo la extrapolación pertinente, la dirección escénica funcionaría como coordinadora de las relaciones del "lenguaje en la actuación" (Bartís 2003: 115) para producir materialidad escénica. Para el caso nos apoyamos nuevamente en los estudios sobre las prácticas actorales de resistencia que efectúa Carla Pessolano (2019). Aquí, la investigadora rastrea y sistematiza los "discursos de espesor"[44] de la producción de sentido actoral, los cuales se configuran en torno al cuerpo de actuación como territorio de resistencia frente a configuraciones de tipo "homohegemónicas" de parte de las

cotidiano.

[43] La producción de sentido actoral –quizás por el arraigo en el contexto del mundial de fútbol del 83– toma del universo deportivo modelos y formas de organizar el tiempo, el cuerpo y el espacio. Así, sabemos de elementos específicos de la técnica, la ética y la épica deportiva (el vínculo con el rival, con la figura del entrenador, el equipo y el público) que circulan en el campo teatral como tema y también como procedimiento en la producción de actuación. En los entrenamientos también se configura una dinámica de trabajo direccionada al perfeccionamiento y optimización de la performance y, quien actúa, diseña tácticas y estrategias (De Certeau, 1996) de juego para incorporar con destreza el accidente, el desacierto y el imprevisto. Por otro lado, esta actuación encuentra en el material literario y en los universos míticos nacionales nutritivos territorios de conflicto, a la vez que extrae, edita y se apropia de todo aquello que la potencia. No obstante, el relato no es necesariamente un discurso que la actuación interpreta y (re)presenta desde la idea, sino un campo de estímulo a la producción de sentido y al despliegue de universos ficcionales. En ese sentido, Bartís afirmaba "no limitarnos a presentar el texto desde la puesta en escena sino crear otros relatos, relatos de deseos" (2003, 17).

formaciones –fundamentalmente el realismo– y las poéticas vigentes –teatro político, comercial e independiente–. Lo interesante de la idea de homohegemonía es que pone sobre el paño el enfrentamiento entre una potencia dominante –tendiente a homogeneizar en una uniformidad–, y la idea de una "alteridad" que pretende resistirse a dicha homogeneización[45].

Enfocándonos específicamente en los argumentos conceptuales sobre los que se fundan los discursos de espesor de Bartís, reconocemos la idea de "cuerpo poético" del actor (Bartís, Desmarás, Zapata 2018: 9), luego, la idea de "creencia en el ensayo" (nuevamente la jerarquización de este momento como una zona de exploración con los otros dentro del proceso creador), el escape al sometimiento que puede provocar el espacio de dirección cuando supone ideas previas a la inmanencia de la escena; el hallazgo y la instauración de nuevos "decires" (Pessolano, 2021) que, resignificados de lo cotidiano, impactan en el ordenamiento expresivo del cuerpo en situación de producción escénica ("el salto del tigre", el "insulinazo", la "cocoa", entre otros representativos); y por último, la reivindicación del espacio de la actuación donde el actor puede ahora pensar y configurar un discurso propio.

En suma, hemos leído los orígenes de la producción de sentido actoral en clave de una nueva sensibilidad marcusiana. En tal sentido, frente a la explotación y violencia que dejó el último gobierno de facto en nuestro país, emerge una sensibilidad en sintonía con un ethos estético inédito desde el campo escénico, fundamentalmente desde la singularidad de la actuación en término de un actor productor. En tal sentido, Bartís asimila de forma directa la percepción de lo teatral a la del devenir del régimen de experiencia real al punto que el teatro se vuelve "una pasión por la que uno es tomado, uno no lo elige por vocación. Se actúa por obligación, por necesidad. Se impone" (2003: 9).

En la negación del sistema establecido, desde su ética, su moralidad y su cultura, la actuación imagina no sólo qué se debe producir sino cómo, y en eso, emergen formas nuevas. Técnica e imaginación se pliegan en la consolidación de un nuevo lenguaje actoral de resistencia contrahegemónica. De tal modo, las formas sociales que rondan la praxis aspiran a la expansión de las potencialidades de los individuos y al goce colectivo en vinculación con el relato de los deseos, re-erotizando, por tanto, nuevas formas de existencia que hacen mella, pero también desbordan el plano de las ficticias.

---

[44] Los mismos refieren a descripciones "densas" (Clifford Geertz) de la actuación como práctica escénica. En esa línea, Pessolano salda un abordaje necesario –e inédito– que otorga valor a la producción discursiva del actor que reflexiona sobre su práctica. Frente a una lectura analítica abstracta, y por tanto ajena al sujeto inmerso en la praxis, Pessolano propone una metodología de abordaje –un "desentrañar"– de la práctica artística, donde son estos discursos aquellos que conforman un espacio de construcción de conocimiento único.

[45] A partir de esta articulación Pessolano (2019) sugiere que la identidad siempre se constituye dentro de una resistencia, siendo primordial el rol de la cultura y el arte en esa conformación de identidad singular que se sostiene al enfrentarse a lo establecido, uniforme y hegemónico.

El mundo es la forma del miedo,
nuestra reunión el refugio,
nuestros cuerpos anfitriones,
su motivo la fiesta.
Actores sueltos, Alejandro Catalán, 2022

Por su parte, en su trayecto profesional actual, Alejandro Catalán se asume como un continuador crítico[46] de esta línea al postular la idea de que le urge a la actuación –tal como hizo a fines de los ochenta en Buenos Aires– la difícil tarea de poder vivirse testigo del campo y de la propia subjetividad contemporánea y, desde allí, arremeter contra sus males: a saber, las lógicas instrumentales y mercantiles actuales de una globalización atroz que todo lo ciñe y estandariza; en ello, la denuncia de cierta imposibilidad –"acortamiento", "retención" inhibitorios– en los cuerpos actuales de actuación, visible en sus dimensiones vinculares, afectivas y expresivas. En ese sentido, reivindica fundamentalmente la idea de "creación" de actuación por sobre la idea de producción de sentidos. El planteo resulta coincidente con los estudios que, dentro del campo de la sociología actual, lleva adelante Eva Illouz (2012) para quien las experiencias de los individuos –contenidos de pensamientos, sentimientos, deseos y conflictos internos– presentan las formas, intensidades y texturas que emanan del modo en que las instituciones estructuran la vida emocional, es decir, aportan los esquemas o guiones culturales a través de los cuales se comprenden y se negocian las emociones.

Illouz se refiere al libre mercado y la racionalidad contemporáneas como fuerzas culturales institucionalizadas que suponen en su existencia una estructura basada en la autorregulación emocional, la optimización de las elecciones, la desestructuración de la voluntad y del deseo, todo lo cual ha producido desplazamientos radicales en el sustrato vincular: de la formación de vínculos intensos hacia una individualidad distante. Así pues, en esta coyuntura, Catalán asume y cuestiona en sus clases los efectos nocivos que traduce el campo vincular subjetivo y propone como marco de trabajo para quienes deseen entrenar con él la idea de fiesta. Se trata de un concepto que viene desarrollando de un tiempo a esta parte en sus trabajos teóricos, pero fundamentalmente escénicos y pedagógicos, y que reivindica las formas marginales del vicio y el *bardo* propias de los encuentros entre amigos. En este marco, buscaremos revisar conceptualizaciones escénicas centrales, tales como lenguaje y técnica, que derivan todas ellas de una concepción singular de una idea de amorosidad que sobrevuela en las clases.

Treinta años después del estreno de *Postales Argentinas*, Catalán va a afirmar el fracaso de este orden escénico en tanto las innovaciones estéticas, políticas y sociales que en sus inicios postuló y defendió, serán tomadas y en

[46] Como continuador crítico, Catalán se formó en el Sportivo Teatral y trabajó como actor en *El corte* (1996) y en *El pecado que no se puede nombrar* (1998), obras bajo la dirección de Ricardo Bartís.

ello cristalizadas a favor de las nuevas lógicas de recepción pero sobre todo de producción de los intereses comerciales e institucionales que la circundan. Al respecto, localiza por ejemplo la trayectoria in crescendo que ha tenido el rubro de la producción en el campo teatral –"en los noventa no se hablaba de producción y ahora hay premios a la misma" (2023)– en detrimento directamente proporcional de la actuación como actividad por fuera de las lógicas productivistas.

En lo que refiere al problema de lo actoral, lo circunscribe al problema del encuentro en una sociedad egoneocapitalista, reino de la eficacia, y la autosuficiencia. Así, por ejemplo, se acortan los tiempos de producción que demandaría la investigación de la expresividad de la actuación en la conformación de obra en pos de los ritmos que dicta el mercado teatral en sus lógicas de oferta y demanda. Por el contrario, la puesta *Titanes* (2023) funciona aquí a modo de ejemplo alternativo respecto a las lógicas usuales de producción y recepción escénica. La pieza tiene por protagonistas a Pablo de Nito y al mismo Catalán y cuenta ya con tres temporadas esporádicas en el estudio de la calle Pringles en el barrio de Almagro. A grandes rasgos, carece de los mecanismos usuales de prensa y difusión como alternativa teatral y apela, en cambio, al boca en boca de los espectadores que reservan su lugar mediante mensajes telefónicos. La obra es gratuita: sólo se invita a los espectadores a llevar alimentos o bebidas para compartir con el resto de los asistentes, antes y después de la obra.[47]

Siguiendo, se trata para Catalán de una imposibilidad por parte de esa actuación de respetar algo así como una dinámica de la horizontalidad. Por este motivo, de forma progresiva, las clases tienden a favorecer el "coacheo" entre los y las compañeras antes que a la coordinación verticalista explícita. A diferencia de cómo se tramitaba la marginalidad en los 80 , impregnada en los cuerpos y en los espacios como algo ineludible*dado* –pensemos el caso de las formas del Parakultural–, Catalán reivindica ahora lo marginal como una decisión, una búsqueda de tipo revolucionaria de ir por aquello otro en la instauración ficcional de una fiesta. La actuación entonces como una decisión vincular de darse el tiempo, como el asado, que no se apura. En sus palabras, "todo aquello que no organiza el amor como encuentro lo organiza el mercado o el reconocimiento" (2023).

En este orden de cosas, y alineado con aquello que Georges Bataille (1993) llamaba el gasto improductivo, aparece en Catalán la idea de una fiesta donde la actuación se ve atravesada por la lógica de la pérdida. Ello suscribe, en términos del autor, a un sacrificio que propulsa lo sagrado y que es propio de estos territorios de orden primario. Retomando a Illouz, se trata de un tiempo sagrado que no condice con el rédito económico que demanda en sus condiciones, reciprocidad, afán de autoconservación y defensa de los intereses propios, relativos todos a la productividad[48]. En lo que concierne al ámbito amoroso que problematiza Illouz, "la razón

[47]Queda para un desarrollo futuro una apreciación pormenorizada de la pieza que, dentro del ámbito teatral del circuito independiente, consideramos una propuesta inédita en sus modos y principios.

[48] Siendo uno de los valores más estrictamente protegidos de la cultura moderna, la productividad supone, retomando a Marcuse (1985), "la valorización de los hombres de acuerdo a sus habilidades para hacer, aumentar y mejorar cosas socialmente útiles" (p.

racionalizada socava los modos tradicionales de construcción y experiencia del deseo [...], en tanto conjunto de significados densos que representa un asentamiento del gasto improductivo" (2012: 248).

Si el teatro se volvió para Catalán un ordenamiento social más en detrimento de la actuación, será la fiesta aquella capaz de recuperar la capacidad de encuentro y creación actoral pertenecientes al campo del rito y del juego. La clase, vuelta "la farra de la semana", emerge para él como aquel territorio de orden primario para conocerse a uno o una misma antes que hacerse conocido, gustado o consumido; un espacio dado al encuentro amoroso, a maneras de agruparse y estar con otros y otras, y ello por fuera de las presiones impuestas por los estándares de producción temporales y espaciales existentes. Señala en ese sentido:

La imagen del actor del éxito está más cerca de un deportista de éxito, no sé, como que hay algo que lo aleja de lo bajo, que lo individualiza, que lo separa, que lo hace pensar como alguien que tiene un talento per se. Y la actuación la tiene. Entonces es alguien que justamente, lo que pudo es triunfar con una habilidad propia en un mundo que no te pide reunión (2023).

Siguiendo, sostenemos que esta idea de reunión presente en las clases se ajusta, en la particularidad de la praxis, con el estado de amor en ágape que plantea Luc Boltanski (1990), esto es, con una forma de entrar en relaciones que, para el sociólogo francés, se posiciona en sus diferencias de las otras dos posibles: la philia y el eros. Para el caso, el amor en ágape presenta condiciones que encontramos alineadas en esta idea de reunión de actuación en tanto tiene por estructura una serie de características coincidentes, como ser una relación de horizontalidad que se mantiene "obstinadamente en el presente" (p. 167). Anclada su realización en la modalidad práctica y la preferencia por el presente, el amor en ágape habla de su instauración en la misma autoridad del acto. El ágape supone además la cancelación de las equivalencias,[49] y se funda, por tanto, en la cohesión por un lazo de caridad. En este sentido se encuentra

Enteramente construido sobre la noción de don, es independiente del deseo, deseo de posesión que domina el eros terrestre y el deseo de trascendencia que orienta al eros celeste. (...) Del mismo modo que el ágape no conoce el deseo tampoco conoce las ideas separadas de los sentidos, las ideas puras. No sabe ser activo más que cuando lo exige la presencia de personas singulares, pero las personas a las que se dirige son las que encuentra en su camino y con las cuales cruza su mirada [...]. Por este motivo la noción de ágape no encierra la idea de un imperativo nacido de la universalización de una ley y no se dirige al hombre en general sino al prójimo (Boltanski, 1990: 161-162).

147). De este modo, se construye como lugar donde convergen la eficacia y la represión del instinto del placer para llegar a ser un fin en sí mismo. Por tal motivo, se produce un hiato entre las necesidades sociales y las individuales que difama, entre otras, el descanso, la receptividad y la idea de un ambiente natural fuera del control técnico.

[49] De acuerdo al autor, la cancelación de las equivalencias alude a la diferencia del amor en ágape con la otra forma posible de amor, el eros. Este último encuentra su determinación en el deseo hacia otros seres humanos y lo hace desde lo particular ("amor terrestre") hacia lo general ("amor celeste"). De ese modo, el amor por los seres culmina en un principio superior común que construye la equivalencia de los seres en un orden social dirigido a la humanidad en general.

Por el contrario, la eficacia actoral que se muestra bajo la forma de un cuerpo que –en sus modos y conductas– responde al dispositivo de la subjetividad del reconocimiento y del consumo, porta en sí misma la profunda soledad del encuentro. Por su parte, la fiesta propicia el agrupamiento de los cuerpos bajo reglas diferentes por propias, singulares e inventadas, y en eso, bien distintas a aquellas dadas por donación del territorio del orden común –de lo sabido, de lo esperado, de la norma–. En tal sentido, alude al territorio estético y expresivo que fundó la producción de sentido actoral como lenguaje de actuación precedente, así como también, al territorio social de circulación cotidiana de los sujetos. De tal modo, siguiendo a Boltanski,

La antigua ley, inscripta en un código, [...] es sustituída por la ley nueva, inscripta en el corazón, interiorizada y por lo tanto desprovista de todo formalismo. La validez de los actos en los cuales ella se realiza no depende ya en efecto, de un juicio emitido por un tercero competente en materia de código y poseedor de la autoridad necesaria para relacionar los actos con la regla sino de la intencionalidad de quien actúa (p. 163).

Por último, se desprende de lo anterior una nueva concepción de la corporalidad de la actuación que se habilita a partir de una afectividad compartida. La estimación del acontecimiento del encuentro con un otro, o dicho de otro modo, la unión como fuente misma del acontecer de ficción bajo la nueva "ley del amor". Cabe destacar que para Catalán (2023), estas reglas nuevas hacen al desarrollo del actor de una capacidad expresiva, no constituyen lenguaje. El lenguaje se vuelve entonces otro dogma más del cual será necesario abrirse. En esta clave, la técnica, en tanto conjunto de procedimientos o recursos que se usan y adquieren por medio de su práctica y requieren de habilidad específica, también se verá sujeta a una crítica. Tal como explica:

La técnica es una manera, una forma de despliegue que compone con otros elementos que componen la forma de esa actuación. La técnica no es neutra, es condición de cómo ese cuerpo se va a vivir. Por eso [se trata de] pensar el cuerpo expresivamente antes que por técnica y forma que forma parte del campo de la dirección. El actor se reúne por lo que quieren descubrir, no por lo que saben (2023).

Si la coyuntura toda nos enseña y premia cuando somos eficaces por cuenta propia, la grupalidad que avanza en un sentido de juego se vuelve doblemente revolucionaria. La invitación para esos cuerpos es la de ingresar en las lógicas del deseo, donde importan las ganas de "querer gastar el tiempo juntos" por fuera de las expectativas que demanda, por ejemplo, ser gustado y consumido. A veces se filman las clases, algunos momentos que son para los y las que actúan (que los "viven") significativos por inéditos, zonas poco transitadas que sólo el encuentro posibilita. Para el caso, si estuvo bueno es sólo porque sirvió como información perceptiva para el cuerpo actuante. El ágape sólo será posible en tanto el juego de la creación actoral se despliegue en condiciones amorosas, "amorosamente". Si el amor deviene como un mandato troquelado a priori, condicionante y condicionado, puede también configurar una práctica del orden del disfrute, del goce

de vivirse y percibirse de otra manera. “Maneras de actuar, maneras de vivir” escribe Catalán (2022), y funciona como mantra que se repite en las clases. A través del coacheo, darse y darle al compañero la actuación como una mirada que sea también el registro de la libertad de sus condicionamientos, una invitación a su propio cuerpo libre del pudor, del acortamiento, de la cristalización en su eficacia, de todas aquellas presiones que imposibilitan un encuentro para vivirse plenamente, y en eso descubrirse. En este sentido, se apela a la idea del compañero en el mismo sentido de prójimo que Boltanski recupera del filósofo Sören Kierkegaard; el objeto del ágape descansa así en “el hombre particular y real que vemos, al margen de sus imperfecciones o perfecciones, [...] sin la intervención de la idea imaginaria acerca de la forma en que creemos que debería ser o quisiéramos que fuera, su propia idea o alguna otra fantasía” (p. 169-170).

De esta manera, el derrotero que Catalán ha venido desarrollando hasta hoy se posiciona frente al esfuerzo permanente de sometimiento del mercado en su intento de domesticación de los cuerpos y en la reproducción de la imagen heteronormada. En el mismo sentido, en sintonía con el planteo de Illouz, si el objetivo principal del capitalismo se orienta en optimizar ganancias en razón de una mejor calidad de vida, perjudica deliberadamente las esferas de lo religioso y lo estético. Desde los lazos sociales personales y colectivos hasta el desarrollo urbano –la presencia abrumadora de espejos dispuestos en la ciudad entre vidriera y vidriera, los ritmos insostenibles propulsados por la tecnología en el trabajo y en los vínculos sociales, el multitasking– todo está pensado y generado en esa dirección. Un cimbronazo que impacta en todos los cuerpos, en todas las prácticas, y también, parece, en la actuación. En términos simmelianos, se trata entonces de un “sistema social, [el cual] implica una manifestación de poder; somete una materia exterior al pensamiento, a una forma modelada por el pensamiento” (Simmel, 2015: 95). De tal forma, en el despotismo y un control hoy introyectados, emerge esta sociedad secreta. En ese marco, como crítico activo de la producción de sentido actoral, Catalán intenta desarrollar y transmitir estrategias para “apartarse del derecho imperante y conquistar un margen de libertad” (2015: 100). Una marginalidad puesta en el vínculo antes que en la producción, en la capacidad expresiva singular antes que en el ordenamiento de un lenguaje. El lenguaje debiera aparecer entonces como el orden dictado por el deseo de un encuentro. Frente a la férrea consolidación de esta subjetividad contemporánea, y contra la imagen del actor del éxito como consumo, Catalán propone una vuelta a la actuación como excusa de encuentro y libertad, como el tiempo después de la escuela; por tanto, habrá que vivir la fiesta como una pausa.

Conclusiones

A modo de conclusión, hemos visto de qué formas Alejandro Catalán y Ricardo Bartís instauraron, en tanto docentes y directores de la escena teatral local, una férrea oposición al sistema imperante. Si bien, en línea con los planteos de Illouz (2012), depositamos un papel importante en el desempeño de la ficción en pos de la socialización, en este orden del análisis hemos puesto el foco en una perspectiva de la oposición crítica a partir de la consolidación de un entramado social grupal, reformulando y resignificando con convicción las herramientas disponibles de la praxis, como ser la técnica y la producción del lenguaje de actuación por un lado, y la reformulación del encuentro desde un plano amoroso por otro, en la configuración de nuevos discursos de resistencia. En ese sentido, la búsqueda e instauración primera de las formas de una nueva sensibilidad en la praxis para la subsanación del tejido social y re-erotización de la existencia por un lado, y posteriormente, el desarrollo de la actuación como formas de creación del amor en ágape por otro, se consagran como momentos de la escena porteña en su intento de liberar la conciencia subjetiva del propio ambiente represivo, manifestando la voluntad de felicidad de los individuos –la afirmación de los instintos de vida– por sobre la agresividad propia de las condiciones de una proactividad represiva y destructiva que lo degrada todo cada vez más a la condición de mercancía (Marcuse, 1968).

En ese sentido, "la teoría y la praxis críticas deben liberar no sólo el ámbito de lo material asociado al hedonismo, sino también el ámbito espiritual de la vida y, en especial, la cultura" (Fraga, 2023: 91). Tanto de uno u otro modo, encontramos en definitiva la consolidación de grupos sociales que buscaron –y buscan todavía– su propia expresión estética racional en el uso y distribución del tiempo y en la reelaboración de las formas sociales que lateralizan la praxis. Así pues, vislumbramos en el campo de la actuación nuevas prioridades de objetivos y selecciones, orientadas los mismos en la promoción cada vez mayor de la potencia de actuación –en sus formas y materialidades– conducentes al goce de la vida propia y a la vincularidad afectiva que replican indefectiblemente en la ulterior evolución de los niveles de bienestar social desde formas, ahora sí, excedentes de las ficticias.

Referencias bibliográficas

Ajaka, A., Bustamante, M., Cappa, B., Farace, A., Feldman, M., Garrote, A., Gatto, A., Jakob, W. y Mendilaharzu, A., Kartun, M., Obersztern, M., Pavlovsky, E., Piel de Lava, Spregelburd, R. y Szuchmacher, R. (2015). *Detrás de escena*. Buenos Aires: Excursiones.

Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz. (1980). *Conceptos de sociología literaria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Bartís, R., Desmarás, J. y Zapata, L. (2018). *Ahí vienen. Sobre el laboratorio de Creación I dirigido por Ricardo Bartís.* Buenos Aires: Teatro Nacional Cervantes.

Bartís, Ricardo. (1996). "Problemas y perspectivas de la experimentación estética en el teatro actual". *Teatro XXI*, Año II, (3), 18-22.

_____. (1998). "El trabajo del actor". *Punto de vista*, Año XXI, (60), 19-22.

_____. (2003). *Cancha con niebla. Teatro perdido.* Buenos Aires: Atuel.

Bataille, George. (1993). "La noción de gasto". *La critique sociale*, (7). En línea en https://www.philosophia.cl/biblioteca/Bataille/la%20nocion%20de%20gasto.pdf

Boltanski, Luc. (1990). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. París: Amorrortu Editores.

Catalán, Alejandro. (2001). "Producción de sentido actoral". *Teatro XXI*, Año VII, (12). FFyL, UBA.

_____. (2022). *Actores sueltos*. Córdoba: Documenta/Escénicas ediciones.

_____. (2023, 30 de agosto). Comunicación personal.

Dansilio, Florencia. (2019). "Entre Teatro Abierto y el under porteño. Conflictos estéticos y políticos del teatro independiente durante la transición argentina". *Contemporánea*, Año 10, (10), 137-155.

_____. (2022). "Del mensaje al acontecimiento. El giro discursivo en torno a lo político en el teatro uruguayo post-dictadura". *Rita*, (7).

De Certeau, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes del hacer I*. México: Universidad Iberoamericana.

Deleuze, Gilles. (2023). *Las imágenes del pensamiento. Automatismo, semiótica y actos de fabulación.* Buenos Aires: Cactus.

Ferreyra, Sandra y Rodríguez, Martín. (2020). "El actor como productor: hacia un análisis materialista de la actuación en Buenos Aires". *Apuntes de Teatro* (143). Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 42-53.

Fraga, Eugenia. (2023). "Teoría crítica de la corporalidad. Aportes clasificatorios de Herbert Marcuse". *Reclasificaciones contemporáneas. Teoría sociológica, opresión y emancipación.* Alejandro Bialakowsky (comp.). Buenos Aires: Editorial Dedalus.

Illouz, Eva. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Marcuse, Herbert. (1968) [1964]. "El problema de la violencia en la oposición". *El fin de la utopía*. Buenos Aires: Sur.

_____. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz.

_____. (1985) [1955]. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.

Pessolano, Carla. (2018). “El credo poético como sistema de reflexión autónoma en los procesos de creación escénica”. *Estudis Escenics*, (43), Barcelona: Institut del Teatre. 1-18.

_____. (2019). Subjetividad poética, credo poético y resistencia en las prácticas de la escena. [Tesis doctoral en cotutela defendida en la Universidad de Buenos Aires y en l'Université de Franche-Comté]. Inédita.

_____. (2021). “Caracterizaciones teóricas e irradiaciones prácticas: tramas y reflexiones de espesor en el teatro argentino contemporáneo”. *Panambí* (13), Valparaíso, 87-98.

Simmel, Georg. (2015). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur.

Steyerl, Hito (2010). “¿Una estética de la resistencia? La investigación artística como disciplina y conflicto”. En línea en http://eipcp.net/transversal/0311/steyerl/es

Ure, Alberto. (2012). *Sacate la careta. Ensayos sobre teatro, política y cultura.* Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

SECCIÓN GENERAL

"Teorías sociales"

En torno a la juntura: la deconstrucción en Derrida y la antifilosofía en Alemán

Maximiliano Taltavull es estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología (FSOC-UBA). Es miembro del Grupo de Estudios Descolonizantes, Interseccionales y Críticos y del proyecto "La cuestión política", ambos en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Resumen

Se construye una analogía entre la deconstrucción de Jacques Derrida y la antifilosofía de Jorge Alemán, en tanto ambas dan cuenta de operaciones epistemológicas que se orientan a desbaratar las oposiciones binarias de la razón occidental. Se trata, en ambos casos, de revelar la juntura que subyace a los pares dicotómicos mediante un indecidible. Este elemento excedente de la escisión antinómica, que actúa como basamento del pensamiento conceptual y reductivo, daría plaza al surgimiento de una estrategia analítica basada en la aporía y en la paradoja como procedimiento tendiente a desmontar los binarismos naturalizados. El objetivo es desocultar la estructuración parcial, inacabada, de la estructura, de las identidades, y de los paradigmas de pensamiento heredados. La hipótesis de fondo: que la deconstrucción y la antifilosofía presentan modos análogos de actualizar una incisión sobre la arquitectura conceptual de la metafísica, en la medida en que ambos se sirven de un legado común: el psicoanálisis y el estructuralismo.

Palabras clave

Sigmund Freud, Jacques Derrida, Jorge Alemán, deconstrucción, antifilosofía

Around the juncture: deconstruction in Derrida and antiphilosophy in Alemán

Abstract

An analogy is built between the deconstruction of Jacques Derrida and the antiphilosophy of Jorge Alemán, as both account for epistemological operations that are aimed at disrupting the binary oppositions of Western reason. In both cases, it is all about revealing the connection that underlies dichotomous pairs through an undecidable. This surplus element of the antinomian split, which acts as a foundation for conceptual and reductive thinking, would give rise to the emergence of an analytical strategy based on aporia and paradox as

procedures aimed at dismantling naturalized binarisms. The objective is to uncover the partial, unfinished structuring of the structure, of identities, and of inherited thought paradigms. The underlying hypothesis: that deconstruction and antiphilosophy present analogous ways of updating an incision on the conceptual architecture of metaphysics, to the extent that both use a common legacy: psychoanalysis and structuralism.

Key words

Sigmund Freud, Jacques Derrida, Jorge Alemán, deconstruction, antiphilosophy

Introducción

La crítica de Jacques Derrida y la propuesta de Jorge Alemán expresan una afinidad electiva en sus argumentos. Ambos autores apuntan a desmontar las divisiones osificadas, petrificadas por la onto-teo-teleo-logia (Derrida, 1978: 95). El fundamento trascendental, la presencia plena, con la cual se naturalizaba una estructura se ve desplazada, despojada de su centro al revelar que el pretendido origen encierra una intrincación erótica con base en un diferir de las partes, en apariencia, excluyentes.

De igual forma, ambos autores destacan el trabajo artístico como modo de dar cauce a una experiencia creativa, transformadora, de lo pretérito, de lo sedimentado. Sus argumentos confluyen al señalar que el desfondamiento del sustrato ontológico del sujeto y lo colectivo debe dar plaza a una praxis decisiva, a una interpretación activa que posibilite la transformación de la sintaxis y la semántica social: del orden simbólico.

Estas derivas se tejen sobre un fondo común que recibe el nombre de Antifilosofía en Alemán y Deconstrucción en Derrida. En el gesto de atravesar la tradición, de re-conocerla, ambos autores delinean las condiciones de posibilidad para una lectura critica del logos. A saber, sus discursos efectúan una torsión sobre los presupuestos de la razón ilustrada al poner en jaque la temporalidad lineal y la pretensión absolutizante de una identidad capaz de saturarse en si misma.

Con el fin de exponer la imposibilidad de fijar el sentido, la verdad, de un discurso, estos movimientos efectúan una incisión en la tradición que nos permite pensar la emancipación en una clave posmetafísica. Esto es, emancipados de la creencia en un vector trascendente que guie el desenvolvimiento de la historia y comprendiendo la falta constitutiva, la hiancia ontológica, como la oportunidad para una praxis cifrada en la diseminación, en la proliferación activa del sentido.

El desborde simbólico de la huella, su condición paradójica en tanto exclusión y núcleo, da plaza a una ruptura, a un corte que descentra, desestabiliza el paradigma con el que pensamos. Es reconociendo este

residuo innominable en tanto estructurante del lazo social, de los tejidos culturales, que es plausible captar el punto de fuga respecto de la metafísica occidental y responsabilizarnos de la condición humana frente a lo Real como punto de partida para una causa, un proyecto sin garantías cuyo eje se cifra en el no saber, en la no-totalización de las construcciones que se derivarían de él (Alemán, 2024: 68).

La metodología de este estudio descansa en la analogía presente en los modos entender la tradición en ambos autores. Tanto la Deconstrucción en Derrida como la Antifilosofia en Alemán dan cuenta de operaciones epistemológicas que se orientan a desbaratar las oposiciones binarias de la razón occidental. Se trata, en ambos casos, de revelar la juntura que subyace a los pares dicotómicos de esa razón occidental mediante un indecidible, una marca del texto que insiste en su carácter inasimilable al pensamiento simbólico. Este elemento excedente de la escisión antinómica que actúa como basamento del pensamiento conceptual, reductivo, da plaza al surgimiento de una estrategia analítica basada en la aporía, en la paradoja como procedimiento tendiente a desmontar los binarismos naturalizados.

Esta aproximación critica tiene como objetivo, tanto en el presente estudio como en los argumentos de los autores revisados, desocultar la estructuración parcial, inacabada, de la estructura, de los paradigmas de pensamiento heredados. Las certidumbres anticipadas (Alemán, 2001: 54), los presupuestos duales que guían el desarrollo de la tradición conceptual se des-constituyen, se muestran socavados y al mismo tiempo fundamentados por el vacío, por la falta de cerrazón en la que se apoyan. La falta de cerrazón se comprende en ambas aproximaciones como la oportunidad para dar lugar a una interpretación activa y transformadora de los esquemas con los que se ha configurado la conciencia social moderna.

En este orden, la hipótesis que guía al presente estudio es la siguiente: la deconstrucción y la antifilosofía presentan modos análogos de actualizar una incisión sobre la arquitectura conceptual de la metafísica. Ambos procedimientos se sirven de un legado común: el psicoanálisis y el estructuralismo. Desde estas fuentes compartidas, indican las bisagras desde las cuales se torna posible desfundamentar el orden sociosimbólico (Blanco, A. B., & Sánchez, M. S., 2017: 174) y, por consiguiente, transformarlo.

El marco teórico para el examen de esta hipótesis radica en las obras de estos autores. Revisando los modos en que desmontan las escisiones fundantes de la estructura y las respuestas que delinean a partir de estos acontecimientos de ruptura, me propongo indicar los focos de convergencia que ligan las propuestas teóricas de Derrida y Alemán.

Derrida

Los aportes de Derrida permiten pensar la tradición conceptual de acuerdo a una reflexividad crítica que descompone las diferencias, que rompe y desplaza los sedimentos antinómicos que configuran el elemento discursivo, la identidad de una disciplina, de un discurso (Derrida, 2004: 1).

En La escritura y la diferencia (1989), Derrida señala el acontecimiento en que se enrola su intervención critica. Este acontecimiento descansa en una ruptura y un redoblamiento epistemológico en relación con el concepto de estructura. En concreto, este hito marca una inflexión en torno al centro de la estructura, en torno a su fundamento (Derrida, 1989: 383). La disrupción teórica trazada por las figuras de Freud (2020) y Levi-Strauss (1985) señala el derrotero deconstructivo del que se sirve Derrida a fin de desfondar, poner en jaque a la pretendida presencia: la referencia fantasmática, distorsionada, que soporta el sistema simbólico.

Nutriendose de los autores mentados, el pensador argelino advierte que el centro, aquello que garantizaba la coherencia de una interioridad en contraste con una exterioridad, se halla desdoblado. La aparente plenitud de los términos se encuentra, en realidad, surcada, marcada, contaminada por su Otro. La correlación negativa en función de la cual los elementos del sistema se hallaban organizados, dotados de una posición estructural, de una identidad, se manifiesta como contingencia, como artificio, ficción teórica: un trabajo de represión histórica en pos de ocultar la estructuralidad de la estructura, la aventura seminal de la huella. En este sentido, los cimientos dicotómicos sobre las cuales yacía la tradición conceptual se ven desestabilizados por esta desocultación con arreglo a los resquicios, las fisuras, de un esquema de pensamiento.

En Levi-Strauss esta desocultación toma la forma de un escándalo (Derrida, 1989: 389). A partir de sus investigaciones, el etnólogo estructuralista experimenta la imposibilidad de prestar crédito a la oposición naturaleza-cultura, congénita a la filosofía. A saber, en Las estructuras elementales del parentesco (1985) parte del siguiente axioma: pertenece a la naturaleza aquello que es universal y espontaneo, lo que no depende de una norma. Pertenecen en cambio a la cultura los rasgos particulares que identifican a un colectivo, el sistema de normas que regula la sociedad que habitan los hombres. El núcleo vertebrador de la cultura, el soporte de la vinculación exogámica y el intercambio simbólico que da plaza a la articulación de lazos sociales, -esto es, la prohibición del incesto- presenta la reunión de dos atributos contradictorios pertenecientes a ordenes excluyentes. A saber, la prohibición del incesto es universal, y en este sentido se la podría llamar natural. No obstante, es también una prohibición, un sistema de normas y de proscripciones, y en ese sentido también se la podría llamar cultural. Al instalarse sobre el *factum* de la prohibición del incesto, Levi-Strauss se sitúa en la bisagra aporética, en la huella irreductible que se sigue de todo corte, de toda escisión congénita a un sistema de diferencias. Colocar el foco en esta dimensión del cuerpo textual supone poner en tela de juicio al centro fijo, fosilizado, y dar plaza al juego como operación critica en torno a la episteme. Implica, en suma, inteligir las subrepticias iteraciones que atraviesan la división fundante entre interioridad y exterioridad. Supone reparar en

el relicto operante e indecidible que acecha, amenaza, la clausura de toda estructuración, de toda represión, de todo desgajamiento.

En Freud, por otra parte, la certeza de sí del sujeto se deshace a partir de la noción de inconsciente. En polémica con el legado cartesiano y sus pretensiones solipsistas, Freud nos señala que el hombre no puede agotar su identidad en función de sí mismo (Imbriano, 1988: 10). Está habitado por una alteridad, una dimensión que excede a su conocimiento y solo se cataliza mediante diferimientos y distorsiones. De igual modo, los ensayos psicosociales y metapsicológicos del vienes abren paso a una lógica enigmática, sincrética, que indica una imposibilidad en la cerrazón, en la coherencia definitiva del paradigma ilustrado. La dualidad *physis/nomos*, cuerpo y cultura, como así también la división temporal entre lo pretérito y el presente se ven deshechas por sus proposiciones. Lo que expone Freud a partir de los fenómenos del trauma, lo siniestro, la compulsión a la repetición, el retorno de lo reprimido, y el más allá del principio de placer es que allí donde se presupone una superación, hay una permanencia del estadio precedente, un vestigio pulsional funcionando en razón de la atemporalidad del inconsciente. Sus enunciados efectúan un descentramiento topográfico, en tanto aquello que se ubica en la periferia, lo desalojado, se presenta, paradójicamente, como el núcleo del centro.

En *Tótem y Tabú* (1912), la destrucción del cuerpo del padre primordial, el acontecimiento instituyente que da lugar al pasaje de la naturaleza a la cultura, si bien se nos presenta como una negación del estadio precedente, es, de hecho, una iteración, una reinscripción diferida de lo pretérito en la medida en que este hito da plaza a la consolidación de la Ley por medio de la ratificación simbólica de lo destituido. Se reactualizan los valores, las prescripciones pregonadas por el padre primordial bajo la religión, la devoción general en torno al signo Tótem.

Este movimiento signado por la hetero-lógica de una dialéctica, de una contradicción sin superación, sin síntesis, se repite en *El malestar en la cultura* (2021) y en *Esquema del psicoanálisis* (2021).

En El malestar en la cultura (2021), Freud afirma que, si bien el objetivo de la cultura es traccionar la pulsión erótica -la extensión y densificación del lazo social por medio de vínculos de meta sexual inhibida-, su propósito no es plausible de ser llevado a cabo sin que opere una recursividad de la negación, de la agresividad sexual reprimida, sobre el aparato psíquico del sujeto. La pulsión de Eros, cimiento del orden social bajo el principio de placer, depende de la pulsión de Tanatos, en tanto mortificación culposa del individuo, para su pervivencia.

En Esquema general del psicoanálisis (2021), por otra parte, del funcionamiento de la segunda tópica se desprende que la renuncia alimenta la pulsión. El desalojamiento de las pulsiones primordiales, perversas, del Ello -la provincia primitiva del aparato anímico- no hace más que transubstancializarse en el Super Yo como requerimiento moral de carácter sádico sobre el Yo. En este sentido, el Super Yo aparece detentando las vestimentas de la Ley, pero es en realidad una ley que disimula su Otro, la pulsión. La ley, la cultura, no puede

articularse si no es en función de la naturaleza, de aquella exterioridad primordial que actúa, en efecto, como núcleo de su funcionamiento. Aporéticamente, la ley como símbolo, la cultura, no se constituye si no en virtud de la rémora pulsional de la horda paterna, sin la perversión, sin el resto energético inasimilable del padre primordial, de la ley como cuerpo.

Estas operaciones suponen la matriz de la cual Derrida extrae un modo de leer, una política de lectura que pone en tela de juicio a la presencia, al centro de la estructura. La remisión a un origen prístino, pleno, que sostenga la trama de oposiciones que sostiene el orden sociosimbólico (Blanco, A. B., & Sánchez, M. S., 2017:182) ya no resulta factible. El propio centro, el propio núcleo articulador de la estructura, se halla conformado por su alteridad, por aquello en relación con lo cual se constituye: su exclusión. De este modo, las dualidades metafísicas se desarreglan en la medida en que la cultura se entiende como naturaleza diferida al mismo tiempo que la Ley, el *nomos*, se descubre en tanto que iteración, diferimiento del cuerpo, de la *physis*.

El descubrimiento del *juego* (Derrida, 1989: 400), de la acción conjugada y contraria que permea al centro, supuso revelar una falta, una incompletud de la estructura. Señaló la imposibilidad de la cerrazón, de la saturación de una interioridad en sí misma. Esta falta, este vacío, es contingentemente cubierto, rellenado, por el suplemento, por el exceso de significación-desbordante al pensamiento simbólico con base al cual se distribuye, se vertebra el sentido parcial de un entramado social. El suplemento, instituido como centro, menta la falta a través de su aprehensión aporética, de su revisión paradójica, de la dialéctica sin *aufhebung* [superación] que lo conforma.

La estructuralidad de la estructura, o, el examen critico de su centro, pone de relieve dos hallazgos que dan cuenta de su ontología barrada, de la carencia de un fundamento trascendental que lo dote de una consistencia definitiva. La institución de un centro, de un origen de la estructura, se revela, entonces, como producto de un ocultamiento, de un velo que esconde su impureza, su carácter escurridizo, indeterminado. En tanto huella, marca o suplemento, la estructuralidad de la estructura es susceptible de incesantes producciones de sentido. Su naturaleza es la de un diferir estructurante que nunca se agota en las parcelaciones contingentes de un entramado de diferencias. Este diferir, de acuerdo con Derrida, se despliega como demora (o rodeo) y polémica.

En este sentido, el resto, la huella, desborda y a la vez constituye el pensamiento simbólico construido sobre el principio de no-contradicción (Derrida, 2021: 298). Aquel excedente, aquella negatividad no asimilable, es la condición de posibilidad para la persistencia contingente de un entramado semiótico. La falta da lugar al deseo de coherencia (Derrida, 1984: 384) que sostiene al esquema estructural de un tiempo histórico dado. Por otro lado, el hecho de que se sitúe en un más allá del logos, nos da la pauta de no-totalización del orden sociosimbólico. La incompletud, la falta de fundamento ontológico correspondiente a la estructura nos permite

pensar en su posibilidad de transformación, de reconfiguración, pues su forma no se halla supeditada a una presencia, a un vector trascendental o una referencia plena, sino al tejido basculante de la huella.

La exclusión, la otredad de un sistema señala las fisuras, los resquebrajamientos, por los cuales se cuela la potencia desubjetivante, la posibilidad de emanciparnos de las identificaciones a las cuales nos mantenemos sujetos. Leer lo otro del texto implica llevar a cabo este procedimiento crítico. Las posiciones, las jerarquías, los ordenamientos topográficos, de este modo, se trastocan y se revelan como ontológicamente desfundamentados, como susceptibles de transformación.

En este orden de cosas, Derrida evoca la figura del *bricoleur* (Derrida, 1984: 392). Utilizando los recursos del sistema, el *bricoleur* desarma su sintaxis, trastoca, juega con los signos del mismo, descomponiendo la diferencia inicial que signaba la identidad del entramado con el que trabaja. El proceder del *bricoleur* actualiza una desautomatización de la percepción que descansa en la naturaleza barrada, no totalizable, del lenguaje. La ausencia de una presencia, de un origen que permita tornar reductible, fosilizable, al campo interpretativo, es lo que permite el juego, la des-constitución de la tradición.

La estructuralidad de la estructura como juego dio lugar a dos derroteros en torno al centro como vacío: la primera, una aprehensión luctuosa, que experimenta con nostalgia esta pérdida del fundamento. La segunda, se decanta por una disposición afirmativa, nietzscheana (2008), que entiende la incompletud de la estructura, la pérdida irreparable de un centro, como posibilidad de dar lugar a interpretaciones activas respecto de lo heredado, a una productividad textual.

La antifilosofía como foco de convergencia entre Alemán y Derrida

En el artículo “Freud y la antifilosofía” publicado en el año 2001, Alemán elucida los modos en que se actualiza este procedimiento epistemológico en la obra de Freud. La antifilosofía es definida por Alemán como un procedimiento que apunta a articular un discurso de carácter extimio en relación con los saberes de diversas disciplinas (2001: 47). Su construcción conceptual se deriva del examen, de la revisión metateórica de aquello que efectúa el psicoanálisis en el campo del saber, la torsión que subrepticiamente produce en la filosofía (y, más concretamente, en la metafísica) mediante la emergencia de aquello que Alemán llama la razón fronteriza o el gozne entre sentido y pulsión que se advierte en los textos de metapsicología desarrollados por Freud.

El procedimiento antifilosófico se cifra en el borde, en la indagación con arreglo a la frontera correlativa a la constitución de la identidad de un saber (Alemán, 2001: 47). Es, de alguna manera, un reconocimiento de la tradición en virtud de la pulsión, de su funcionamiento aporético. Esta maniobra da plaza a un tipo de lectura propiamente psicoanalítica de los discursos cuyo enfoque estriba, precisamente, en el resto de la ciencia. El

psicoanálisis se ocupa de aquello que la ciencia excluye para constituirse como tal. Y es este rasgo en particular lo que define su aproximación epistemológica hacia el saber. En este sentido, el psicoanálisis como una política de lectura antifilosófica, supone una manera de intervenir críticamente en la identidad de un saber, es decir presenta un modo en el que el pensamiento descompone la diferencia en que se instituye un saber, socava la coherencia, los cimientos dicotómicos, las ideas-elemento que vertebran el desarrollo, el despliegue histórico de una disciplina, de una tradición conceptual.

Resulta una política de lectura efectivamente critica, sintomática, porque se cifra en la reflexión acerca de la huella pulsional, vital, que se deriva de la separación, de la escisión inherente a toda antinomia. Es una forma de exponer la acción conjugada y contraria -tal como expresa Freud (1946) en Análisis terminable e interminable- que subyace a la relación entre los términos presuntamente opuestos de una dualidad. En este sentido, el gesto antifilosofico que se recaba en Freud es, en última instancia, el acto de pensar, el acto de aprehender la unidad a partir de la multiplicidad, revelar la secreta afinidad entre fuerzas heterogéneas o como dice Alemán, descubrir la juntura que separa y une a la vez a los pares dicotómicos: la mismidad en la diferencia.

Este examen critico de las pretendidas antinomias que operan como cimientos de la tradición conceptual de una disciplina halla su punto de anclaje en la desinencia semántica interdicción, prohibición, represión. O, en otras palabras, el gesto antifilosófico emerge en el dialogo de carácter fronterizo que entabla el psicoanálisis con las certidumbres anticipadas que han tenido lugar en el pensamiento, con el momento excepcional, el corte, la partición entre sentido y goce que estructura al sujeto, al pensamiento. Es invocando aquello que insiste, que se resiste a la asimilación por la lógica simbólica -al principio de no-contradicción y al principio de identidad (Derrida, 2021: 285)- de un entramado teórico, es atravesando su sustrato fantasmático, que se articula la bisagra por la cual se deshace la división nomos/physis, cultura y cuerpo.

En razón de lo expuesto es factible hallar una aproximación epistemológica análoga en Alemán y Derrida. Sus enunciados tienen como basamento conceptual a un autor en común: Sigmund Freud. A su vez, ambos reivindican un modo de intervención critica en la tradición conceptual de occidente, en sus antinomias fundamentales, que consiste en el trabajo con la huella, con aquello que excede a la escisión, al interdicto sobre el que se cierne la estructura de un discurso, de un orden. Sus gestos apuntan a atravesar la historia de la filosofía, a re-conocer su discurso por medio de una lectura distante, ubicada en los márgenes. Reclaman la alteridad de la tradición conceptual y situándose en ella realizan la torsión, el dislocamiento de su identidad. Lo patológico, lo parasitario de un paradigma es objeto de un estudio que expone las marcas de la exterioridad en la interioridad. En consecuencia, desarman los reduccionismos, las distinciones taxativas, y exponen la intrincación entre los pares opuestos de una dicotomía.

Alemán

En el derrotero afirmativo de la ausencia de centro podemos enmarcar a los enunciados de Alemán. La propuesta de una Soledad:Común (2024) es deudora de una posición epistemológica que Derrida y Alemán comparten. Esta posición

critica remite a una forma de leer, un modo de atravesar los esquemas de pensamiento antinómicos desde su juntura. Se trata de advertir la unidad en la diferencia. Para ello, es preciso colocarse en una extimidad, en una razón fronteriza, que se oriente a la reconexión, a explorar las huellas de lo otro en lo uno, la contaminación de la presencia como imposibilidad de la cerrazón, de la clausura hermética de un sistema.

Enfatizar el resto en la estructuración dual implica desarmar oposiciones sedimentadas. En esta clave, Soledad:Común (2024) representa un ejercicio de esta torsión, de esta dislocación en relación con las constelaciones de sentido en que comúnmente se inscriben estos términos.

Para trazar la juntura entre los términos Soledad y Común, Alemán se sirve de la ontología del sujeto barrado en Lacan (1975). Siguiendo a Lacan, Alemán expresa que el sujeto emerge en el campo del Otro (2024: 22). Es el resultado de alienaciones sucesivas, de reiteradas escisiones que configuran una identidad siempre frágil, susceptible de re-articularse en razón de su vacío constitutivo. Si bien el sujeto surge con arreglo a este Otro, su vinculación con el mismo nunca resulta saturada debido a la imposibilidad de la relación sexual.

El encuentro traumático entre la masa corporal y el significante que la captura da lugar a una perdida fundante en el sujeto (Alemán, 2024: 26). La experiencia de la discontinuidad, de la separación abre paso al vacío constitutivo del sujeto, la irrealizabilidad de una identidad absoluta, que se sature en si misma. Este resto irrecuperable configura la Soledad radical que operara como la juntura, la bisagra a través de la cual se ligara lo singular con lo colectivo. A saber, este sustrato vacio es el nexo que une al hombre con los otros, es el punto nodal en torno al cual se vertebra el Yo con su mundo, con los objetos y seres que lo circundan y a los que inviste. Esta perdida, esta huella de la hiancia constitutiva -y la promesa ilusoria de ser reparada, reinscrita- opera como el rasgo inasimilable que une y separa a lo singular con lo colectivo. En palabras de Alemán, la experiencia sinthomática de la Soledad, de la discontinuidad, y el consecuente intento de elaborar respuestas fantasmáticas que recubran la falta constitutiva, representan el sustrato compartido por el sujeto y el Otro. La fractura ontológica se presenta como la posibilidad de unión de estos diferentes, de estos términos presuntamente duales: Soledad-Común (Alemán, 2024: 10).

Es prestando atención al anillo vacío (Alemán, 2024: 11) que se deriva del interdicto entre el símbolo y el cuerpo, entre *nomos* y *physis*, que Alemán pretende delinear una poética política. Un saber hacer transformador a partir de la ontología desfundamentada del sujeto y lo colectivo.

Esta poética política se afincaría en un deseo decidido (Alemán, 2024: 71). Atravesando el sustrato fantasmático, ideológico, que da lugar a las identificaciones a las que yace ligado el sujeto, se activaría la posibilidad de una desidentificación en tanto potencial emancipatorio. La lógica sobre la que se apoyaría este potencial emancipatorio, este saber hacer transformador, sería el del No-Todo. Este No-Todo señala la incompletud del campo significante a raíz del *factum* de la diferencia soberana (Alemán, 2024: 11). A saber, el orden social no puede sellarse en una separación inamovible. La exclusión sobre la cual se construye cercena el símbolo, la no-contradicción, la coherencia de la cultura. Esta exclusión, esta oposición relacional en la cual se funda la identidad de los términos se halla en un devenir, en un movimiento que escapa, deconstruye las polaridades de un sistema. La identidad, entendida como producto de una relación oposicional con un término-otro, se diluye frente a la experiencia de la huella, del resto. El resto, lo otro del texto, lo reprimido, lo desalojado, retorna, persiste como disonancia en el discurso, haciendo factible la mismidad en la diferencia.

Es esta mismidad en la diferencia la que permitiría construir dos vías: en principio, la poética política y, luego, la posibilidad de crear una comunidad de iguales distintos.

Comparación

En ambos autores se advierte una tesitura deconstructiva, antifilosofica. A saber, sus textos se enrolan en el pensamiento de la huella: una manera de intervenir sobre las oposiciones naturalizadas de la estructura mediante un discurso de carácter extimio, mediante la aporía que liga y separa, articula, los pares de una dualidad. Sus perspectivas se sitúan en la aprehensión del resto que desborda y funda las coordenadas del logos, del pensamiento en tanto que reducción incompleta de lo real en función de una sistematización de lugares, posiciones, jerarquías cimentadas sobre la distinción, la correlación negativa que explica el valor, la identidad, de los elementos en dicha estructura. En este sentido, los argumentos del filósofo argelino y el psicoanalista argentino desarreglan la combinatoria de signos predeterminada, la significación osificada de un entramado simbólico.

Mediante el develamiento de las marcas, de las huellas de la exterioridad en la interioridad se revela la tensión inasimilable que cercena al símbolo, al principio de no-contradicción y al principio de identidad (Derrida, 2021: 285). Erosionando los sedimentos ideológicos que sostenían la identidad de los términos, en apariencia,

antinómicos, se revela la falta, el vacío constitutivo que yace tras la ilusión de la presencia: esto es, de una dimensión trascendental que esencialice, fije, el armazón de representaciones del orden sociosimbólico.

Esta dislocación radical de la estructura, del sujeto, se concibe como potencial transformador en Derrida y Alemán. En La escritura y la diferencia (1989), la estructuración parcial de la estructura da plaza al juego, a la interpretación activa, critica, que permitiría la reformulación creativa de los instrumentos, de los signos legados por la tradición metafísica. La figura del artista representa el proceder a través del cual se actualizaría este trabajo transformador. Mas concretamente, Derrida evoca al bricolage como operación privilegiada para la ejecución de una praxis deconstructiva. El *bricoleur*, utilizando los recursos del sistema desarma su sintaxis, juega con los signos de este descomponiendo la diferencia inicial que signaba la identidad del entramado al que se aboca. El proceder del *bricoleur* es a la vez una ruptura y un redoblamiento, una irrupción sobre la lógica establecida del texto y una recursividad crítica, decisiva, en relación con el mismo.

De igual modo, en Alemán el anillo vacío, la fractura ontológica que articula al sujeto con el colectivo, la soledad con lo común, actúa como condición de posibilidad para la elaboración de una poética política. Un saber hacer que consistiría en el juego en torno a la realidad efectiva entendida como conjunto finito, contingente, de representaciones e identificaciones fantasmáticas, esto es, que recubren el hiato ontológico imposible de ser colmado, clausurado. Al igual que el *bricoleur*, el poeta, en el marco psicoanalítico, es el sujeto que inserta las cosas de su mundo en un nuevo orden que le agrada, rectificando la insatisfactoria realidad que lo circunda.

En este sentido, los textos de Derrida y Alemán, presentan una deriva utópica, un programa de acción que consiste en reformular los elementos heredados a fin de dar plaza a una re-significación de los esquemas reificados. Una transformación cuya posibilidad descansa en el descentramiento, en la desidentificación del sujeto.

Si bien ambos pugnan por la desidentificación como forma de dar cauce a la transformación del orden sociosimbólico, la propuesta de Derrida se circunscribe a la crítica teórica, al juego en torno a la arquitectura conceptual de la metafísica occidental. En contraste, Alemán realiza una extrapolación de la ontología fracturada al ámbito de la política. Recuperando la enseñanza de Lacan, Alemán descubre la bisagra que articula al sujeto con el colectivo, a la soledad con lo común. En base a esta mancomunación enigmática, no articulada en una sustancia compartida, sino en el vacío que atraviesa ambas dimensiones, el psicoanalista descubre la condición de posibilidad para una configuración social que se apoye en la lógica del No-Todo. Esto es, la concepción de una política que entiende al poder en tanto carente de fundamento trascendental, revelando a la autoridad de la representación como inconsistente. La razón fronteriza que guía a los postulados de Alemán tiene como propósito desmontar los límites, las parcelaciones contingentes de lo social a fin de dar

plaza a una emancipación posmetafísica, una praxis librada de las divisiones ónticas entre el Yo y el Otro, entre la interioridad y la exterioridad. Se trata de aprehender la unidad en la divergencia a fin de poder fundar una comunidad de iguales distintos.

Es mediante la revelación de la inconsistencia de las oposiciones arraigadas, desustancializando la noción de identidad estructural, en donde radica la posibilidad transformadora de la política: la creación de nuevos modos de identificación subjetivos, a partir de la promoción de nuevos modos de investimiento del campo social. Es decir, la posibilidad de la puesta en cuestión de las identidades hegemónicas (Blanco, A. B., & Sánchez, M. S., 2017: 187).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo desarrollamos los modos en que ambos autores despliegan una politica de lectura que obedece al desarreglo, a la descomposición de las diferencias como via para una des-constitución de los sedimentos ideológicos, de las identificaciones, que cimentan la configuración del orden sociosimbólico (Blanco, A. B., & Sánchez, M. S., 2017: 182). En Derrida esta operación toma el nombre de Deconstrucción, mientras que en Alemán toma el nombre de Antifilosofía. En los dos casos la manera en que este propósito se actualiza encuentra su punto de partida en la huella, en el resto desbordante de toda escisión. Mediante este indecidible indican la juntura que señala, al mismo tiempo, la unidad que subyace a las diferencias antitéticas como la desfundamentación de la estructura que descansaba en estos dualismos. El socavamiento junto con el re-conocimiento de las identidades del orden simbólico permiten arrojar luz sobre el sustrato vacío, suplementario, que yace sobre la estructuración social. En línea con esta desocultación de la falta constitutiva, tanto la antifilosofía como la deconstrucción abogan por una interpretación activa, por una afirmación de la hiancia como posibilidad de rearticulación ora política, ora teórica.

Referencias bibliográficas

Alemán, J. (2024). *Soledad: común*. Ned ediciones.

Alemán Lavigne, J. (2001). *Freud y la antifilosofía*.

Alvaro, D. (2017). Sociología y Deconstrucción: Cuestiones de Método. *Cuadernos de Teoría Social, 3*(5), 8-34.

Blanco, A. B., & Sánchez, M. S. (2017). Hacia una teoría social lacaniana. Las relecturas contemporáneas de Jacques Lacan para un pensamiento de lo social. *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales, 9*(13), 171-191.

Derrida, J. (1978). *De la gramatología*. Siglo xxi.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* (Vol. 38). Anthropos Editorial.

Derrida, J. (1997). Carta a un amigo japonés. *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, 23-27.

Derrida, J. (2021). *Freud y la escena de la escritura*.

Freud, S. (1912). Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In *Totem y tabú y otras obras: 1913-1914* (pp. p-2).

Freud, S. (2020). *Más allá del principio del placer* (Vol. 357). Ediciones Akal.

Freud, S. (2021). *El malestar en la cultura*. Alianza editorial.

Freud, S. (2021). *Esquema del psicoanálisis*. Greenbooks editores.

Imbriano, A. (1988). *El sujeto de la clínica*. Leuka. Bs. As.

Lacan, J. (1975). *Rsi*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Biblioteca y Centro de Documentación.

Lacan, J. (1975). *XX Escritos II*. Siglo XXI editores.

Nietzsche, F. (2008). *Ecce homo* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Alianza Editorial. Madrid.

Strauss, C. L. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco* (Vol. 1). Planeta-De Agostini.

Fundación Vergel y los programas "Pintando en el hospital" y "Pintura y curiosidad"

Catalina León (artista, co-fundadora, coordinadora general)

Agustina Sáez (artista, docente, capacitadora, coordinadora de programas en territorio)

Emilia De las Carreras (artista, docente y capacitadora)

Emilia Sibolich (artista, docente)

Cecilia "Poli" Méndez Casariego (artista, docente)

Fran Stella (artista, docente)

Marina Daiez (artista, docente)

Correo de contacto: vergelarte@gmail.com

Redes sociales: http://vergelarte.org/ y https://www.instagram.com/vergelarte/

Presentación



Presentador: Bueno. Muchísimas gracias, primero que nada, por estar acá hoy. Es muy importante para nosotrxs que esta comunidad crezca y se expanda. En esta charla de hoy, vamos a estar contando un poco de las piezas que conforman *Vergel*. Vamos a estar contando nuestro programa "Pintando en el hospital", también nuestro programa "Pinturas y curiosidades" en el hospital Manuel Roca, y también vamos a presentar nuestro programa "Estación", que es editorial. Le paso la palabra a Catalina León, coordinadora del proyecto. [Aplausos].



Catalina León: Bueno, qué alegría esta convocatoria en este día de tanto frío. Muchas gracias por estar acá, por disponerse a recibir esto que hacemos, que lo hacemos con muchísima alegría. Quiero agradecer a todas las personas que hacen posible que esto esté sucediendo. Bueno, primero a Lucía Evangelista de Galería Moria por recibirnos y darnos el espacio. Estamos rodeados de las obras de Juli Iriart, que también es donante de *Vergel* y forma parte de nuestro proyecto *Estación*, así que está cerquita. La verdad que, lo que hacemos, lo hacemos también gracias al apoyo de madrinas, de padrinos, de donantes, de *sponsors*, como *Seurat*, que acá los tenemos, que desde el principio nos apoyaron con los bastidores, *Eterna* que nos da pinturas, fundaciones como *Fundación Fortabat*, *Fundación María Calderón de la Barca*, y este año también el *Banco Supervielle*, que nos va a ayudar con una capacitación. O sea, este es un trabajo colectivo, colaborativo, y no sería posible si no somos una comunidad de personas deseando que esto exista y aportando cada uno desde su lado para hacerlo posible. Así que eso primero. Gracias a todos los que nos apoyan.



Programa "Pintando en el hospital"

Catalina León: Bueno, hoy vamos a hablar de tres programas: "Pintando en el hospital", "Pintura y curiosidades", y "Estación". El primero va a ser “Pintando en el hospital”, que es el que venimos llevando adelante desde más años, desde el año 2010. Elegimos doce casos para contarles. Son casos que, tal vez, si bien a nosotros el trabajo nos llena de alegría y de esperanza, también es cierto que trabajamos en un contexto difícil y hay momentos tristes. Si algunx de ustedes siente que se le hace duro en algún momento de la charla, y se quiere levantar e ir a tomar un té, siéntanse con la libertad de hacerlo. Queríamos hacer un pantallazo general, que puedan ver las distintas situaciones con las que nos encontramos, pero entendemos que, tal vez, a algunx le sensibilice mucho la charla, así que siéntanse con la comodidad de levantarse.

Bueno, voy a empezar contando sobre “Pintando en el hospital”, que es un programa que llevamos adelante en el Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez y en el Hospital de Clínicas José de San Martín. En ambos casos, llegamos a los hospitales a través de los equipos de cuidados paliativos. Para quienes no saben, los equipos de cuidados paliativos son equipos multidisciplinarios que brindan un abordaje integral de tratamiento para el dolor, que acompañan no solo final de vida, también enfermedades crónicas, degenerativas, intervenciones que son dolorosas, y lo hacen acompañando también a los familiares, integrando a sus equipos psicólogos, trabajadores sociales, farmacéuticos, enfermerxs y, también, arte, Reiki, varias cosas; todo lo que se puede hacer para que las personas vivan lo que les toca atravesar con la mejor calidad de vida posible. Les cuento que no es solo final de vida, para que sepan que los casos que vamos a compartir, sobre todo en el caso de lxs niñxs, son niñxs que están haciendo tratamiento, que la mayoría se curan -me parecía bueno aclararlo-.





Ahí en las fotos, podemos ver un poquito. El programa funciona ofreciendo clases de arte personalizadas en la habitación, acompañando todo el período de internación. Una vez a la semana, cada paciente, alumnx, tiene un docente que lx visita, que lleva libros de arte, bastidores, acrílicos... y arma un taller y pasa con esa persona más o menos una hora y cuarto, una hora y media, y lo va acompañando en el proceso de descubrirse como artista. Algo que también quería contar es que, cada vez que llegamos, le preguntamos “¿Cómo estás hoy?”, y le

mostramos una escala Likert, que va del “muy bien” al “muy mal”, para que nos cuente cómo está. Cuando la clase termina, le preguntamos “¿Cómo estás ahora?”, y, así, vamos registrando el efecto que tiene la pintura sobre ellxs. También, todo lo que sucede lo volcamos en informes, y cada tanto podemos con eso generar algún material que pueda dar cuenta del impacto que esto tiene en términos cuantitativos y cualitativos. Así que ahora los voy a dejar con mis compañerxs, que son quienes llevan adelante la tarea. Es algo que yo hice hace muchos años y después, cuando ya sentí que había cumplido un ciclo, por suerte me puede pasar a la gestión, pero otros tomaron la posta y son quienes les van a contar los casos que vamos a compartir hoy. [Aplausos].

El caso de Alejandro



Agustina Sáez: Bueno, buenas tardes. Yo soy Agustina. Soy coordinadora de los programas y docente de *Vergel*. Vamos a empezar por el caso de Ale, que fue alumno nuestro el año pasado. Aquí vemos su primera pintura, en el Hospital de Clínicas. Alejandro tenía 45 años cuando lo conocimos, era paciente oncológico. Desde el equipo de trabajo social nos lo derivaron, nos contaron que hacía varios meses que estaba internado, alejado de su hogar –él es de Puerto Madryn–, de su familia, sin visitas, que no sabía leer y escribir, y, bueno, nos pidieron que le ofreciéramos las clases. Esa primera clase, él estaba muy nervioso, no le salía la voz, estaba como… no sabía qué tenía que hacer. Entonces, mi propuesta fue empezar a pintar juntxs y a hacer manchas, y así se fue haciendo esa primera pintura, que la hicimos en dos semanas, que resultó siendo como un pato-conejo-gato. Entonces ahí nos reímos y, poco a poco, se fue dando un vínculo de más confianza.



Pintó un montón Alejandro. Pintaba todo lo que él traía de su tierra, las ballenas, el mar de Puerto Madryn, la vegetación, el campo... Me contaba sus anécdotas: era como que, a partir de los cuadros, se iban narrando todas sus vivencias. Esta fue la última pintura, él quería hacer algo relacionado con lo gauchesco –él bailaba folklore–, y le resultó muy difícil de hacer. Iba haciendo la choza y me iba contando cómo se hacía una choza en Puerto Madryn para no tener frío, para el viento, para todo eso. Era muy enriquecedor, y le dedicamos varias clases, ahí pueden ver cómo pintó al gaucho y a la china. Y ese fue el cierre de un montón de encuentros que fueron diecisiete clases, durante varios meses, hasta que, bueno, le dieron el alta. Y se llevó el arte, y todo lo que habíamos aprendido juntxs. El equipo médico siempre nos contaba que, a partir de las clases, su actitud había cambiado mucho...



Catalina León: También, para mí, algo lindo del caso de Alejandro es que él era un adulto, y en el hospital recibió clases y pudo empezar a aprender a escribir, pero además, también, en la pintura podía mostrar todos los otros saberes que él tenía, ¿no?, y que se iban desplegando, y también descubrir esta habilidad artística que él no sabía que la tenía y que estaba sorprendido. Y eso nos pasa mucho, que las personas se sorprenden de lo que pueden hacer, y de su capacidad de entregar belleza.

El caso de Milton

Fran Stella: Holis. Yo soy Fran, soy docente de *Vergel* desde el 2022. Gracias por estar acá. Es muy emocionante contar lo que hacemos. Porque siento que entre nosotrxs hablamos un montón de lo que nos pasa en el hospital, pero comunicárselo a otras personas es una instancia muy hermosa.

A Milton lo conocimos cuando él tenía diecisiete años, tenía una aplasia medular... y me acuerdo que, cuando lo visité por primera vez, me re inhibí... de estar con un adolescente de diecisiete, terminando el secundario, en la mesa de luz había un montón de objetos religiosos, me contó que quería hacer la carrera militar en la Fuerza Aérea... Entonces, me acuerdo la sensación de entrar y de sentir, "Wow. Qué desafío vincularme con él". Pero él aceptó la actividad, con dudas un poco y, a la vez, un poco con ganas, y decidió hacer esta pintura, del avión, que le llevó muchos encuentros.



Fueron como cinco, seis, siete encuentros en los que Milton se proponía metas súper exigentes, de trabajar mucho técnica, hiperrealismo, precisión... pero iba pasando algo en el proceso, y con el correr de las clases, se iba ablandando, lo que, para mí, tenía mucho que ver con la frustración que él estaba atravesando en la adolescencia, que quería hacer la carrera militar, pero por su condición no podía hacerlo... Y, un poco, el contexto de clases en el hospital se transformó en la oportunidad de digerir un poco esa frustración misma, que iba apareciendo cuando se ponía la meta de hacerlo "perfecto" y no le salía así.

Y fue muy hermoso ver cómo, a medida que pasaba el tiempo, Milton se iba ablandando e iba descubriendo imágenes más tiernas, románticas, como esta del atardecer. Después empezó a pintarle a la novia unos atardeceres, con árboles y enamoradxs, y fue muy loco y muy potente ser testigo y también acompañar un proceso en el que las obras que él iba haciendo, más que confirmarlo o mostrarle más de sí mismo, lo iban enfrentando a lugares suyos que no conocía. La distancia entre las ganas de ser aviador, hasta los últimos

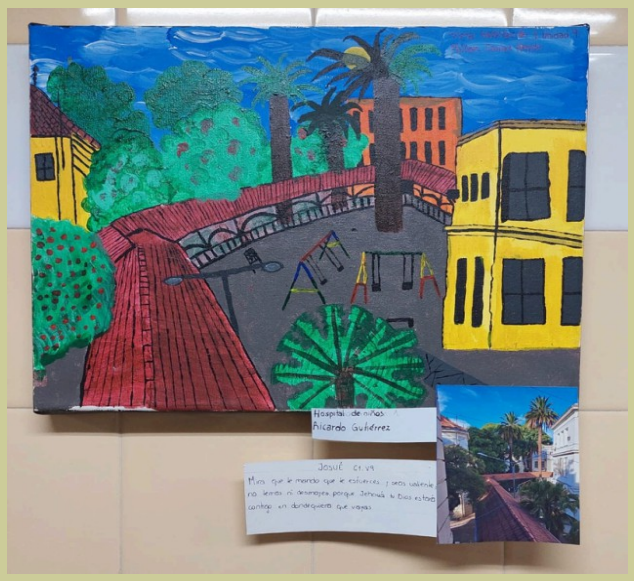
encuentros, en que nos preguntaba dónde se estudiaba Bellas Artes, cómo podía ser que existieran artistas, o de qué vivíamos los artistas, [risas del público].



Emilia De las Carreras: ¿Qué tal? Mi nombre es Emilia y hace seis años, más o menos, que soy parte del equipo docente de *Vergel*. Bueno... cuando suceden estas internaciones de períodos largos, muchas veces sucede que compartimos alumnxs: el mismo alumnx tiene algunas clases con algún docente y, después, con otrx.

Escuchando las clases de Fran, yo ya venía siguiendo el procedimiento de Milton, entonces un poco sabía con lo que me iba a encontrar. De hecho, algunas clases le di, pero este que se ve en el cuadro fue nuestro último encuentro. Desde el principio, la madre me dijo que ya la siguiente semana le iban a dar el alta, que ya era un hecho. Entonces, Milton me pidió que hiciéramos algo para contar su experiencia en el hospital, "de sus días allí", esas fueron sus palabras. Y, entre muchas opciones que le di –él se negaba a todas las propuestas–, cuando le sugerí hacer algo que él viera por la ventana, en seguida saltó de la cama, se acercó a la ventana y quiso retratar lo que veía. Así que nos asomamos y vimos lo que es el jardín y las otras unidades del hospital.

Este es el Hospital Gutiérrez, se ven otros edificios con unidades y esta es la plaza donde juegan quienes están internadxs, y quienes visitan también. Vimos algunas cuestiones de perspectiva, qué quería incluir y qué no, y se pasó una hora dibujando como para sí mismo, con la luz del sol que entraba por la ventana. Y era una imagen muy hermosa, verlo tan concentrado y pensando, ¿no?, en eso, en darle un cierre a esta experiencia, y en prepararse para el alta de esta manera... como con un regalo que él quería dejar.



No pudimos pintar esa clase, simplemente fue hacer el dibujo de lo que él quería hacer y ya le dieron el alta... y a los meses, nos sorprendimos al encontrar la pintura terminada fuera de su habitación. Hoy en día sigue colgada afuera de su habitación, él la coloreó por su cuenta, hizo ese proceso. Y me acuerdo, también, cuando habíamos terminado esa última clase, y yo salgo de la unidad, salgo del edificio, y me quedo ahí en la plaza, y miro hacia su ventana, y él todavía seguía súper concentrado en la pintura.

El caso de María

Emilia De las Carreras: Ahora paso a esta pintura de otra alumna, María. Ella es una mujer que tenía setenta y dos años y, muchas veces, cuidados paliativos acompaña procesos de finales de vida para hacer, de esos días, unos días para pasarlo de la mejor manera posible. Este fue el caso con María, que fue un caso muy mágico y muy bisagra en mi experiencia en el hospital, porque fue de esos encuentros muy puntuales, muy hermosos, que te los acordás un poco para siempre.

Siempre en las clases tenemos como dos momentos, uno de observación de imágenes y otro momento de pintar. En ese primer momento de observación de imagen, ella eligió un retrato de Matisse que es *Mujer Argelina*, así se llama la imagen, y la eligió porque le pareció que era una mujer que se parecía a ella de joven. Al ver la lámina, se largó a llorar, le dio un beso, y le deseó que se convirtiera en una flor... fue un momento muy surrealista, fue como: "Wow, este es un encuentro de los potentes, el que está pasando acá".

Además, ella por momentos se quedaba dormida, se volvía a despertar, por momentos estaba presente y por momentos estaba medio en otros lados, pero, sin embargo, nos pudimos comunicar súper bien. Le pregunté si la quería pintar, a la mujer de la lámina, y ella, llorando de la emoción, y entre el agradecimiento, me dijo que sí. Ella estaba muy frágil... hay veces que las clases son así, y tenemos que ayudarlxs a pintar de alguna manera,

así que yo fui haciéndole el contorno, siempre según sus indicaciones, y ella fue rellenando, como podía, la imagen, pero sus decisiones en torno a la pintura eran muy seguras.



Por ejemplo, yo le preguntaba dónde poner la pupila del ojo, y ella me decía: "Con la mirada al frente, porque así hay que vivir", y cuando le preguntaba por los colores para pintar la remera, me decía: "Violeta, porque es el color de la transmutación del alma hacia el espíritu". Eran unas respuestas que a mí me dejaban como: "Wow. ¿Qué está pasando?". [Risas de Emilia y del público]. Y, finalmente, decidió pintar el fondo de turquesa, que resultó ser el mismo color de su sábana. Así que, bueno, fue un encuentro súper especial, porque había una conexión muy linda entre la lámina que había elegido, la pintura, ella misma, como si fueran todas un mismo ser. Esta es la imagen de ella con su pintura.



A la semana vuelvo para continuar con nuestros encuentros, y me comunican que había fallecido, y que no encontraban la pintura. Así que, bueno, nunca más... ella se fue, se fue con su pintura.

Catalina León: Sobre esto quiero sumar que, si bien puede parecer triste, la verdad es que es muy hermoso, que una persona en esa circunstancia, en ese umbral, nos reciba, ¿no? Hablo en plural porque cuando Emi comparte los casos, siento la alegría de estar haciendo esto en conjunto... y es muy bello y es lo que invita, para

mí, a tomar la vida con responsabilidad... y eso es lo que me hace seguir trabajando en *Vergel*. Así que gracias, Emi, por ese encuentro.

El caso de Roxana

Emilia Sibolich: Hola, mi nombre es Emilia Sibolich. Yo fui docente de *Vergel* durante 2022 y 2023 y, bueno, a fines del año pasado decidí apartarme del rol de docente. La verdad, para mí es maravilloso todo lo que hace *Vergel*, y quería seguir aportando, apoyando de cierta forma, entonces me volví donante mensual, así que, hoy en día apoyo de esa forma.

A Roxana la vi en 2023, catorce años tenía en ese momento, y ella era de Misiones, de un pueblito, un lugar muy diferente a mi realidad, y era muy, muy, muy tímida. Las primeras veces, la médica me decía que la visite, y ella levantaba los hombritos y decía: "No sé, no sé". Las médicas me decían que esa era la actitud que tenía ella, que estaba como decaída anímicamente, y que sigamos igual, hasta que un día aceptó un poco... La mamá le dijo: "Dale, así hacés algo". Y lo lindo con ella fue que, desde un lado actitudinal, pasó de ser muy tímida -casi que a mí ni me contestaba, no se animaba a mezclar colores, nunca sabía qué hacer-, hasta que, en los últimos encuentros, pudo no solo desenvolver sus respuestas y animarse a hacer cosas que no sabía, sino que hasta pensó unas ideas propias y pudo llevarlas a cabo.





Esta imagen fue la del primer encuentro, que es una copia de una pintura que hay en el libro de *Puedo pintar*, que es un libro que tiene *Vergel*. Yo le di su espacio, porque ella estaba muy "hoja en blanco" y como: "No sé ni por dónde empezar", entonces le di el espacio para que empiece a animarse. En la segunda clase, también con referencias, eligió hacer montañas, y yo ahí me di cuenta que ella re conectaba con la pintura, lo disfrutaba un montón. Tenía unas pinceladas, unos movimientos muy lindos. Después, en la imagen de la casita, empezó también a haber más confianza entre nosotras, me fue contando de su entorno: ella nunca había pintado, era todo nuevo, y aunque la choza la eligió también a partir de una referencia, ahí ya fue tomando sus decisiones, unas flores... Así es cómo quedó. Ella siempre pensando qué sumar, qué sumar, qué puede pasar, y ella quiso sumarle esas ramas de un árbol que aparecía atrás de la casa, y el arcoíris también fue una decisión personal de ella.



La última entrega que hicimos... ella, que siempre se tapaba, a veces me recibía con la capucha puesta... Ahí logró sonreír, porque también costaba que sonría... Sí, ya cuando había más confianza, yo incluso ya le había agarrado un poco el sentido del humor que tenía ella, de adolescente, porque tenía catorce años, y ya supe más por dónde entrarle. Y acá fue lindo, porque yo, cada vez que me iba de las clases, le decía: "Por ahí, en estos días, si se te ocurre alguna idea, anotá algo", y siempre era llegar a la clase siguiente y: "No, no pensé, no pensé"... Pero esta vez ella sola me dijo: "Esta vez pensé algo", y era hacer un árbol con un cielo y pasto, y eso ya me pareció un súper logro, porque ella siempre estaba toda con timidez, y toda no saber qué hacer, y pasar a poder pensar una idea durante la semana, y estar segura de cómo querer hacerla... Incluso, esta vez, ella se animó a mezclar los colores, a armarlos ella, cuando antes siempre me pedía a mí. Y después, en un momento, viendo figuras geométricas, se le ocurrió sumar esos cuadraditos de colores, que fueron bastante *random*, pero quedaron hermosos. Yo siento que fue algo que le súper aportó a esa pintura; ella quiso hacer cuadraditos de colores, como una especie de capricho, pero fueron una decisión hermosa. Que ella se pudo desenvolver, y tener seguridad y confianza, usando la pintura como medio, fue lo más lindo de todo.



El caso de Mauri

Emilia Sibolich: Por otro lado, a Mauri lo visité un montón. Dieciséis encuentros, fueron muchos. Cuando lo conocí tenía seis años. Él era un nene que tenía parálisis cerebral... fue un súper desafío, la verdad: era la primera vez que me encontraba con un niñx en esa condición. Él no podía moverse por sus medios, tampoco

podía hablar, así que era muy desafiante -más allá de pensar una propuesta-, la comunicación que iba a haber. Él estaba con una cuidadora, así que fui apoyándome también, un poco, al principio, en la cuidadora, para ver qué se podía, qué no, descifrar gestos. Me fui dando cuenta que él, cuando algo le gustaba, se le notaba mucho cómo se le iluminaba la cara, y abría grande los ojos, y hacía como un gesto de una sonrisa, que era un poco extraña, pero era hermosa, y esa era la manera de yo entender que algo le gustaba. Yo llevaba cuentos que había ahí en la biblioteca del "hospi"... Yo me ponía en modo "maestra jardinera" para tener su atención, porque él tenía momentos de desconexión, porque miraba para otro lado, entonces era muy de hacerle sonidos, el sonido de la lluvia, los animales, todo muy así, alegre y amoroso, también.



La manera de pintar con él era: pintaba un poco yo, y entonces, si se podía, yo le abría la manito, le ponía el pincel, se la cerraba, le agarraba el bracito, y le llevaba manito y bracito para que pueda hacer los trazos. Y me acuerdo que, la primera vez que le puse el pincel en la mano, ahí se le transformó la cara, y era muy conmovedor, porque eran todas sensaciones y estímulos nuevos para él, que, claramente, le estaban generando alegría, satisfacción, o el éxtasis de algo nuevo, ¿no? Pintamos muchísimo. Por ejemplo, había un libro con caritas en el que yo notaba que él sonreía o me abría grande los ojos, entonces bueno, yo tomaba ese elemento para hacer la "pintu". Le gustaba mucho cuando hacíamos puntitos o tracitos cortos, eso era lo que más le gustaba.



Después, cada pintura que hacíamos, yo la iba pegando en la pared, al lado de él. Un día, la cuidadora me dijo que él, en la semana, se ponía a mirar las pinturas, y como que gesticulaba y se reía, como si estuviese hablando. A mí me parecía increíble eso, ¿cómo un nene tan chiquito, que estaba en esa condición... estaba lleno de vida? Era un nene que estaba lleno de vida, y eso para mí era hermoso, y yo le ponía mucho valor a los encuentros con él, a que él pueda tener ese momento; era como "su" momento de la semana, de estimulación sensorial, y de aprendizaje y de compartir, también, con otra persona que no sea la cuidadora. Así que eran unos encuentros muy movilizantes, conmovedores y llenos de mucha amorosidad. Y me llevo eso: que, incluso alguien que tiene una parálisis cerebral, realmente está lleno de vida, y eso era maravilloso.



El caso de Juana

Agustina Sáez: Bueno, vamos a seguir con Juana. Juana era paciente del Hospital de Clínicas. Cuando la conocimos, tenía ochenta y cuatro años y realmente nos sorprendió, porque era una persona grande, pero con una actitud muy juvenil. Había sido cuarenta años enfermera del hospital, era tejedora de *crochet*, pastelera, y nunca había pintado en su vida. Pero lo hizo con una frescura y con una entrega, que siempre nos resultaba fascinante. Se inspiraba en todo. Esta es una de sus pinturas de la cuarta o quinta clase, en la que se había inspirado en la tapa de una revista, que tenía una nota sobre el veganismo; sabía lo que era el veganismo, pero a ella no le gustaba mucho [risas del público].



Y esta fue su primera pintura -la de la izquierda-. Había empezado haciendo manchas, y ella charlaba y me decía que eso le hacía acordar a una casa en Córdoba del pariente, entonces... Todo la llevaba a una cosa y a otra, y aceptaba todas las propuestas, era realmente muy vital. Y era muy plácido ver cómo ella disfrutaba de las clases. También nos recomendaba mucho. Siempre que se cruzaba con alguien, a quien tuviera de compañera en la habitación, le decía: "Ay, tenés que pintar. Vos tenés que pintar. Todos tienen que pintar" [risas del público]. Teníamos un vecino en la habitación de enfrente, un muchacho joven muy futbolero, y también a él ella lo mandó a pintar... Era muy lindo, por momentos se hacía esa hermandad.



Emilia De las Carreras: Juana era alumna de Agus, y yo la conocí haciendo esta obra que, casualmente, es el mismo retrato de Matisse de *Mujer Argelina* que contaba antes con el caso de María. Esta fue mi primera experiencia en el Hospital de Clínicas. Yo venía de trabajar en el Hospital Gutiérrez con niñxs, y comencé en el Clínicas con Juana, que fue un re buen comienzo por eso, por su humor. Ya tenía toda una rutina, también, de preguntas, y de hacer siempre el mismo tipo de comentarios, respecto a la música que escuchábamos, o de incluir siempre a su acompañante de habitación -porque son habitaciones dobles-, y, también, de estar muy preocupada por el entorno y por la situación del hospital. Decía que "las historias del hospital te cambian la

vida", entonces ella iba visitando, paciente por paciente, para escuchar sus historias de vida, que después nos contaba a nosotras en la clase. Ya los últimos encuentros la encontrabas directamente en la cocina, con las enfermeras. Súper metida, ya ni quería pintar, estaba metida ahí. Prefería charlar y tomar mate.



Empezó con Agus, terminó conmigo, y fue un encuentro muy hermoso. Hay una pregunta que hacemos al terminar los encuentros que es: "Si tu cuadro contase una historia, ¿cómo sería?", y muchos aprovechan ahí para soltar la imaginación. Y, sobre esta pintura, Juana dijo que se trataba "de una reina llamada Elizabeth, de cincuenta años, que tuvo una vida buena y mala. Tuvo dos hijos y fracasos matrimoniales. Su reinado duró muy poco, y se cansó porque no podía hacer nada de lo que quería. La vida de la reina es difícil. No podés hacer lo que querés. También le gusta bailar en su tiempo libre, y su color preferido es el rosa". Y todo esto lo contó de corrido [risas del público], así, como si la reina existiera, y yo sospeché que la reina era ella misma [más risas].



Agustina Sáez: Esa fue Juana, pintó muchísimo, no sé ni cuántas clases. Diecisiete clases. Nadie tiene más pinturas que Juana. Y tenía algo también en el gesto de la pincelada, que era cortito y ligero, y con pinceladas rápidas. Como que tampoco le importaba mucho el color que usaba, se olvidaba y metía cualquier color, pero

ella seguía y, por momentos, se olvidaba de lo que estaba haciendo. Entonces se lo recordábamos y se enganchaba de nuevo, pero como algo muy natural, y muy real, en esas pinceladas, por momentos como primitivas, en el sentido de lo real de la pincelada. Así que era un placer para nosotras, era nuestra pintora estrella. Aparte, a veces, tomaba referencias de las palmeras, sobre un cuadro de Santiago García Sanz, o la última imagen que es de Sonia Delaunay. Y ella tomaba la referencia, pero después hacía lo que se le daba la gana, y era muy hermoso porque volvía a la referencia y seguía haciendo... era muy lindo, verla cómo lo disfrutaba.



El caso de Melany

Agustina Sáez: Melany es una alumna que estoy visitando ahora. También es del Clínicas, tiene veinticuatro años y está en terapia intensiva. En algunos casos, visitamos pacientes en terapia. Es algo muy particular, conlleva entrar a un lugar donde todo es un poco más tenso, hay ruidos, es muy distinto. Pero encontramos momentos de mucha conexión, y momentos en los cuales la actividad es recibida de brazos abiertos.



Mely elige cuadros pequeños, todos cuadritos más chicos, para pintar. Ella tiene muchas limitaciones en su movilidad, entonces, al ser pequeños, los puede poner sobre su falda. Necesita ayuda para limpiar el pincel, para cargarlo con pintura, para ir moviendo el bastidor. Tiene limitaciones para hablar, entonces la

comunicación a veces se va haciendo de forma muy lenta y con mucha escucha y mucha paciencia, pero aún así ella todos los viernes espera sus clases, y va aprendiendo y va disfrutando, y es muy grato de ser testigo de eso.





El caso de Benja

Fran Stella: A Benja lo conocimos cuando tenía catorce, en el Gutiérrez. Fue un proceso no tan largo, pero sí intenso y profundo. Él venía con dificultades en el colegio, y su papá, que estaba presente en las primeras clases, hacía comentarios como: "No sos bueno para esto", y estaba constantemente con dudas acerca de si podía hacer lo que se proponía o no.



En las clases que compartimos fue pasando algo muy potente, él iba descubriendo su capacidad para tomar decisiones muy claras, muy arriesgadas, incluso de ponerse desafíos y después lograrlos y sorprenderse. Esto era muy notable, por ejemplo, en esta imagen -que fue su primera pintura-, que arrancó siendo la ventana de su habitación. En un momento, yo le ofrecí la posibilidad de que eso se transformara en otra cosa, y él empezó a hacer esas figuras geométricas, y ese camino de puntitos. Y me acuerdo mucho de mirarlo y estar viendo que eso que él estaba descubriendo, en una imagen, como una posibilidad nueva, tenía un correlato interno; viendo que se estaba armando un espacio nuevo para concebir la vida, la imagen, la habitación, de una manera diferente. Y fue algo muy hermoso, porque él fue ganando coraje, y empezamos a explorar cosas muy complejas.



En principio, por ejemplo, el formato díptico -que nos llevó un montón de clases, que él pudiera entender que dos obras podían ser una, o que una obra podía estar hecha de dos pinturas, y empezar a buscar el hilo-. Mucho momento de observar lo que venía haciendo, donde él tomaba conciencia de todo lo que sí había logrado, ¿no? Entonces, era movernos todo el tiempo en esta zona fronteriza entre el "No puedo, no me sale bien" y el "Wow" -se asombraba de lo que iba haciendo-. Y empezaron a aparecer estos paisajes medio metafísicos... Se tomaba mucho tiempo para buscar los colores, y pintaba muy cuidadosamente. Estaban todavía evaluando las secuelas motrices y cognitivas que tenía su condición, entonces las clases también eran una oportunidad para entrenar las articulaciones de las manos, y la conexión de la mano con la cabeza y con los ojos.



En la próxima imagen, también, se ve cómo se fue desplegando todo un mundo que era muy fascinante para él, y para nosotrxs. Para mí, lo loco de este caso es que todo indicaba que Benja iba a seguir pintando por siempre, todo era muy "Wow"... y, en un momento, Benja fue llegando como a un susto -o esa era la sensación-: que había algo de lo que empezaba a aparecer en la pintura, y de lo que su padre le iba diciendo, que empezó a cristalizarse, y empezó a sentirse como más aprisionante y más trabajoso, más complejo, más frustrante. Y, eventualmente, un día Benja decidió dejar de pintar.

Para mí, fue... una oportunidad de mucho aprendizaje. Lo que hacemos en el hospital nos recuerda todo el tiempo la no linealidad de la vida. Como que: "Ah, bueno, igual fueron estos tres, cuatro meses que compartimos, y fueron hermosos, y fueron potentes, y fueron increíbles... y no va a llegar a donde creíamos que

iba a llegar, pero va a seguir germinando solo, de maneras misteriosas". Y poder sentir la belleza que hay en eso, también, que es un poco lo que decía Emi hace un rato, de la cantidad de vida que hay en esos cuerpos, que no deja nunca de ser muy emocionante.





Catalina León: La otra vez hablábamos, ante esta frustración de "Ay, Benja, que estaba primero re enganchado y después dejó"... Bueno, él actualmente asiste a la escuela hospitalaria y continúa con su tratamiento en el hospital de manera ambulatoria. Y hablábamos un poco de confiar en que, igual, esta experiencia que tuvo, de encontrar un interlocutor con quien compartir ese mundo interno, de encontrar su valor como artista, es algo que quizás ahora está detenido, pero que no sabemos, en el transcurso de su vida, en qué momento eso puede volver a aflorar. Entonces, también es lindo, y el trabajo en el hospital enseña eso, ¿no?, una entrega al misterio, en todo sentido, de situaciones que no podemos terminar de entender por qué suceden... y entregar, y confiar en que alguna sabiduría va a ir llevando las cosas por su senda. Así es, Fran.

El caso de Érica




Agustina Sáez: Bueno, vamos con Érica... Eri es una mamá. En algunos casos, además de tomar clases los niñxs, en el Gutiérrez les damos clases a madres o padres. A Érica fue durante la pandemia que la conocimos. Ella estaba internada junto a su hijo, recibió los materiales, y nos comunicamos a través de mensajes de WhatsApp, porque no podíamos ir a dar clases... Con algunos hacemos videollamadas, pero ella no tenía

datos, así que era todo mensajes de ida y vuelta: nosotros le mandábamos propuestas, imágenes, y ella te volvía con su bocetos... Fueron cantidad de intercambios durante un año y un poco más, que fue el tiempo que el hijo estuvo internado. Su hijo es adolescente y necesita cuidados las veinticuatro horas, también tiene parálisis cerebral. En el hospital, ella tenía la ayuda de las enfermeras, entonces, el tiempo que ella estaba más tranquila, podía dedicarlo a pintar.



Ella se inspiraba mucho en historias que le gustaban, que imaginaba, en historias que ella veía, en canciones, se inspiraba en relaciones que tenía con otras personas. También en las películas románticas. Cada pintura tenía una historia, una narración... Había audios contando todo lo que le pasaba a cada personaje [se ríe]. Los audios eran de cinco minutos, y contaba todo lo que le pasaba al personaje que retrataba. Siempre era muy dramático, o romántico; por ejemplo, se separaban... Me gustaba mucho. Realmente era muy, muy detallista, le dedicaba mucho tiempo. Así que fueron encuentros muy lindos y, al día de hoy, seguimos mandándonos mensajes y, de vez en cuando, ella manda bocetos y cosas que va haciendo. Por ejemplo, acá pintó un romance pero de árboles, árboles que se enamoraban. Esos eran enamorados árboles... e hizo varias pinturas de esas.



Durante la pandemia, teníamos a una amiga mía, que era violinista, que convocó a otrxs músicxs, que nos hicieron grabaciones... para que fueran también fuente de inspiración para pinturas. En este caso, le

mandamos "*La vie en rose*" a Érica. Entonces, Érica hizo la pintura escuchando la canción, y nos contaba que a su hijo le había gustado mucho escucharla.





El caso de Morena



Catalina León: Vamos con More. More, en realidad, es una niña que está haciendo un tratamiento oncológico, la primera vez que la vimos fue en 2019, y eso fueron dos o tres encuentros, y después volvió, y ahora la tengo en el 2023. More tiene una característica que es... en la imagen no se llega a ver bien, pero, ¿vieron que abajo hay una cosita amarilla, que tiene un patito? Ella tiene un patito que, desde su primer día... cuando empezó el tratamiento, una médica se lo regaló, y la acompaña todo el tiempo. Entonces, su motivo de pintar es todo lo que le pase al pato, todo el tiempo pinta a Pato. No se puede salir de ese tema, es muy lindo. Entonces, el trabajo con ella fue... ¿cómo se podía acompañar esa obsesión, y ampliar ese mundo? Poli, vos le diste clases, Fran también, ¿no? Todos compartieron, así que pueden ir contando. Además, como ven en la siguiente imagen, pinta las pesadillas de Pato, las aventuras de Pato, los pensamientos de Pato... [risas].



Hay artistas que también se sumaron como donantes mensuales, o como donantes en nuestra campaña anual de recaudación, y estuvimos empezando a mostrar las obras de esos artistas en el hospital. Y con More, mirar esas obras ayudó mucho a ampliar el universo de Pato. En esa imagen en que hay tres personajes, se inspiró en una pintura de Máximo Pedraza, en la que hay un león, entonces More aceptó que Pato empiece a tener otros amigos. [Risas]. Y en la imagen del final, inspirada en una obra de Celina Eceiza, en la que hay un pajarito arriba de un caballo, entonces More dibuja a Pato arriba de... ¿Qué es? ¿Un chancho, un burro rosa?



Poli (Cecilia Mendez Casariego): La siguiente imagen... Esa fue el momento en que More encontró a Pato. [Risas]. Imaginamos que un día Pato estaba en una laguna, nadando con su familia, y Pato se extravió. Entonces es ahí que Pato llegó a ella, y ahí fue el momento en donde quedaron unidos para siempre. [Más risas]. Era muy loco porque, cuando a ella la operaban, a las enfermeras les encantaba esta unión entre Pato y More, entonces lo vestían a Pato de quirófano. Le ponían a Pato todo lo que a ella le ponían. No sé si después Pato realmente entraba o no al quirófano, pero vivía todo lo mismo. Yo a veces tenía miedo -les juro- de que Pato se perdiera, pues Pato iba y venía en el alta. "¿Si se pierde Pato, qué hacemos?" Pero aparentemente no. En esta imagen, por ejemplo, Pato fue de campamento. A Pato le pasaban un montón de historias.



Catalina León: La imagen final, la que tiene esos dos ojos, es de un encuentro que tuvo con María Crimella, que también es docente de *Vergel* hace muchos años, pero no vive todo el tiempo en Argentina y ahora no está. Ese fue un último encuentro, el día que More se iba de alta, así que estaba muy contenta, de mucho mejor humor, porque a veces los chicos cuentan que More no siempre tiene el mejor humor... [Risas]. Mari le mostró una obra de Max Gómez Canle, y ahí empezó la posibilidad de poner elementos que le resulten más extraños, más fantasiosos. Entonces hizo a Pato con esos dos ojos diferentes, y cuando terminó More contó que ahora Pato tenía la posibilidad de mirar con un ojo de una forma y con el otro de otra; que estaba mirando el mismo paisaje, pero con dos ojos podía ver de dos maneras diferentes. Y nos pareció algo muy, muy hermoso que haya sido esa la conclusión.

El caso de Ulises

Fran Stella: Y ahora el último caso. Me toca cerrar esta parte de la presentación con el caso de Uli, que lo conocimos el año pasado. Un tratamiento oncológico. Uli tenía seis años cuando nos conocimos, me acuerdo que le ofrecí clase, y la sensación de él era de terror y duda absoluta, estaba muy apichonado, muy chiquitito en su cama, a oscuras. Siempre tratamos de levantar las persianas, de que entre luz, poner música: que la transformación que sucede en la habitación -para volverla un taller de arte- sea también la invitación de que se revitalice un poco la energía bien adentro.



Hoy leía los informes de Uli y, ese primer encuentro, me acuerdo que a los veinte minutos de haber arrancado, Uli ya estaba pintando muy incisivamente, tomando muchas decisiones. Esta fue su primera pintura, la del

zorro. Y me acuerdo de sorprenderme... del impacto real transformador que tenía el trabajo con la imagen en ese contexto, de poder sentir muy de cerca la dimensión micro de algo que, por ahí, se nombra socialmente como "el poder transformador del arte". Lo experimentaba tan en el cuerpo, que trabajar con imágenes, a Uli, le cambiaba la química y la vitalidad, en el cuerpo, en ese instante.

Se abrió un proceso hermoso, que todavía, cada tanto, sigue, porque Uli está con una etapa transitoria en el hospital, en la que fuimos explorando un montón de cosas. Está en una situación difícil, en términos de que sos pequeño, los médicos y las enfermeras entran, te cuentan un montón de cosas y, muchas veces, hay muchas ganas de defenderse de toda esa información que trae el equipo médico. Durante los primeros meses de internación, a pesar de estar en ese contexto, frente a nuestras propuestas Uli mantuvo siempre mucha apertura y mucha disponibilidad para dejar entrar y salirse del lugar conocido. Empezó a explorar la geometría. Siempre era como: “Bueno, no”, o: “Bueno, hasta acá”, pero ante una sugerencia seguía pintando y agregando cosas extrañas. Y se sintió mucho, al acompañarlo a él, que él estaba probando hasta dónde podía llegar. Siempre era como: “Ah, bueno, mi vitalidad puede llegar un poquito más allá, y un poquito más allá...”.





En las preguntas del final que hacemos, siempre hacemos una que es: “¿Qué cosas aprendiste hoy?”, y otra más que es: “¿Qué sentís que cambió en esta clase?”. Y era sorprendente la capacidad de Uli para apropiarse de lo que iba pasando y, entonces, sus respuestas eran cada vez más complejas, por ejemplo eran: "Que el arte es algo para aprender otras cosas"... Hay una respuesta muy linda... Ante la pregunta: “¿Aprendiste cosas nuevas acerca del arte?”, dijo: “Sí, que en el arte se pinta, se divierte y se hace, y aprendí a mezclar amarillo y violeta”. [Risas]. Era muy lindo, que ante la pregunta de si había cambiado algo, muchas veces él respondía que se había "emocionado", o que ciertas pinceladas lo habían "conmovido", palabras que en su cuerpito de siete años eran enormes, era muy tierno. Y hay una, que la leí justo hoy, que, en una clase, él había elegido pintar una de las referencias -que no me acuerdo cuál era-, y al final dijo: “Haciendo esto me di cuenta la diferencia entre mirar y pasar por el cuerpo cómo se siente la pintura”. [Sonidos de exclamación y risas]. O sea, fue una respuesta elaborada y muy, muy potente y expansiva.



En el primer encuentro le pregunté dónde quisiera colgar su cuadro, y dijo: “En un museo”. [Risas]. Y en el tercero hay algo muy gracioso, cuando hace esta flor, decide que al cuadro lo quiere colgar en un *restaurant* donde sirvan albóndigas con fideos. [Risas]. Incluso en la siguiente imagen están estos naranjas, que ya fue de las últimas pinturas que hice con él, donde ya un poco... era como: "Bueno, hay que buscar una nueva manera de que esto siga creciendo". Y empezamos a hacer un políptico interminable, en el que, cada encuentro que teníamos, pintábamos la pintura anterior y él la empezaba a conectar con la siguiente, y empezaba a descubrir una dimensión nueva, que era lo que él llamó “la pintura infinita”: una pintura que iba a continuar por siempre. [Risas].



Y el cuadro que hizo para Navidad... A él le gustaba mucho que pintemos juntxs, a veces porque le daba un poco de fiaca, a veces porque le divertía pintar con otra persona. Entonces él dijo: “Yo voy a hacer el árbol, vos hacé el duende”. Nada, una experiencia muy hermosa con Uli, muy expansiva, y que siempre me pasaba cuando volvía a darle clases, y me acordaba de ese primer impacto, y esa primera imagen cuando lo conocí, mucho más apichonado, que le costaba sacar voz, y, después, su internación terminó siendo siempre como "los dedos en el enchufe de la emoción": todo era muy, muy, muy, muy, muy vital.

Para esta pintura increíblemente hermosa del búho, trabajamos con la ruleta: una de las herramientas que tenemos para dar clases, donde vos girás la ruleta y te tocan diferentes elementos. A él le tocó el paisaje del desierto, y después la propuesta que yo le hice fue juntar el animal y el objeto que le salieran, y le salieron un búho y un reloj, y terminó haciendo este búho maravilloso. Muy hermoso. Le pregunté si siente que cambió,




después de la clase, y él dice: “Sí, y cada hora estoy más contento”. [Ruidos de ternura y risas]. Así que bueno... Gracias. [Aplausos].



Programa “Pintura y curiosidades”

Catalina León: En estos más de catorce años tenemos más de mil trescientos casos, así que un uno por ciento queríamos compartir con ustedes. Y luego contar que de esta experiencia también surgieron nuevas. Acá está Mari Daiez, que fue artista del programa “Pintando en el hospital” casi siete años, desde el 2015... Y después, en un momento, le empezó a interesar la relación entre arte y rehabilitación. Desde *Vergel* la acompañamos haciendo el contacto institucional, primero desde el IREP, que es un centro de rehabilitación que está en Saavedra, donde ya habíamos tenido una experiencia de un taller colectivo. Y, después de ahí, se abrió el contacto del Hospital de Rehabilitación Manuel Roca, que está en Monte Castro, donde hay un equipo que es de deportes... de recreación y tiempo libre... Al que asisten personas desde niños hasta adultos, que están haciendo un proceso de rehabilitación por alguna patología adquirida -o sea, algún accidente, algo que ahora

cambió por completo su movilidad-, y se tienen que rehabilitar para volver a insertarse. Así que vamos a contar un poco de esto que hace Mari que se llama “Pintura y curiosidades”.

Marina Daiez: Wow. [Risas]. Hola, ¿qué tal? Yo soy Marina y estoy súper emocionada de estar acá, y de ver todo el trabajo que hacen mis compañerxs, y de haber participado de las clases de “Pintando en el hospital”. Es hermoso esto, realmente. Estoy muy emocionada. Bueno, me voy a relajar. [Risas].

Yo voy a este hospital, el Hospital Roca, a una sala de ocio y tiempo libre que tienen unas terapistas que son maravillosas. Es una sala que creó una terapista ocupacional, pensando en el tiempo libre que tenían los pacientes entre las terapias más productivas, ¿no?, entre las terapias que son más obviamente rehabilitatorias. Y, en todo ese tiempo libre, la propuesta era crear una sala en donde haya una oportunidad, donde haya un espacio para hacer una búsqueda más en torno al deseo... No tanto en torno a lo funcional, a lo obligatorio, ¿no?, desde la bajada médica.

Como dijo Cata, es un hospital de patologías adquiridas, es decir que las personas están con su vida y, de repente, tienen un accidente. Es un hospital público, ¿no?, entonces, también, muchos vienen de accidentes laborales, en condiciones difíciles, y tienen un accidente. Entonces, esta sala lo que busca es que ese accidente sea la oportunidad para una búsqueda de un deseo o de un autoconocimiento. Eso es la idea de accidente como oportunidad.



A mí me interesaba el universo de la percepción, porque soy artista, y me interesa pensar cómo percibimos el mundo, y siento que el arte es una oportunidad de conocer y de conocerse. Entonces, en el marco de eso, yo propuse dar un taller de pintura en este contexto especial. La foto que vemos es de una instancia de taller que di en el jardín del hospital. Con el grupo de terapeutas, y con las otras áreas del hospital, organizamos un festival por el Día Internacional del ACV. Muchos de nuestros pacientes y alumnxs tuvieron ACVs, accidentes cerebro-vasculares, y, entonces, organizamos este festival. Dimos un taller ahí en el jardín, abierto también a las

familias. Entonces, ahí pintaban los pacientes y también lxs familiares y lxs visitantes. Estaba abierto, también, al barrio, que es un barrio hermoso, y también algunos vecinos se acercaron.



Como era un proyecto de todo el hospital, también había una parte en la que se arreglaban sillas de ruedas, se hacía mantenimiento. Uno de los pacientes de la sala, que fue estudiante mío, él había tenido un ACV, justamente, y era baterista, y... no había vuelto a tocar la batería porque la mitad del cuerpo no la podía mover. Con el proceso de rehabilitación, también vino al taller, y sus dibujos eran súper musicales. Acá en la foto, está, ¿ven? La foto de él dando un recital. Bueno, él volvió a tocar la batería en el Festival del ACV. Él dio un show con su banda para todo el hospital, e hicieron un "trencito" entre médicxs y pacientes... [Risas del público]. Cosas que te dan ganas de vivir, directamente, y esperanzas en la transformación del mundo. Hicimos también una muestra, colgando las pinturas ahí en el jardín.



Algo que me parecía muy interesante nombrar también es que, en la sala, muchas personas tienen diferentes movilidades, entonces, entre el terapista, el paciente y yo hacemos adaptaciones para que personas que quizás no tienen motricidad fina, u otras situaciones y condiciones, puedan agarrar el pincel y cosas así. En esta imagen, lo vemos a Juan, que es un paciente que sufrió una amputación de una pierna. Él hizo esta máscara de

gladiador, porque hablaba de la lucha, de salir adelante, unas ideas así. Juan nunca había pintado en su vida, y él me comunicó un montón de veces que, para él, pintar había sido transformador, y que había sido un momento de conocerse un montón a sí mismo, y que se obsesionó con ese mundo. Él vive en un barrio cerca del hospital. Él se fue de alta, empezó a venir como paciente de día, y ahora quiere ser artista. [Risas del público]. Lo voy a decir directamente: está haciendo millones de dibujos... y son hermosos.



Acá hay una pintura de otra paciente. En la sala vienen, entran y salen un montón de pacientes, es un espacio de rehabilitación múltiple, y bastante caótico y hermoso. Entonces, hay miles de pinturas todo el tiempo sucediendo, continuas y discontinuas. Y la última imagen, esa es Cata, una compañera, una de las terapistas de la sala, que está con un paciente que le hizo un retrato. También hay muchas situaciones, así, de jugar con lxs terapistas a que sean modelos y cosas por el estilo. [Risas].





Hay una historia muy linda que es de Romi, que es una paciente... Varios de los pacientes que están en el "hospi" tienen internaciones cortas, no tan largas, digamos, pero hay algunos que están más tiempo. Yo hace dos años que doy clases ahí, en la sala de tiempo libre, y ella está hace dos años, y la perspectiva no es que vaya a salir muy pronto. Pero ella realmente disfruta muchísimo de la sala cuando viene. Siempre quiere poner

canciones de reguetón, porque hay como música general del hospital, y hay unas batallas sobre quién pone la música [risas del público] y los gustos musicales. Y Romi siempre se logra imponer... tiene una sonrisa muy compradora y, entonces, se logra imponer un poco, y siempre se escucha reguetón cuando ella pinta.

Ella tiene un problema medular, por un accidente... y, bueno, está en silla de ruedas. Entonces, ella trabajaba siempre en formatos pequeños, y no se animaba, ¿no?, a trabajar en formato grande, por la diferencia de movilidad que tenía, y decía: "Yo antes lo hubiera podido hacer. Yo antes lo hubiera hecho." Entonces de mi parte fue como: "Bueno, quizás, ahora que estoy yo, lo podemos hacer juntas." Ella también lo que quería era devolverle a la sala algo de todo lo que había recibido, porque ella va todos los días -yo voy solo los miércoles-. Ella va todos los días a la sala, a hacer diferentes actividades, entonces ella quería devolverle a la sala una pintura. Y yo dije: "Bueno, es una buena oportunidad para probar un formato grande".

Conseguimos el bastidor, y ella empezó a pintar, y yo fui acompañando, también, ese proceso de animarse a trabajar en formato grande. En la foto que ven, está el bastidor terminado, arriba, en lo que es el hall antes de entrar en la sala. Ella hizo colgarlo ahí, cuando salís de la sala, para que todos los pacientes cuando salen vean su obra, porque ella es tipo diosa, estrella. [Risas del público].

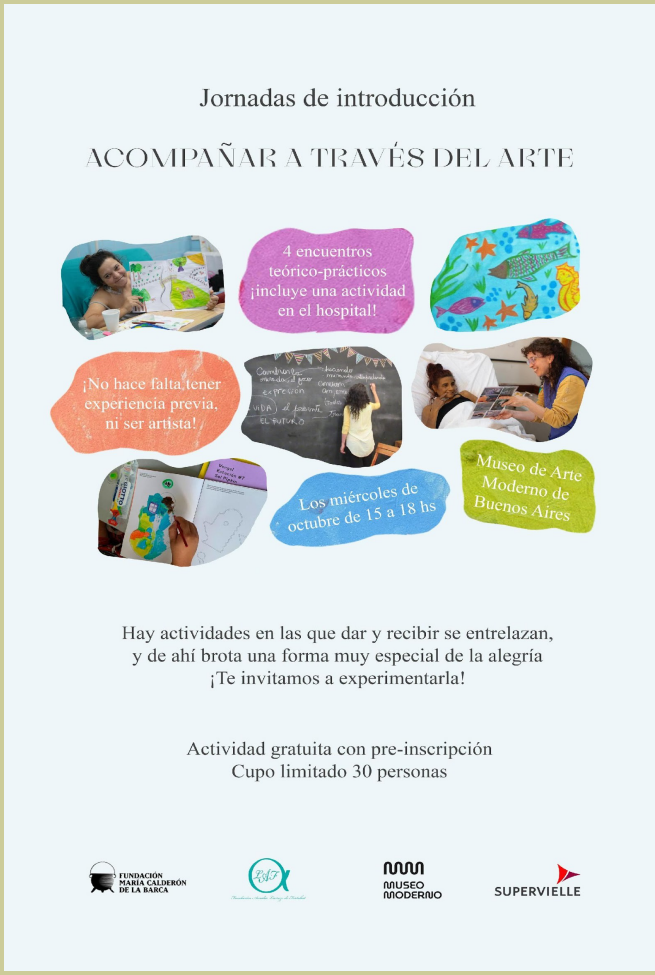




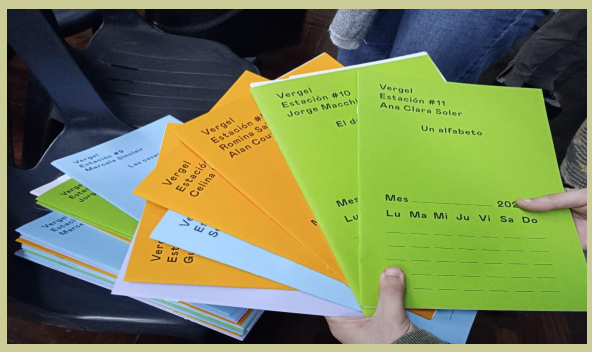
Alrededor, después, otros empezaron: "Ah, bueno, yo también quiero hacer lo mismo", y un poco el hall se está convirtiendo en una pequeña... En una forma de hacer marketing. Juan me preguntó mucho: "¿Y cómo vendo mis pinturas?", y yo como: "Bueno, vamos a pensarlo" [risas de ella y del público]. Bueno, eso. Es un espacio increíble, súper enriquecedor, y donde las personas constantemente expresan cómo el taller de pintura y ese espacio les permiten realmente darse un momento para pensar qué desean, qué pueden.... qué deseos pueden transformar también, del antes del accidente. Hablan también mucho de la calma que propone la pintura... de pensar de otra manera. Es un espacio, para mí, valiosísimo y realmente transformador.

Programa "Estación"

Catalina León: ¡Gracias, Mari! [Aplausos]. Ahora les pongo algo muy cortito, porque no queríamos dejar de mostrarles un poco de este nuevo proyecto de investigación. Lo que van a escuchar es a un alumno del Hospital Gutiérrez, leyendo la bienvenida que da Juli Iriarte en su cuadernillo "Estación". "Estación" es un proyecto editorial que hicimos: son doce cuadernillos con propuestas para intervenir, diseñadas por artistas contemporáneos, que las estamos repartiendo en el hospital. Ya hicimos una primera prueba piloto para poder ver el impacto, ver cómo funciona, y este año vamos a hacer una capacitación gratuita, en el Museo Arte Moderno, de acompañamiento a través del arte para que personas que, tal vez, no son artistas, igual puedan, usando este material, tener la experiencia de compartir un momento de arte en el hospital. Van a ser cuatro encuentros y uno va a ser práctico.



Así que, bueno, les queríamos mostrar ese videito del niño leyendo, y trajimos los cuadernillos para mostrárselos y compartirlos. También vamos a tener un sorteo de distintas cosas, y una parte muy especial del sorteo van a ser estos cuadernillos, intervenidos por los propios artistas. La campaña, oficialmente, la vamos a lanzar en agosto, pero, desde ahora, quien sea que se sume con su donación ya entra dentro del sorteo, así que también los invito a acercarse a preguntar por cómo se sostiene *Vergel*. ¡Gracias!


Vergel
Estación #11
Ana Clara Soler
Un alfabeto
Mes
Lu Ma Mi Ju Vi Sa Do

Disciplina y lazos subversivos: La medicina como aparato de precarización de las subjetividades LGBT+ y la creación de redes como forma de resistencia

Abril Duarte Gross es estudiante avanzada de la carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Participa del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos del Instituto de Investigación Gino Germani. Es activista feminista. Forma parte del proyecto "Ahora que sí nos ven. Hacia un mapeo de sociólogas latinoamericanas y construcción de sus biografías intelectuales", en el marco del Programa de Investigación, Vinculación y Acción de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Ha participado como expositora en las XIV Jornadas de la Carrera de sociología "Sur, pandemia y después."

Resumen

El presente trabajo de investigación posee por objetivo una puesta en diálogo de las nociones teóricas presentes en la obra de Audre Lorde, Paul B. Preciado y Vir Cano, en un análisis de las experiencias de violencia y resistencia que atraviesan las corporalidades de las personas LGBT+, en su construcción identitaria. En este sentido, se plantean dos ejes de análisis que conciernen, por un lado, a la comprensión del rol que juega el aparato médico, como dispositivo de normalización y precarización en la producción de las subjetividades disidentes, así como de la potencia que encierra la recuperación y transformación en lenguaje de estas experiencias silenciadas, para la construcción de lazos de contención y resistencia.

Palabras clave

Audre Lorde, Paul Preciado, Vir Cano, LGBT+, salud, transición de género

Discipline and subversive ties: Medicine as precarization apparatus of LGBT+ subjectivities and the creation of networks as a way of resistance

Abstract

The objective of this research work is to bring into dialogue the theoretical notions present in the works of Audre Lorde, Paul B. Preciado and Vir Cano, in an analysis of the experiences of violence and resistance that

the corporalities of LGBT+ people go through in their identity construction. In this sense, two axes of analysis are proposed that concern, on the one hand, the understanding of the role that the medical apparatus plays, as a device of normalization and precariousness in the production of dissident subjectivities, as well as the power contained in recovery and transformation of these silenced experiences through language, for the construction of bonds of containment and resistance.

Key words

Audre Lorde, Paul Preciado, Vir Cano, LGBT+, health, gender transition

Introducción

El presente trabajo de investigación posee por objetivo una puesta en diálogo de las nociones teóricas presentes en la obra de Audre Lorde, Paul B. Preciado y Vir Cano, en un análisis de las experiencias de violencia y resistencia que atraviesan las corporalidades de las personas LGBT+, en su construcción identitaria. En este sentido, se plantean dos ejes de análisis que conciernen, por un lado, a la comprensión del rol que juega el aparato médico, como dispositivo de normalización y precarización en la producción de las subjetividades disidentes, así como de la potencia que encierra la recuperación y transformación en lenguaje de estas experiencias silenciadas, para la construcción de lazos de contención y resistencia.

La propuesta de les autores se encuentra enlazada a un corpus teórico dispuesto en varios textos en un registro autobiográfico, siendo estos: *Los diarios del cáncer,* de Audre Lorde (2008); *Po/ éticas afectivas. Apuntes para una re-educación sentimental* de Vir Cano (2022) Y *Testo Yonqui* de Paul Preciado (2022). Así como también bajo un registro más académico en algunos artículos de Vir Cano como *Imaginarios sexuales y des/atención médica* (2019) y *Subversión narcótica y disidencia sexual* (2015), pero que recuperan narrativas y testimonios para la puesta analítico- teórica. Sus escritos, a través de una impronta a veces literaria y poética, adoptan esta metodología, ya que sus producciones se inscriben en una apuesta política: la recuperación de las experiencias de vida, en la revisión y reconocimiento de la violencias y heridas latentes en las trayectorias biográficas, para hacerlas formar parte de una experiencia común. Rastrear los hilos sangrientos y autorreferenciales del tapiz propio, dice Lorde (2008), dará la posibilidad de alterar el diseño entero, a través, como afirma Cano (2022), de narrativas disidentes que permitan la construcción de puentes entre vidas y muertes anudadas entre sí. En este sentido, este trabajo, si bien no presenta un abordaje autobiográfico, si se dispone a retomar la apuesta esbozada por les autores, incorporando al análisis la narrativa de la trayectoria de vida de J. un varón trans de 23 años, a través

de una entrevista. La misma se ha efectuado a través de dos entrevistadores, en vistas de conservar una mayor neutralidad y objetividad en el cuestionario, dado que mantengo un lazo de amistad con el entrevistado. J. ha recorrido y reconstruido las huellas inscriptas en su biografía, signadas por historias de violencia vividas en carne propia, así como interpelada por el tejido de redes de contención y afectos que hicieron a la construcción de su identidad de género. El trabajo se dispone a trazar un diálogo entre esta experiencia de vida y los ejes planteados, a través de la conceptualización de los autores mencionados.

El aparato médico, como dispositivo de normalización y precarización en la producción de las subjetividades disidentes

Audre Lorde (2008) poeta, negra, lesbiana, brinda a partir de una narrativa poética plasmada en sus diarios, un profundo análisis de la relación indisoluble entre la constitución del *yo* y las diversas experiencias sensoriales, heridas, amputaciones y placeres inscriptos en la memoria de los cuerpos. La autora refleja en el relato de su historia particular atravesando cáncer de mama, una interpretación del cuerpo que puede extrapolarse a un análisis de mayor generalización, para la comprensión del rol que el mismo ocupa en la construcción de la subjetividad y como él mismo es atravesado por una multiplicidad de violencias sistémicas, que producen y reproducen esquemas de poder.

La autora relata el proceso médico transitado tras la detección de un tumor maligno en uno de sus pechos, que derivó en la decisión de realizar una mastectomía, hecho que marcó una transformación sustancial en su forma de percibir el mundo y en la forma de disponerse frente al mismo. Las narrativas de la autora trazan una historia de transiciones, de duelos, que abarcan la experiencia de enfrentamiento a la propia mortalidad, pero que también retratan una relación íntima con su pecho y su incidencia en la construcción de su experiencia vital. Encontramos descripciones, nutridas de recursos estéticos y de gran apelación afectiva, de la experiencia sensorial de poseer ese pecho, que se involucra y formaba parte de su sexualidad y placer en sus relaciones con otras mujeres, y que ahora, se ha perdido.

Yo pensaba, "¿Cómo es hacer el amor con una mujer y tener sólo un pecho que roce contra ella?"
Pensé, "¿Cómo vamos a hacer para encajar tan perfectamente, otra vez?"
Pensé, "¿Habrá tenido algo que ver, nuestro hacer el amor?"
Pensé, "¿Cómo será ahora hacerme el amor? Mi cuerpo, ¿le seguirá pareciendo delicioso?"
Y por primera vez, profunda y fugazmente una oleada de tristeza me
arrolló, llenándome la boca y los ojos hasta casi ahogarme. Mi pecho
derecho representaba un área tan importante de sensación y de placer
para mí, ¿cómo iba a soportar no sentir eso nunca más? (Lorde; 2008:36)

La pérdida narrada es presentada como pérdida de una parte de sí misma, como un duelo de una parte del *yo*, que, si bien no lo abarca todo, puesto que ella explicita que no se reduce a su dimensión física, si se presenta como un duelo y transformación profunda. La autora considera que la amputación, sea la mastectomía o cualquier otra que implique un desprendimiento de la realidad corporal, forma parte de una pérdida y desentendimiento de una realidad física y psíquica que debe integrarse en un nuevo sentido del *yo*[50] (Lorde; 2008).

Quiero escribir sobre el dolor que estoy sintiendo en este momento,
sobre las lágrimas tibias que no dejan de venirme a los ojos...
¿Por qué cosa? ¿Por mi pecho perdido? ¿Por *la yo misma perdida*?
¿Y *cuál yo era ésa*, de todos modos? ¿Por la muerte que no sé
cómo posponer? ¿O cómo ir a su encuentro elegantemente?
Estoy tan cansada de todo esto. Quiero ser la persona que era, la
verdadera yo. A veces siento que todo es un sueño y que seguramente
ahora estoy por despertar. (Lorde; 2008:17)

Tras la mastectomía, Lorde (2008) relata el enfrentamiento a su nueva realidad corporal, retratando escenas de tristeza y dolor, pero apostando al reconocimiento de su pesar como forma de hacer de él una energía viva y creativa que permita la construcción de una fortaleza nueva[51].

La autora apuesta por un reencuentro consigo misma en este cuerpo de un solo pecho que encarna su lucha contra el cáncer, pero su propósito impactara contra una serie de prácticas instituidas desde el propio sistema médico, que pujaran en sentido contrario, en una búsqueda de invisibilización de la experiencia vivida. Las llamadas *estructuras de silencio*, cuya mayor expresión se encuentra en la incitación a la colocación de una prótesis de silicona en el lugar del pecho amputado, buscan una reducción de la complejidad de esta lucha y sus consecuentes transformaciones a una farsa cosmética que evita el reencuentro con la nueva realidad del yo y fomenta un vínculo regresivo con el cuerpo (Lorde; 2008).

Violentada por un sistema médico que la presiona, primero para el uso de relleno que evite la desmoralización del resto de los pacientes que la miran y posteriormente para la inserción de una prótesis como forma de enmascaramiento de su propia historia, Lorde logra identificar estas prácticas en un esquema de silenciamiento

[50] Gisela Elizabet Olesnek (2016), en un análisis de las narrativas de Lorde en *Los diarios del cáncer*, establece que la configuración identitaria se da al interior de la propia discursividad, y que a través de recursos de la historia, lengua y cultura significan y construyen el devenir identitario (Hall, 2005). La autora lee una identificación del *yo* asociado a la vivencia de la enfermedad y la modificación de la fisionomía del cuerpo, por lo que la experiencia y la narración de la misma, a través de prácticas discursivas, hacen a una transformación de la identidad, a partir de la experiencia vivida y las estrategias enunciativas empleadas en su narración (*ídem*).

[51] El relato de Lorde enseña que la adversidad de la enfermedad encierra en sí misma la posibilidad de investigación y recreación del *yo* (Giordano, 2010). En otras palabras, que hay en la experiencia una energía creativa que puede ponerse en dialogo, dado que la conversación, lejos de ser vacía, es potencia imaginativa, alivio, consuelo y placer (Camblong, 2003).

patriarcal. Lorde (2008) explica que la *simulación prostética*, no es más que un índice del trato social hacia las mujeres, cuya corporalidad nunca puede ser construida para sí misma, sino que, por el contrario, la mujer, las corporalidades femeninas, se presentan al mundo en una ajenidad sobre sí mismas, para producirse a disposición de la mirada de un otro. La mujer se reduce a su apariencia, su cuerpo es sexuado en favor del deseo masculino y su función reproductiva, en un esquema de hetero-normativización (Cano; 2019), que funciona en desmedro de su autorrealización y de su salud, sobre todo, aquellas que no corresponden a esta normatividad.

Necesitaba hablar con mujeres que compartieran al menos algunas de mis preocupaciones y creencias y visiones más importantes, que hablaran al menos un poco mi propio lenguaje. Y con esta dama, por más admirable que fuera, no podía.[52]
"Y tampoco interfiere demasiado con tu vida amorosa, querida. ¿Sos casada?"
"Ya no," le dije. No tenía ni el ánimo ni el deseo ni el coraje para decir, quizás, "Amo mujeres."
"Bueno, no te preocupes. En los seis años desde mi operación me casé con mi segundo marido y lo enterré, dios lo bendiga, y ahora tengo un amigo maravilloso. No hay nada que hiciera antes, que no haga todavía ahora. Sólo me aseguro de tener una prótesis de más, por las dudas, y soy igual a todas las demás. Las de silicona son las mejores, y te puedo dar los nombres de los mejores institutos." (Lorde; 2008: 34)

Como bien se explicitó, Lorde logra insertar estas prácticas en un esquema de relaciones de poder y sometimiento más amplio y trascendente a su experiencia particular. Estas nociones en torno a las estructuras de silenciamiento y las *simulaciones protéticas*, encuentran un planteo análogo en los desarrollos teóricos de Paul B. Preciado (2022) al hablar de los nuevos dispositivos de producción de subjetividad, en un pasaje del régimen disciplinario a las sociedades de control de Deleuze y Guattari (1972), pero que el autor aborda bajo la idea de régimen *Farmacopornográfico*.

Retomando los planteos foucaultianos (1975), Preciado (2022) rastrea tras la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, una transformación de las tecnologías de subjetivación de los cuerpos. Aquellos dispositivos que se presentaban como aparatos arquitectónicos externos, pasan ahora a ser tecnologías incorporadas, es decir, que los cuerpos dejan de habitar los dispositivos de control, para que estos pasen a constituir parte del cuerpo en sí mismo, a adoptar sus formas y devenir en subjetividades.

En la sociedad famacopornografica el modelo de acción sobre el cuerpo es la microprostética: el poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestro modelo de percibir y actuar, de una hormona y

[52] Olesnek (2016) explica que el devenir identitario, en un intento de sublevación a los lineamientos que Lorde (2008) denomina *silencios prostéticos*, se sanciona a través de conversaciones que imparten sufrimiento mediante el lenguaje, a través de tres dimensiones: epistemo-semiótica, pragmática y ético política.

su acción sistémica sobre el hambre, el sueño la excitación la agresividad o la descodificación social de nuestra feminidad y masculinidad. (Preciado; 2022: 66)

Bajo este esquema conceptual, podemos identificar a las simulaciones prostéticas como parte de las tecnologías de control y aislamiento que dispone el sistema médico, como dispositivo de normalización y precarización (Cano; 2019)

Vir Cano (2019) repone parte del planteo de Preciado (2022) para presentar a la ginecología como tecnología de hetero-cis-normalización y de precarización. Esta puede incorporarse a la visión de otras áreas del saber médico, como la cirugía y la endocrinología, que operan como dispositivos de disciplinamiento de los cuerpos. Bajo la definición que hace Cano (2019) de la ginecología, podemos entender a estas áreas del saber médico como prótesis de género. Estas organizan la corporalidad a partir de un sistema binario, que produce formas legitimas del ser mujer y ser varón, en un esquema de relaciones y practicas hetero-cis-sexuales. Cano (2019) establece que esto opera bajo una matriz hetero-cis-normativa, que coloniza a la medicina, generando un saber que se ejerce bajo la presunción de heterosexualidad obligatoria. Esto hace a la producción de cuerpos insertos en este esquema y la expulsión del consultorio médico de quienes no se adaptan a dicha norma.

Todo cuerpo es, no solo atravesado, sino también producido por el control disciplinar del aparato médico, que, a través del ejercicio de violencias, distribuidas de forma diferencial acorde a la diversidad de identidades sexo-genéricas, crea formas concretas de corporalidad, subjetividad y performatividad, sujetas al esquema hetero-cis-normativo. Aquellas identidades sexuales y/o identidades de género subversivas, entiéndase por ello, identidades lesbianas, bisexuales, transexuales, queer entre otras, se enfrentan al ejercicio de violencias sistémicas que hacen entrar al saber médico en una paradoja: el ejercicio de la salud para la desatención de la misma (Cano; 2019). Las subjetividades que encarnan cuerpos y prácticas disidentes se niegan, patologizan o infantilizan, generando una marginalización de las personas LGBT+ del consultorio médico, en desmedro de la salud, entendida en un sentido integral.

Esta discriminación por parte del dispositivo médico puede darse a través de diversas prácticas y tecnologías de precarización. Una de ellas, puede ser los ya abordados por Audre Lorde (2008) *estructuras de silencio*, que, en una reducción cosmética de la problemática del cáncer de mama, se lleva a través de los artefactos protésicos a una negación de la experiencia vivida y se desalienta a la percepción particular y subjetiva de cada mujer con respecto a su cuerpo. Ello trae por consecuencia la imposibilidad de la mujer de plasmar una vida presente y futura que abrace los planos cambiados de su cuerpo con la potencia creativa que la experiencia conlleva (Lorde; 2008). Pero, además, la reducción a un problema estético genera una ajenidad que desalienta los cuidados que requiere su propia vida el haber atravesado el cáncer. El autocuidado y auto revisión de la vida, a través de la consolidación de una fortaleza psíquica y una vigilancia nutricional son fundamentales para evitar

la reaparición de la enfermedad o para su detección temprana. Lejos de incentivar a estas formas de prevención, o de concientización, se entra en un esquema de silenciamiento y aislamiento de la experiencia del cáncer, que actúa en desmedro de la salud.

Cualquier cortocircuito a esta búsqueda de autodefinición y poder, por mejor intencionado que sea, bajo cualquier disfraz, debe ser considerado dañino, porque mantiene a la mujer mastectomizada en una posición de insuficiencia perpetua y secreta, infantilizada y con su identidad dependiente de una definición externa por apariencia. De esta manera a las mujeres se nos impide expresar el poder de nuestro conocimiento y nuestra experiencia y, a través de esa expresión, desarrollar fuerzas que desafían a esas estructuras dentro de nuestras vidas que apoyan al establishment del cáncer. (Lorde; 2008: 50)

La interrupción del silencio como generador de redes de resistencia y subversión

Como se mencionó, la violencia de estos dispositivos no se distribuye de manera equitativa sobre todas las identidades y cuerpos, y se ejerce de forma especialmente precarizante y expulsiva sobre aquellas identidades subversivas a las normas cis-heterosexuales. ¿Pero qué ocurre cuando se presenta resistencia? ¿Qué ocurre cuando las tecnologías dispuestas a internalizar y colonizar los cuerpos, en una bio-codificación de feminidad y masculinidad cis-hetero, adquieren otra función? Mas específicamente ¿qué ocurre cuando las bio-tecnologías de producción cis-heteronormativas se vuelven contra su propio poder? Vir Cano (2015) retomando el corpus conceptual de Preciado (2022), se realiza estas preguntas para plantear la potencia inmanente a las nuevas tecnologías como herramientas de resistencia y agenciamiento colectivo, que llevan a una lógica de "bioterrorismo" contra el poder normalizador.

¿Qué ocurre cuando las hormonas ("naturalmente") femeninas son ingeridas por un cuerpo designado biológicamente masculino? ¿Qué ocurre cuando las siliconas no son requeridas por una mujer-cis? ¿Qué ocurre cuando ciertas técnicas privilegiadas de los procesos de normalización sexo genérica son la ocasión del desvío, la torsión? (Cano; 2015: 6)

Le autore repone la intención de Preciado (2022) de rastrear la resistencia como potencia inmanente del propio poder, dando cuenta de las derivas contrapuestas del régimen tecno biopolítico: el disciplinante y el subversivo-resistente (Cano; 2015). Al poner las tecnologías del dispositivo contra sí mismo, se "infectan las bases moleculares de la producción de la diferencia sexual" (Cano; 2015: 8) que produce y reproduce las ficciones de feminidad y masculinidad.[53] Esta propuesta de rebeldía disidente, no se da gratuitamente, puesto

[53] Celina Giuliano (2023) en *Hoy soy lo que quería ser. Cuerpos travesti-trans que luchan por su reconocimiento,* analiza, a través de Preciado (2020), el relato de transición de género de Julieta Gonzáles, integrante del colectivo travesti-trans secuestrada por el Estado argentino durante la última dictadura cívico-militar, y posteriormente en período democrático. La autora lee un proceso de reapropiación de los biocódigos productores de las subjetividades toxicopornográficas contemporáneas. Los mismos son tomados

que se entra en una serie de tensiones que oponen a las fuerzas disciplinantes contra los intentos de subversión, que deriva en formas de violencia sobre las identidades LGBT+, pero que consolidan una potencia de agenciamiento colectivo que permite hackear los dispositivos de cis-hetero-normativización.

Presento a partir de aquí, fragmentos de la historia de vida de J. un varón trans de 23 años, con quien he tejido un lazo de amistad desde nuestra infancia. Él nos relata en sus propios términos, la construcción de su identidad de género signada por episodios de violencia médica, pero también atravesada por la creación de mecanismos de resistencia colectiva. Estos se disponen a la construcción de redes y nuevas formas de vinculación que tuercen el poder hetero-cis-normado y excede a las lógicas mercantilizantes de las relaciones sociales.

J. se presenta a sí mismo como masculinidad trans, como producto de un proceso de reconocimiento y construcción identitario desplegado a lo largo de toda su trayectoria biográfica. Como un proceso dado "de a puchitos", en función de una serie de encuentros y representaciones sociales, que fueron generando interrogantes sobre las asignaciones sexo-genéricas impuestas desde su nacimiento[54].

J: (...) primero uno como que no sabe capaz que... como... ¿Ah eso se podía? ¡Yo no lo sabía, nadie me dijo! (se ríe) (...) Entonces es como que pasa de a puchitos de decir como... ¡Che! Bueno qué sé yo, no... cómo... podría ser no binarie quizás... No sé. Primero es como entender que uno no se siente conectado al género asignado y hay veces que uno puede hacer directamente la conexión a me siento... conectado a este otro género. Pero si no haces eso es como que nada... sentís primero la desconexión y quedas un poco a la deriva. Decir cómo... ¿y a qué me siento conectado? Y después cada uno encuentra ¿no? Su... su, su género supongo. Onda, yo creo que... onda yo primero como que me cuestioné que, si era no binarie, después era como... ¿género fluido? Que también entra un poco ahí el tema de... como que te da un poco de cagazo ser trans. Tipo full trans. (...) Querés ver la forma de zafar, tipo de decir, bueno, puedo calmar esto sin hacer una transición completa y tipo, cambiar toda mi vida y abrirme a muchos tipos de opresión y coso, y problemas o puedo como mitigarlo con esto. Y cuando uno se da cuenta es como lo de la Matrix, y por eso es que Matrix está hecho por mujeres trans. Que son hermanas. Como que en el momento en que te das cuenta no hay forma de decir cómo, bueno, finjo demencia. Es muy difícil. (Entrevista a J. 2024)

La historia de J, se inserta, como se desarrolló anteriormente, en un esquema de disciplinamiento binario que produce biocódigos de masculinidad-feminidad in-corporados, que construyen desde la producción e intervención de los cuerpos subjetividades cis-hetero-normativizadas (Preciado; 2022). El proceso de construcción-deconstrucción-reconstrucción identitario que atraviesan las subjetividades trans, no se reduce a las realidades corporales, pero estas y sus modificaciones hacen a una constitución de la realidad del *yo*. Las

por Julieta en la inyección de hormonas femeninas como un acto de resistencia a la normatividad de género. Estas tecnologías se tornan subversivas, transformando el cuerpo de Julieta en la realidad del cuerpo femenino que soñaba desde su infancia.

[54] Camila Valentina Cassia (2023) retoma la definición de género de Judith Butler (2006), explicando que el mismo consiste en un sistema normativo que configura performativamente a los sujetos. Estos, a través de prácticas discursivas y corporales reiterativas y reguladas, devienen en un género concreto, y adquieren inteligibilidad social y reconocimiento político.

corporalidades se producen a través de estos dispositivos, bajo una significación orgánica, que lejos de ser neutral, se vuelven territorio de colonización simbólica de estos códigos binarios. Por lo que los procesos de transición de género pueden verse atravesados por distintos modos de incomodidad o cuestionamiento a las morfologías signadas por las formas legítimas de ser mujer o varón.

J: Yo me quería operar en general, fuera de todo el tema trans.
E2: Operar... ¿Por qué?
J: Porque yo tenía unas tetas masivamente gigantes (se ríe). Literalmente gigantismo (...) Yo tenía literalmente gigantismo. En las tetas, localizado únicamente en mis tetas (se ríe). Entonces me hubiera tenido que operar igual y me quería operar igual. Y obviamente creo que una persona cis, que hubiera tenido el mismo problema, solamente hubiera querido una reducción. De hecho, que creo que escuché de gente cis que tuvo este mismo problema y que solamente quería una reducción y de hecho como que dicen, "no bueno, pero para, no me saques tanto, quiero que me queden tetas grandes todavía." (...) Al contrario, yo, tipo, siempre fue como... saca todo esto de acá. A lo sumo dejame, tipo, cuando todavía pensaba que era cis era como: bueno déjame... (agudiza la voz) un poquito (se ríe) Pero tipo, un poquito. Pero... después... Ya incluso cuando me di cuenta o cuando estaba dudando de mi género y pensaba que era no binarie yo ya decía como, bueno tetas... (saluda con la mano) Fuera.
E1: O sea esto de la incomodidad, al margen del gigantismo, ¿formó parte quizás de lo que es la disforia de género, por ejemplo?
J: Si...
E1: O sea, incomodidad por tener tetas.
J: Si... durante... siempre. (Entrevista a J. 2024)

Retomando a Preciado (2022), es en este punto donde los dispositivos normalizadores de la medicina se tornan en contra del propio poder normalizador que ejercen, puesto que las tecnologías de producción de subjetividades cis-hetero, se ponen a disposición de una transgresión de género1. La cirugía de masculinización de torso se presenta ahora como una herramienta para la construcción de la subjetividad trans-masculina de J. Pero como bien se señaló, esta conversión de las tecnologías de género, no se da fácilmente, sino que se da a través de mecanismos de violencia y precarización del saber médico, del dispositivo que sigue ejerciendo su poder disciplinador.

J: (...) La mina no me quería operar, porque... yo estaba como "excedido de peso" (hace gesto de comillas con las manos). Que yo tenía sobrepeso, pero no era una obesidad mórbida como para que no me pudieran operar. Y además ella decía que era un tema de que yo no me iba a poder, tipo, por mi supuesta obesidad mórbida (se ríe) supongo. Que no me iba a poder limpiar bien las heridas... o que no me iba a poder bañar bien... (pone en blanco los ojos) Bua.
E2: Todo esto... ¿Por qué? ¿No?
J: De gratis, no sé, tipo souvenir. Un souvenir: un desorden alimenticio. (Se ríe) ¿No te querés llevar de regalito un desorden alimenticio? Esa fue mi experiencia particular. Esa... Esa no me la contó nadie, ah. Después están las historias de terror que escuché de esta persona...
(...)

E1: Te dijeron que tenías que bajar de peso para la operación, ¿Vos empezaste a bajar de peso?
J: Sí, sí, sí, sí. Sí, empecé a bajar de peso.
E1: ¿Hiciste una dieta? ¿Hiciste un tratamiento?
J: Empecé con nutricionista, cosas... Y fui cayendo lentamente al desorden alimenticio. Porque onda es obvio, si vos agarrás y decís como, "ah esta operación que te va a cambiar la vida, te la voy a dar solamente si bajás de peso" Y... yo no voy a querer comer. (Entrevista a J. 2024)

El relato muestra cómo el saber médico, colonizado y ejercido a través de esta profesión, funciona como dispositivo de precarización de la salud. Por un lado, se priva a J. de una operación que le "va a cambiar la vida", que formará parte de su transición y construcción identitaria, produciendo una violencia sobre su cuerpo y su integridad. Y, además, la forma de ejercicio de esta violencia se encuadra bajo estigmas gordofóbicos, que, en una nueva forma de reduccionismo estético, moldean los cuerpos bajo modelos de belleza hegemónica, priorizando la noción de un cuerpo dispuesto para ser visto, de un cuerpo hecho para otro, en desmedro de la salud alimenticia de la persona. La rebeldía de J. encarnado en una ruptura de la corporalidad cis-femenina-hegemónica, termina siendo penada por una atención sanitaria precarizada y expulsiva, que deja como "souvenir" un trastorno alimenticio.

Además, J. relata una serie de violencias a nivel institucional y burocrático, puesto que la obra social que cubría su tratamiento únicamente brindaba atención con esta persona, que acumulaba al momento de la realización de la consulta en 2021, 40 denuncias de la comunidad LGBT+ por violencia médica.

J: Para operarte... [Nombre de la obra social] te, entre muchas comillas, manda dos opciones. Te manda a [Nombre de cirujana] y te manda... a veces, porque a mí me dijeron que hubo gente que no recibía dos opciones. Pero igual es una opción falsa porque el otro chabón que te ofrecen... que no me acuerdo el nombre, no hace, no hace masculinización del tórax. ¿No? Entonces, nada, la única opción que tenés es [Nombre de cirujana]. Es una médica que tiene 40 denuncias... eh... es terrible. Si hablas, te pones a hablar con gente trans, casi todo el mundo escucha una historia de terror. Yo la denuncié en Defensoría LGBT, porque había mandado un mail a Defensoría LGBT, me llamaron tipo para que haga la denuncia formal, para que siga acumulando denuncias, para ver si alguien hace algo. Pero hoy, que yo sepa, no pasó nada todavía.
E1: ¿Con tu denuncia, o en general?
J: Con mi denuncia, ni con las otras 39. (Entrevista a J. 2024)

El poder de los dispositivos de hetero-cis-normalización, violenta, precariza, excluye y niega las vivencias de las personas LGBT+. El uso de las tecnologías de género como forma de resistencia, es una tarea ardua de enfrentar por las disidencias, dado que implica una exposición a todo un esquema de disciplinamiento que opera bajo lógicas de separación y aislamiento.

Audre Lorde (2008) presentaba a las *simulaciones protésicas* como enmascaramientos funcionales a las *estructuras de silencio*, que se insertan en un sistema más amplio de silenciamientos patriarcales y racistas. Estos operan

para la desarticulación de la potencia creativa de las mujeres, para la reproducción de lógicas de poder y sumisión. Es por ello, que la autora describe su propuesta política como la ruptura del silencio y su transformación en lenguaje. Convoca a la expresión de las experiencias particulares para la unión de estas en un *grito femenino* (Lorde; 2008). Entiende a los silencios impuestos como herramientas de separación, que inhiben la comprensión de las problemáticas de las mujeres desde una dimensión social. Propone que el dolor se ponga en palabras para ser comprendido como parte constitutiva del *yo*, para su conversión en una energía viva. Pero también para permitir el encuentro de una en otra, para permitir en los relatos propios el reconocimiento de las historias de otras mujeres permitiendo salir del aislamiento y crear lazos de sororidad entre ellas.

En una línea análoga, Vir Cano (2022) en su obra *Po/éticas afectivas. Apuntes para una re- educación sentimental*, presenta una propuesta en torno a la interrupción del silencio. Le autore centra el planteo, en una irrupción de la palabra para la expresión de las violencias sexuales, que funcionan como dispositivos de aislamiento hetero-cis-patriarcal, junto al amor romántico que adopta la forma de la pareja hetero-mono-normada y la familia nuclear. Esto responde a una pedagogía erótico-sentimental concreta que hace al disciplinamiento y precarización de las existencias disidentes. La proyección política de Cano (2022) busca la invención de otras lenguas con las que contornear los cuerpos, placeres y dolores en la creación de una nueva educación sentimental. Al igual que Lorde, comprende que dar voz a la experiencia particular permite su inserción en un tejido más amplio, trazando las redes de una vida común que permitan resistir a la pedagogía erótica del aislamiento por la que todes, estamos atravesades. (Cano; 2022)

Tanto las estructuras de silencio prostético, como las pedagogías erótico y afecticas hetero-cis-patriarcales, se inscriben en el sistema de codificación binario de disciplinamiento de cuerpos, que sostiene un orden jerárquico de distribución de la violencia y precarización, a través de dispositivos de separación y aislamiento. Es por ello, que estas problemáticas adoptan una salida política común, que apuesta por la ruptura de silencio como forma de control cis-hetero-patriarcal, para la consolidación de lazos colectivos que tuerzan el poder disciplinador, gestando nuevos esquemas vinculares que den respuesta a la coerción sistémicas que enfrentan las personas LGBT+.

En este sentido, encontramos en el relato de J, la forma de librar la propuesta de Preciado (2022) de bioterrorismo, es decir, la apropiación por parte de los sujetos disidentes de las tecnologías de normalización, para la resistencia al disciplinamiento, a través de la construcción de relatos colectivos y redes comunitarias que dan respuesta a las precarizaciones sistémicas que expulsan y marginan la salud de las personas LGBT+, particularmente, las personas trans. J. describe diversas instancias y espacios de circulación de información, en

su mayoría a través de redes sociales[55], así como de historias que sirven a la prevención y promoción de la salud, por fuera del circuito médico. La puesta en común de las llamadas "historias de terror" respecto a la médica que ejerció violencia en consulta, relatos circulantes en la comunidad trans sobre cirugías de masculinización hechas solo con anestesia local o de a un pecho a la vez, entraron en el diálogo de historias comunes que advirtieron sobre los procedimientos. Esta conversación permite tanto el acercamiento a organismos donde denunciar las prácticas como la recomendación de profesionales confiables e instruidos para un abordaje integral y con perspectiva de género sobre los procedimientos médicos, tanto la cirugía de masculinización de torso, como el tratamiento de hormonas.

E1: (...) ¿Y cómo terminaste operándote? ¿Cómo fue el proceso? ¿Cómo te acercaste a profesionales que se encargaban de todo esto?
J: (...) Fui, creo que directo a... averiguar a tipo, comunidades trans por donde podía entrar. Emm... Y... ahí vi el directorio de doctores, médicos, todo. Ahí también saqué a mi endocrinólogo (...)
E1: Pero ¿cómo terminaste llegando a tu actual endocrinólogo o ginecólogo o cirujano?
J: Eso sí fue todo a través de, a través del directorio de médicos trans friendly.
(...)
J: Un montón de gente se atiende con este endocrinólogo, creo que una gran mayoría de gente. Se atiende con él. Pedí el turno. Fui a la consulta y le dije lo que quería. Me tipo... me exprese. Es más, creo que la primera consulta que tuvimos fue por videollamada porque era pandemia. Y nada. Me recetaron la testosterona. (Entrevista a J. 2024)
E1: ¿Cómo fueron tus experiencias en consultas ginecológicas?
J: Yo particularmente tuve muy buenas experiencias, onda, nada, tipo realmente eh solamente fui con una médica que la conseguí del directorio este de médicos trans friendly. Y realmente yo no fui a una consulta ginecológica hasta ya haber transicionado (...) Mi médica al menos es una genia en mi opinión, muy informada acerca del tema del género, todo, así que bueno todo bien. (J. comunicación personal, 17 de julio de 2024)

Este directorio construido a partir de las recomendaciones de personas integrantes de comunidades trans funciona como estrategia de resistencia a los dispositivos de precarización vigentes en los sistemas médicos. Se encuentra fugas del poder de disciplinamiento binario, donde el saber medico consigue un cierto desanclaje de la cis-hetero-normativización que coloniza a la disciplina, para una atención que garantice la salud de las personas trans.

E1: (...) Decías que de comunidades trans sacaste, por ejemplo, ese listado, ¿qué son estas comunidades trans?
J: Y son comunidades trans, justo esas mayoritariamente mujeres trans.

[55] Giancarlo Cornejo (2014) presenta el relato de militancia de Elena, mujer bisexual de 20 años, quien encuentra en las nuevas tecnologías de comunicación herramientas de activismo propias a su generación. Ve en ellas una vía para contrarrestar las diferencias de poder al interior de los movimientos LGBT, jerarquizaciones basadas en la "experiencia" acumulada por las personas más adultas que pueden deslegitimar las perspectivas de la juventud. Las nuevas tecnologías aparecen en escena como posibilidad de gestar nuevas alianzas con diversos sectores a través del uso de internet, en blogs y foros, como nuevas formas de militancia y creación de redes.

E1: Mhm.
J: Pero bueno Como que... Si, tienen un subreddit, Reddit. Y De ahí hay un... link de Discord, hay tipo, nada, tienen un canal de información en el que hay Words con médicos que están como comprobados por la comunidad, tipo como che, no vas a tener problemas si vas a esto. Después también hay data de cómo sacar el documento[56], todo lo que puedas... También tipo si hay planes sociales dirigidos específicamente a gente trans, avisan por ahí, Tipo che anótense a esto, cupo laboral trans. Lo que concierne a la gente trans. Intentan siempre avisar por ahí, esa comunidad que mayoritariamente son mujeres trans[57] (Entrevista a J. 2024).

La puesta en común de la experiencia permite abrir estos canales de generación de red y lazo, en este caso mediatizado por tecnologías cibernéticas, el cual, también constituye un dispositivo de circulación de un poder inmediato y "liquido" (Preciado; 2022). El mismo suele estar a disposición de la circulación de representaciones e imaginarios que encierran una codificación binaria y legitima de género[58], pero que, en este caso, se pone al servicio de la circulación de saberes e historias que resisten al disciplinamiento hetero-cis-normativo, y que es capaz de generar nuevos espacios de comunidad.

J: Si hay lugares de comunidad. (...) Cualquiera de estos como, casi como microcomunidades que se hacen, como puede ser la *Mariquería,* [peluquería de trabajadores LGBT] Como puede ser, bueno, *Armando Binders* es un gran lugar de comunidad, termina siendo, porque, es más, tipo, como... Va, yo al menos fui a la casa, no sé, a medirme para el Binder, todo. Emm... Y me habló del tratamiento de hormonas, porque él también es un chico trans, entonces, bueno, cómo se generan estos lugares de microcomunidad. Bueno, en la *mariquería* también, un tema muy grande de chicos trans es ir a la peluquería, porque si vas a una peluquería normal y te ven cara de minita, te hacen corte de minita. (...). Entonces, tener también una peluquería LGBT te hace poder ir y saber que, bueno, te van a hacer el corte de pelo que le estás pidiendo. (Entrevista a J. 2024).

[56] Giuliano (2023) plasma el relato de cambio de DNI de Julieta González, mujer trans, a través de la Ley N° 26.743 de 2012, como un hecho que significó para ella la obtención del respeto por su identidad de género. Julieta relata hechos de discriminación, al ser llamada por otro nombre. Giuliano (2023) repone la concepción de Richard Sennett (2003) de la falta de respeto, quien concibe que la misma no constituye un insulto, pero sí anula la posibilidad de reconocimiento del otro como persona, por lo que la obtención de DNI que reconoce la identidad de género de Julieta hizo al reconocimiento de su persona: "Era todo para mi, mi identidad, mi dignidad" (Entrevista en Giuliano, 2023: 55).

[57] Cornejo (2014) repone en sus escritos historias de activismo de mujeres travesti en Perú, que organizaron un colectivo para contrarrestar la violencia cotidiana que reciben por parte del aparato policial, la marginación habitacional y la vulneración a la salud de sus compañeras. Los mismos construyeron redes de sostén; realizaron manifestaciones públicas contra organismos estatales; actividades autogestivas para la preservación de la salud de compañeras enfermas, y la habilitación del duelo desde lo colectivo como forma de disrupción en una sociedad que fuerza a su silenciamiento.

[58] Cassia (2023) retoma el desarrollo de Preciado (2008) en torno a la industria pornográfica como productora de subjetividades insertas en una matriz heteronormativa. La autora explica que a partir de la década del 70, en un contexto de liberación sexual y a través del surgimiento de nuevas tecnologías de comunicación, las representaciones sexuales de la industria pornográfica entran en un proceso de expansión de imágenes que privilegian la expresión de la sexualidad desde un falocentrismo violento. A través de estas nuevas tecnologías digitales, se promueve a la figura masculina en un rol de dominación, y a las femeninas en una reducción al objeto de placer y posesión masculina, además de propiciar la circulación de imágenes cibernéticas que legitiman un tipo de cuerpo y belleza hegemónica, y la fetichización de cuerpos racializados. Sin embargo, la autora sostiene que la industria pornográfica expone al género en su carácter performativo, abriendo vetas de resistencia a través de las producciones post-pornográficas que permiten desestabilizar la matriz heterosexual a través de sus propios dispositivos.

El relato de J. retrata a estos espacios de microcomunidad como lugares de gran conciencia social[59], generando redes que escapan incluso de la lógica de relaciones societales mercantilizadas, para una lectura integral de las problemáticas que conciernen a la comunidad y la consecuente generación de solidaridades y resistencias[60].

J: A veces se pone bastante en duda, pero entre los hombres trans y las mujeres trans tenemos muchas más cosas en común de las que tenemos de diferente y la hermandad que se puede generar entre nosotros está muy piola. Yo al menos con las chicas del grupo nada, con los pocos, así incluso de que había pocos hombres trans ahí. Bueno, también se genera esto de... de decir cómo, ¿bueno, che, alguien quiere hacer trueque de ropa?, porque uno tiene ropa que deja de usar, y de los dos lados tenemos eso. Podemos ayudarnos los unos a los otros
E1: Bueno, después también se da, obviamente, no de chico trans a chica trans, pero tipo el tema de la circulación de los binders, por ejemplo, también entiendo que se da mucho.
J: Sí, sí, se da mucho la circulación de los binders, yo no he hecho circular uno de ellos. Pero sí existe mucho esto de, incluso por sí mismo, las personas que venden los binders, reciben binders para donar. Que son tipo, que obviamente eso iría en contra de su propio negocio, pero bueno, es un tema más allá de lo monetario.
E2: Claro
J: Lo mismo con la peluquería, la *mariquería*. La *mariquería* intenta mantener sus precios bajos, precisamente, primero, porque le da trabajo. Tipo, tiene que poner esto en balanza, de darle trabajo a gente de la comunidad y, además, tipo, no... sobre cobrar para la gente de la comunidad que va y puede, tipo, acceder a cortarse el pelo, a, tipo, lo general, ¿no?. (Entrevista a J. 2024).

Conclusiones

La construcción de las subjetividades y corporalidades de las personas LGBT+, se encuentran signadas en una serie de marcas y huellas de violencia del poder disciplinador cis-hetero-normativo, generando experiencias de precarización de su salud. Pero este poder disciplinador, encierra en sí mismo fugas que permiten la creación de mecanismos y estrategias de resistencia, que se ven fortalecidas en la consolidación de lazos, a partir de la puesta en diálogo de las experiencias comunes, consiguiendo debilitar el poder coercitivo de los dispositivos de disciplinamiento.

Cabe preguntarnos, si esta apuesta política encierra en la consolidación de estos lazos la génesis de un sujeto político capaz de articularse, para la transformación estructural de estos esquemas de control. Cuestionar si el

[59] Cornejo (2014) plasma la concepción de activismo de Patricia, activista travesti limeña, quien concibe al mismo como un continuo de su actitud cotidiana en la esfera pública. Si bien Patricia forma parte de una organización trans, considera que asumirse como femenino y gritar que está aquí, aunque "les arda y les duela" (Cornejo; 2014: 262) es parte del activismo que encarna y que hace a la supervivencia de un mundo que quiere erradicarla.

[60] Cornejo (2014) explora, a través de diversos testimonios de activistas LGBT peruanxs, las *políticas reparatorias* gestadas desde los afectos producidos al interior de los colectivos que integran los entrevistados. Sin caer en la idealización de los lazos, recorre narrativas que exponen tanto la conflictividad y tensión, como la creación de redes capaces de construir comunidad, requisito para la supervivencia en un mundo que violenta y margina a las identidades LGBT desde la heteronorma. Las *políticas de reparación* abarcan la legitimación de formas alternativas de erotismo, redistribución equitativa de amor, y generación de redes de contención para los procesos de modificaciones corporales, bajo una comprensión de los afectos desde su dimensión colectiva y política.

poder de resistencia agencial, posee una potencia transgresora a nivel sistémico. Estos son interrogantes abiertos para desarrollos futuros.

Referencias bibliográficas

Cano, Vir (2015) Subversión narcótica y disidencia sexual: una lectura desde el sur de las tesis farmacopornográficas de Paul B. Preciado. *Mora (Buenos Aires)*

Cano, Vir (2019) Imaginarios sexuales y des/atención médica: La ginecología como dispositivo de hetero-cis-normalización. *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana.*

Cano, Vir (2022) *Po/ éticas afectivas. Apuntes para una re-educación sentimental.* Galerna.

Cassia, Camila Valentina (2023) Pospornografía, performatividad y ¿reconocimiento? Un análisis de la pos-pornografía como fuente de apropiación y reconocimiento de la sexualidad en la era fármaco-pornográfica. *Revista Horizontes Sociológicos, volumen 14,* 12-27 http://aass.org.elserver.com/ojs/index.php/

Cordoba, Mariana (2020) Identidades que importan. Trans e intersex, la ley argentina y la irrupción de la ciencia. *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 65, no. 84, 31–58.
https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1587

Cornejo, Giancarlo (2014) Las políticas reparativas del movimiento LGBT peruano: narrativas de afectos queer. *Estudos Feministas, volumen 22 (1),* 257-275 https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000100014

Giuliano, Celina (2023) Hoy soy lo que yo quería ser". Cuerpos travesti-trans que luchan por su reconocimiento. *Revista Horizontes Sociológicos, volumen 14,* 50-62 http://aass.org.elserver.com/ojs/index.php/

J., entrevista personal, 12 de julio de 2024.

Lorde, Audrey (2008) *Los diarios del cáncer.* Hipólita Ediciones.

Olesnek, Gisela Elizabet (2016) *Las narraciones del cuerpo y el extrañamiento de sí en las producciones discursivas de Audre Lorde y Gabriela Liffschitz* [Tesis de Maestría, d Universidad Nacional de Misiones Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales]. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Preciado, Paul B. (2022) *Testo yonqui.* Editorial Anagrama.

Explorando lo siniestro: un análisis tópico-alegórico de "Where are you going, Where have you been?" de Joyce Carol Oates

Maximiliano Taltavull es estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología (FSOC-UBA). Es miembro del Grupo de Estudios Descolonizantes, Interseccionales y Críticos y del proyecto "La cuestión política", ambos en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Resumen

El presente trabajo busca dar cuenta de los elementos tópico-alegóricos que operan como condición de posibilidad para la emergencia de una estética siniestra en el texto *Where are you going, where have you been* de Joyce Carol Oates. Apoyándonos en los aportes de Freud en torno al fenómeno de lo siniestro, como también en las contribuciones teóricas de Marx, Weber, Castle y Huyssen en relación con las configuraciones históricas de la conciencia social moderna, proponemos dar plaza a un análisis que comprende la intrincación entre los topos intratextuales y su locación extratextual, histórica, como eje de lectura desde el que fundamentar cómo el efecto inquietante, el tono ominoso de esta pieza, es producido.

Palabras clave

ominoso, tono, experiencia, espacio, restancia

Exploring the sinister: a topical-allegorical analysis of Joyce Carol Oates's "Where are you going, Where have you been?"

Abstract

This paper examines the topical-allegorical elements that enable the emergence of a sinister aesthetic in Joyce Carol Oates's *Where Are You Going, Where Have You Been*. Drawing on Freud's concepts of the uncanny and the theoretical contributions of Marx, Weber, Castle, and Huyssen regarding historical configurations of modern social consciousness, we analyze the narrative to uncover the intricate interplay between the intratextual topos

and its extratextual, historical context. This approach allows us to explain how the unsettling effect and ominous tone of the work are produced.

Key words

ominous, tone, experience, space, resistance

Introducción

Fundamentación del abordaje tópico-alegórico

Me propongo articular un análisis que dé cuenta de los elementos tópicos que operan como condición de posibilidad para la emergencia de una estética siniestra al interior del relato *"Where are you going, where have you been"*, escrito por la autora norteamericana Joyce Carol Oates y publicado por primera vez en el otoño de 1966 (De Mancelos, 2013: 117). Sugiero que el tono ominoso recabado en numerosas recepciones del cuento obedece a una estructura de sentimiento (Williams, 1980: 150), esto es, a cualidades sensibles propias del ser colectivo (Lanson, 2003: 201) que constituyen el fundamento para la significación estética entre el emisor y el receptor, entre el autor y el lector (Lanson, 2003: 201).

El concepto de estructura de sentimiento provista por el teórico Raymond Williams nos permite efectuar una lectura crítica de las obras literarias que desborda el campo inmanente de las mismas en virtud de ponderar, a su vez, el influjo del factor histórico en la experiencia sensible, es decir, en los patrones afectivos en torno a producciones culturales como la literatura (Sarlo y Altamirano, 1980: 42). En consecuencia, es plausible considerar que los rasgos preeminentes de la topografía en que se inscribe el texto funcionan y actúan como procedimientos estéticos con base en una relación dialéctica con lo extratextual, con la historia: el pasado que enhebra al autor y al lector en tanto que fondo común de emocionalidad (Lanson, 1904: 203).

Abonan este abordaje tópico-alegórico las proposiciones desplegadas en el texto *"Perdidos en el espacio: los estudios literarios más allá del giro espacial. Textos, lugares, ficción y mundo"* (Cabo Aseguinolaza, 2020). En este artículo se sostiene que el concepto de espacio, entendido en un sentido lato -esto es, albergando a los personajes, a los objetos y a la temporalidad en su conceptualización-, expresa una dimensión del texto que representa un foco de convergencia entre lo intratextual y lo extratextual (Cabo Aseguinolaza, 2020: 74), entre la obra y el mundo. Esta intersección entre literatura y sociedad, cifrada en el escenario, en la puesta en escena en que se desarrolla la trama de *"Where are you going..."*, compondrá la clave de lectura que guiará este análisis.

Temas recurrentes en Joyce Carol Oates

Las obras de Joyce Carol Oates versan sobre temas relativos a la sexualidad, la violencia, el trauma, la compulsión a la repetición y lo cíclico. Tanto los cuentos *"Fire"* y *"The instructor"* como la novela *"Rape: a love story"* sirven a título ilustrativo de esta tendencia narrativa. Además, tanto sus novelas como sus cuentos expresan una fijación en torno a las vidas marginadas, y una reiterada exploración alrededor de los residuos de las relaciones humanas (Cruise, 2005: 97). En este sentido, las figuras de lo oculto y lo reprimido surgen como temas recurrentes en la obra de Oates, especialmente cuando se aboca a la *"América profunda"*. De hecho, su propia biografía se halló atravesada por la experiencia sensible del lugar periférico que, posteriormente, se ocuparía de representar en sus diversas producciones artísticas. En concreto, su infancia transcurrió en el campo, en la ruralidad, aquel espacio signado por las figuras de la coacción y la violencia vinculadas con los procesos centrales de la modernidad en vistas del proyecto urbano e industrial.

"Where are you going, Where have you been?": trama y antecedentes críticos

"Where are you going, Where have you been" toma lugar en una zona rural de los Estados Unidos durante los años 60. Connie, la protagonista de esta pieza, tiene quince años y se halla transitando la adolescencia. Pertenece a una familia rural de clase media y tiene una relación tensa con su madre, la cual siente celos de su juventud y belleza. Su madre constantemente la compara con su hermana, quien es sencilla, ahorrativa y trabajadora. Su padre, por otra parte, se presenta como un personaje desentendido del entorno familiar y exclusivamente preocupado por el trabajo. Mientras los padres de Connie se hallan en un almuerzo con su tía, dos hombres estacionan frente a su casa y la llaman. El conductor del vehículo, Arnold Friend, le dice a Connie que tiene dieciocho años y ha venido para llevársela. Como Connie rechaza acompañarlo, él la presiona hasta que obliga a Connie a marcharse con él.

La historia concluye con Connie abandonando su casa. Su destino se revela incierto. Varios críticos destacan que la atmósfera del cuento está marcada por los *topos* de la sexualidad, la corporalidad, la feminidad, la religión y la música. Wegs y Weinberger señalan que la música es una forma de devoción y abandono orgiástico para Connie (1975: 67; 1998: 206). De igual forma, los espacios de coqueteo se describen en términos sacros[61], sugiriendo una religiosidad perversa vinculada a la sensualidad y el deseo sexual (Wegs,

[61] Escribe Oates a propósito de las jornadas de esparcimiento que Connie mantiene con su amiga: "Sometimes they did go shopping or to a movie, but sometimes they went across the highway, ducking fast across the busy road, to a drive-in restaurant where older kids hang out [...], their faces pleased and expectant as if they were entering a sacred building that loomed up out of the night to give

1975: 69), en contraste con el *ethos* ascético calvinista propio del espíritu moderno. El desenlace del relato se interpreta como la consumación de esta religiosidad perversa, con Connie entregándose a Arnold Friend, quien representa sus deseos eróticos inconscientes (Wegs, 1975: 70), su lado mítico e irracional, su Otro-Yo caracterizado por los atributos relativos al mal, la violencia y la agresividad sexual (Weinberger, 1998: 207).

En contraste, otros críticos leen el cuento ora como una alegoría de la hermenéutica de la Guerra Fría y una condena hacia su política de contención (Cruise, 2005: 97), ora como una fábula de los tiempos modernos (De Mancelos, 2013: 123). Estas interpretaciones han pasado por alto el papel del escenario en la creación de la atmósfera siniestra del cuento, una vacancia a la que el presente texto se abocará en lo que sigue.

Marco teórico

Como mentábamos en el primer aparatado del presente trabajo, el concepto de estructura de sentimiento alude al modo en que lo histórico y la experiencia sensible confluyen. De acuerdo con Williams, este término refiere al aspecto inalienablemente físico (Williams, 1980: 150) de la conciencia social en relación con las instituciones, formaciones y creencias de su tiempo. En este orden, las obras de Freud, Castle, Marx, Weber y Huyssen nos permiten inteligir tanto el aspecto fijo como el dinámico de la modernidad. A saber, nos permiten localizar las coordenadas históricas concretas en las que se emplaza esta época, como por ejemplo las condiciones estéticas y sensibles, en las que este entramado socio-histórico se torna vívido: se experimenta.

En su ensayo *Lo siniestro*, Sigmund Freud describe este fenómeno estético como una experiencia afectiva de inquietud y angustia vinculada al retorno de lo reprimido, ejemplificado por los tropos del doble y el Otro-Yo (Freud, 2023: 2493). Luego, Terry Castle recontextualiza lo siniestro como una figura histórica propia del siglo XVIII, derivada del progreso y la consolidación del capitalismo (Castle, 1995: 3).

En el capítulo XXIV de *El capital*, Karl Marx (1973) expresa que la consolidación del modo de producción capitalista implicó la negación de lo rural con la consecuente creación de áreas urbanas industriales. Por su parte, Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sostiene que la ética calvinista, caracterizada por el ascetismo y la represión de los placeres terrenales, cimentó y propulsó el desarrollo del espíritu capitalista y de la civilización moderna (Weber, 2001: 257).

Finalmente, Andreas Huyssen, en *La cultura de masas como mujer*, vincula la feminidad con la otredad y la irracionalidad de lo moderno, contrastando estas con la masculinidad asociada al progreso y la razón modernas (Huyssen, 2002: 103).

---

them what haven and blessing they yearned for" (Oates, 1990: 1).

"Lo siniestro no es sólo aquello que estando
oculto se revela, sino que además nos mira".
Jorge Alemán en *Ideología:*
Nosotros en la época, la época en nosotros.

En reiteradas ocasiones a lo largo del relato de Oates, lo siniestro opera como un indicador para la decodificación del texto, en tanto hay tres elementos -a) el carácter doble de la personalidad de Connie[62], b) la repetición del *motif* especular[63] y c) la emergencia del desdoblamiento de la identidad de nuestra protagonista frente al encuentro con Arnold Friend[64]- que funcionan como detalles punzantes de la narración. Son tres elementos que despiertan la atención del lector activo, orientando su mirada hacia el fenómeno de lo ominoso, en la medida en que sus manifestaciones se hacen patentes en estos *topos*.

No obstante, a fin de indagar la presencia del sentimiento ominoso en la obra, es preciso atender al tono que suscita su lectura en la medida en que este, de acuerdo a Williams (1980), es uno de los modos en que es plausible recabar la experiencia social, la relación vivida con lo articulado históricamente. La estructura de sentimiento, en suma, se cifra en el modo en que lo fijo entra en relación con lo transitivo, lo inerte con lo palpitante: el modo en que lo escrito se torna experiencia. Este vínculo afectivo estriba en la confluencia entre lo intratextual y lo extratextual, entre la obra y el mundo, esto es, en el dialogo que entabla la pieza artística con las condiciones históricas que la enmarcan.

Siguiendo a Cabo Aseguinolaza, el foco de convergencia entre la obra y el mundo, en la literatura, radica en el espacio: en el escenario que configura el suelo sobre el cual se despliega la trama de una obra. En este caso, el escenario del cuento se halla conformado por las figuras de la restancia (Cortes, Dalmaroni y Delgado, 2024: 276) moderna, esto es, por aquellos elementos que no cesan de no escribirse (Lacan, 1975: 14), que se resisten a la simbolización y, por consiguiente, retornan, generando un efecto ominoso en la experiencia del lector.

El escenario de *"Where are you going, where have you been?"* se halla conformado por múltiples elementos: ruralidad, femineidad, corporalidad, sexualidad, etc. Estos caracteres vertebran la identidad del código literario

[62] "She wore a pull-over jersey blouse that looked one way when she was at home and another way when she was away from home. *Everything about her had two sides to it*, one for home and one for anywhere that was not home" (Oates, 1991: 1; el subrayado es mio).

[63] "She was fifteen and she had a quick, nervous giggling habit of craning her neck to glance into *mirrors*" (Oates, 1991: 1; el subrayado es mio); "Both boys wore sunglasses. The driver´s glasses were metallic and *mirrored* everything in miniature" (Oates, 1991: 3; el subrayado es mio).

[64] "She thought for the first time in her life that it was nothing that was hers, that belonged to her, but just a pounding, living thing inside this body that wasn´t really hers either" (Oates, 1991: 10). Así también: "She watched herself push the door slowly open as if she were back safe somewhere in the other doorway, watching this body and this head of long hair moving out into the sunlight where Arnold Friend waited for her (Oates, 1991: 11).

sobre el que yace la narrativa en cuestión. Los mismos representan las diferentes figuraciones de la otredad, correspondientes a la configuración social de la conciencia moderna. Constituyen el resto (Cortes, Dalmaroni y Delgado, 2024: 271), lo negado por los procesos socio-históricos de la modernidad. Estos residuos, estos fragmentos relegados, suscitan la experiencia estética de una recursividad especular, un reflejo invertido de nuestra identidad moderna.

De ello se sigue que el escenario, o el marco narrativo en el que se despliega la trama de *"Where are you going..."*, opera como la matriz ominosa, como la plataforma inquietante sobre la que descansa el tono perturbador que signa la apercepción del relato. Los aspectos topográficos distintivos del cuento —la ruralidad, la feminidad, la sensualidad, el orgiástico abandono en arreglo al goce vital y la emergencia del intenso deseo sexual— comprenden los aspectos reprimidos, desplazados, pretendidamente superados del progreso, la racionalidad y, en líneas generales, de la organización ascética afectiva del capitalismo moderno.

En este sentido, como fuerza (re)organizadora del pasado que entrelaza al autor y al lector en un fondo común de emocionalidad -en una estructura de sentimiento-, el texto de Oates interviene sobre la dimensión histórica inherente a toda experiencia cultural (Sarlo y Altamirano, 1980: 42). En este caso, lo hace al revelar las facetas reprimidas, el reverso de los valores preeminentes de la modernidad que habitamos, generando así un procedimiento estético cuya vivencia es la del retorno de lo reprimido, el inquietante retorno de aquello que debía haber permanecido oculto.

En esta tónica se construye el efecto siniestro que subyace a la lectura de su relato. Lo ominoso, en tanto procedimiento estético eminentemente ligado a la esfera óptica de la experiencia (Rahimi, 2013: 454), marca la vivencia del texto al relocalizar la percepción moderna del lector en un escenario que representa lo que su cronotopo social ha reprimido. En este sentido, *"Where are you going..."* vertebra lo siniestro como la estructura de sentimiento de la historia.

Los aspectos reprimidos de la modernidad que forman la topografía en la que se desarrolla la historia de Connie provocan una emoción inquietante, un *pathos* perturbador que subyace a la experiencia de lectura. De este modo, Oates genera una atmósfera ominosa que opera como potencial que recorre la narrativa, un potencial que se actualiza bajo la forma del horror (Gonzalez Grueso, 2017: 37), a través de la reaparición de Arnold Friend como *summum* de este *crescendo* siniestro.

Conclusión

En síntesis, el análisis de *"Where are you going, where have you been?"* de Joyce Carol Oates, a través de un enfoque tópico-alegórico -basado en la óptica freudiana en torno al concepto de lo siniestro-, revela cómo la intersección

entre los temas recurrentes en la obra de la autora, la dimensión histórica del relato, y el escenario como matriz topográfica, configuran una atmósfera ominosa, siniestra, que permea la experiencia de su narrativa. Esta estructura de sentimiento, anclada en los aspectos reprimidos de la modernidad, da cuenta de las condiciones que dan plaza al efecto perturbador del cuento.

Además, esta exploración de los aspectos reprimidos de la modernidad puede interpretarse como una intervención política desde el campo literario. Siguiendo a Jacques Rancière (2011), la política de la literatura radica en reconfigurar el reparto de lo sensible, haciendo visible lo que era invisible y dando voz, cual seres parlantes, a quienes, históricamente, han sido escuchados solo como animales ruidosos (Ranciére, 2011: 16), es decir irracionales.

La reconfiguración en el reparto de lo sensible en *"Where are you going, where have you been"* se produce al echar luz sobre el reverso soslayado de la razón y el progreso, revelando las dimensiones negadas por los procesos centrales del paradigma moderno: la feminidad, la sexualidad y la ruralidad. En este sentido, el texto de Oates se concibe como una textualidad política que convoca a un encuentro perturbador con lo desalojado -con las otredades de nuestro cronotopo- al situar nuestra percepción en las facetas invisibilizadas y marginadas de nuestro espectro de inteligibilidad.

Bibliografía

Alemán, J. (2021). *Ideología: Nosotros en la época. La época en nosotros* (Vol. 2058). Ned ediciones.

Altamirano, Carlos, y Beatriz Sarlo. Conceptos de sociología literaria. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980.

Cabo Aseguinolaza, F. (2020). Perdidos en el espacio: los estudios literarios más allá del giro espacial: textos, lugares, ficción y mundo. *Textualidades (inter) literarias: lugares de lectura y nuevas perspectivas teórico-críticas*, 55-89.

Castle, T. (1995). *The female thermometer: eighteenth-century culture and the invention of the uncanny*. Oxford University Press, USA.

Cortes, Dalmaroni y Delgado (2024). Un vocabulario de teoría: literatura, enseñanza, investigación. Ediciones UNL.

Cruise, J. (2005). " Where Are You Going, Where Have You Been?" and Cold War Hermeneutics. *South Central Review*, *22*(2), 95-109.

de Mancelos, J. (2013). The dynamics of coercion and fear in" Where are you going, where have you been?": a story by Joyce Carol Oates. *Máthesis*, (22), 117-124.

Freud, S. (2023). Lo siniestro. Siglo XXI Editores México.

González Grueso, F. D. (2017). El horror en la literatura. *Actio nova: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*.

Huyssen, A. (2002). Después de la gran división: modernismo, cultura de masas, posmodernismo.

Lacan, J. (1975). *Rsi*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Biblioteca y Centro de Documentación.

Lanson, Gustave. "La historia literaria y la sociología". Literatura: teoría, historia, crítica, 5 {2003}: 195-218].

Marx, C. (1973). El Capital. Capitulo XXIV. La llamada acumulación originaria. *Carlos Marx y Federico Engels. Obras Escogidas en II T, TI. Editorial Progreso, Moscú*.

Oates, J. C. (1991). *Where are you going, where have you been?*. Rutgers University Press.

Rahimi, S. (2013). The ego, the ocular, and the uncanny: Why are metaphors of vision central in accounts of the uncanny?. *The International Journal of Psychoanalysis*, *94*(3), 453-476.

Rancière, Jacques (2011), "Política de la literatura", en *Política de la literatura*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Williams, R. (1980). Marxismo y literatura [1977]. *Barcelona, Península*.

Weber, M. (2001). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. *Alianza Editorial, Madrid*.

Wegs, J. M. (1975). Don't You Know Who I Am?": The Grotesque in Oates's" Where Are You Going, Where Have You Been?. *The Journal of Narrative Technique*, *5*(1), 66-72.

Weinberger, G. J. (1988). Who is Arnold Friend? The Other Self in Joyce Carol Oates's" Where Are You Going, Where Have You Been?". *American imago*, *45*(2), 205-215.

SECCIÓN ENTREVISTAS

Entrevista a J. De la historia de terror a la microcomunidad

por Abril Duarte Gross

Abril Duarte Gross: Me gustaría rastrear las distintas experiencias que fuiste viviendo a lo largo de tu vida, de tu trayectoria biográfica, que es el término técnico, y cómo fueron creando tu identidad de género. Y cómo distintas intervenciones tanto de tu entorno, como de los procedimientos médicos que atravesaste, hacen a un entendimiento concreto de tu corporalidad, del mundo, de tu performatividad en el espacio público, etc. Y cómo eso habilitó -o no, veremos en función de lo que nos digas- la creación de redes afectivas y lazo social. Ese es el marco del trabajo. Dicho esto... la primera pregunta es: a día de hoy, ¿cuál es tu identidad de género?

J: Eh... Hombre trans.

ADG: Bien. Tu género asignado al nacer fue mujer.

J: Mujer, sí.

ADG: ¿La transición en sí, se dió en un momento de quiebre en tu vida? ¿Fue un proceso largo de construcción de una identidad...?

J: Si, no, fue un proceso largo... casi como de a *puchitos*... Primero como que "¡ahh!"... primero uno como que no sabe, capaz, que... "¿Ah, eso se podía? ¡Yo no lo sabia, nadie me dijo!" (se rie).

ADG: ¡No me avisaron!

J: ¡Claro! y entonces es como que pasa de a puchitos de decir como "¡Che! Bueno", qué sé yo, ¿no?... podría ser no binario quizás... No sé. Primero es como entender que uno no se siente conectado al género asignado, y hay veces que uno puede hacer directamente la conexión a: "me siento... conectado a este otro género". Pero si no hacés eso, es como que nada... sentís primero la desconexión, quedás un poco la deriva. Decir... "¿y a qué me siento conectado?" Y después cada uno encuentra, ¿no? su... su género, supongo. Yo primero como que me cuestioné si era no binarie, después era como... ¿género fluido? Que también entra un poco, ahí, el tema de... como que te da un poco de cagazo ser trans. Tipo *full trans*. (Se rie) Es como que, bueno, querés ver la forma de zafar, tipo de decir, "bueno, puedo calmar esto sin hacer una transición completa", y cambiar toda mi vida y abrirme a muchos tipos de opresión, y problemas, o puedo como mitigarlo con esto. Y cuando uno se da cuenta es como lo de la *Matrix*, y por eso es que *Matrix* está hecha por mujeres trans. Que son hermanas. Como que en el momento en que te das cuenta, no hay forma de decir "bueno, *finjo demencia*". Es muy difícil.

ADG: Okey. Y, ponele, estabas diciendo que se fue acomodando de a puchitos, porque al principio quizás no podías darle un nombre, decir "bueno, evidentemente me está pasando algo". El proceso a través del cual

pudiste identificar, darle un nombre a todo esto ¿cómo fue, o de dónde conseguiste las palabras para poder identificar eso?

J: Ehh... Y... (pausa) yo creo que... (pausa). Bueno, cuando... (pausa) Estoy pensando. (se ríe). Te diría que cuando... alguien del colegio salió del armario como trans, ahí como que, lo pensé más en mi realidad. (Un poco trabado, elabora respuesta mientras la piensa en el momento). También porque eso lo bajó un poco a una persona que yo conocía. Pero yo, no es que no sabía, no es que yo no sabía que existían los hombres trans antes de eso (se rie) ¿me entendés?. Es como que yo, por ejemplo, miraba videos de YouTube de chabones trans, que hablaban de su transición. Porque siempre se plantea como esto de... como que uno nace sabiendo que es trans, como que "yo desde chico que sé que estoy en el cuerpo equivocado", y no es tan así. Por diversas razones, porque uno no sabe... en sí. También, yo creo que a mí personalmente mis viejos no me inculcaron tanto los roles de género, medio como: "bueno, hacé lo que te pinte". Yo me disfrazaba de *Buzz Lightyear* cuando iba al jardín (se rie), y a mis viejos les chupaba tres huevos y medio. Eh... entonces como que no me inculcaban los roles de género, el decir como: "no, vos tenés que ser así." Después la sociedad se encargó de hacerlo, pero mis viejos no. Entonces yo nunca tuve el decir como "ay, a mí me gustan las cosas de nene y quiero ser nene", y como que yo estaba tipo... la verdad no pensaba en el género en ningún momento (se ríe).

ADG: Claro, fue algo más genuino quizás.

J: Claro, y entonces cuando uno ve por internet, cuando es ese tipo de información, y no la información de gente que me rodea... uno lo ve y siempre se presenta como esto de: "nací en el cuerpo equivocado, y desde siempre que sé que estoy en el cuerpo de...". ¿Me entendés?

ADG: Las representaciones que más abundan, ponele, en teoría, es como ese formato, ese discurso.

J: Al menos cuando yo tenía como... 15 años... sí, era eso. Eh... creo que ahora ya no tanto, creo que ahora sí se habla más en sí del espectro del género, de más... experiencias, que no son solo esa. Pero antes si, se hablaba solamente de eso. Y entonces era confuso, porque vos decías, que se yo, "No, yo no sé si nací así", ¿viste?. Como que, vos decís, "no, bueno, sí, a mí me tocó ser mina, qué sé yo". Y no lo pensás mucho más. ¿Me gustaría ser otra cosa? Y sí, me encantaría, pero bueno, me tocó hacer esto y no es que siento que soy otra cosa. Y después uno entiende que capaz no todos piensan, "uy, sí, me encantaría hacer otra cosa, pero me tocó esto."

ADG: Claro. Ponele, ese darte cuenta de que, capaz, no todo el mundo tenía esas ideas en la cabeza. ¿Qué pasó? ¿La verbalizaste con un grupo de gente, toda esta experiencia que te pasaba internamente, y encontraste contraposición?

J: Emm... (pausa). Sí, yo diría que sí. Eso creo que fue más que nada amigos de internet, y eso... Igual es, en su núcleo, lo mismo. En el momento que uno se empieza a relacionar con personas trans, empieza a entender cómo es, y empieza a decir "ah, no es esto que yo estaba viendo", como mensaje general, y aislado

completamente de mi circulo. Y empieza a entender un poco más y empieza ahí a decir “Ah che... pará.” (Se rie) Eh.. y nada, eso es para mi.

ADG: Estabas diciendo que hubo alguien del colegio que se empezó a identificar como... como persona trans, ¿eso a qué edad fue? ¿Fue después de cambiarte de colegio?

J: Sí.

ADG: Y vos con esta persona lo charlaste... o sea, ¿entablaste una relación con esta persona, o te enteraste por terceros de que esta persona...?

J: No, me enteré por terceros... eh... sí, hablé, después... pero yo en ese momento todavía no... Tenía dudas de mi género, hablé por otra cosa, porque yo me quería operar en general, fuera de todo el tema trans.

Entrevistadorx 2: ¿Operar por... qué?

J: Porque yo tenía unas tetas masivamente gigantes (se ríe). Literalmente gigantismo (risa).

E2: Claro, pero desde antes de darte cuenta de la cuestión de género.

J: Claro, sí, yo tenía literalmente gigantismo. En las tetas, localizado únicamente en mis tetas (se rie). Entonces me hubiera tenido que operar igual, y me quería operar igual. Y obviamente, creo que una persona cis, que hubiera tenido el mismo problema, solamente hubiera querido una reducción. De hecho creo que escuché de gente cis que tuvo este mismo problema, y que solamente quería una reducción, y de hecho como que dicen, "no, bueno, pero pará, no me saques tanto, quiero que me queden tetas grandes todavía". Pero ¡no tanto! Pero yo al contrario, yo siempre fue como... sacá todo esto de acá. A lo sumo dejame -tipo, cuando todavía pensaba que era cis- era como: "bueno, dejame... (agudiza la voz) *un poquito* (se rie), pero tipo, un *poquito*". Pero... después... Ya incluso cuando me di cuenta, o cuando estaba dudando de mi género, y pensaba que era no binarie, yo ya decía como "bueno, tetas... (saluda con la mano): fuera."

ADG: O sea esto de la incomodidad, al margen del gigantismo, ¿formó parte quizás de lo que es la disforia de género, por ejemplo? O sea, incomodidad por tener tetas.

J: Sí... durante... siempre.

ADG: ¿Desde siempre? Okey, la decisión... A ver, vamos a recopilar otra vez. Vos tuviste este acercamiento a este chico del colegio que, emm... no sé cómo decirlo, empezó a presentarse como masculinidad trans. En ese momento vos hablas con él, vos te enterás de todo esto, después terminás hablando con él por el tema de la operación en sí. De la reducción.

J: Sí, no sé, literalmente fue un intercambio corto de: "che, ¿cómo hiciste?" (Se ríe) "¿Eso cómo se hace?" Tipo, "¿Voy a Maria´s a que me las saquen? [Una joyeria del centro del barrio donde vivió J en su adolescencia, y donde se hizo sus primeros piercings.]

ADG: Y ahí, ¿él termino contándote de la experiencia de transición de género?¿Y ahí vos empezaste a detectar similitudes?

J: No, él me contó de la... Porque ahora me estoy acordando. Él primero se hizo una reducción. Entonces yo le hablé por lo de la reducción. Y después... No fue que después transicionó. Cuando le hablé ya había transicionado... Se había hecho una reducción solamente, y después se terminó, creo, de sacar. Entonces yo le hablé por el tema de la reducción porque quería saber cómo podía acceder yo a eso. Sobre todo, como era también un tema de salud, a cierto punto era como, "che, ¿cómo?". "¿Lo puedo hacer por la obra social?" "¿Lo tengo que pagar sí o sí?" Lo que sea, no sé. Pero fue un intercambio corto. Lo que más afectó a mi tema de identidad de género, de mi relación con esta persona, es que antes éramos amigos cuando estábamos en el colegio... y enterarme de la transición fue como que cambió un poco mi perspectiva acerca de... cómo es una persona trans, ¿me entendés? Que no es esto de, "sí, desde siempre sé que dentro soy...". Tipo, es mucho menos dramático (se rie) que lo que se suele presentar.

ADG: Claro. Y después decías que, al margen de este acercamiento, hablaste con personas de internet, o viste gente de internet hablando de...

J: Eso fue antes. Eso fue antes. Antes y después. Eso fue un tema en general. Capaz yo antes no hacía tantas preguntas, y asumía que era tipo como, "ah, bueno, es como así, tipo...". Pero después, cuando a uno le pica la curiosidad, cuando empezás a dudar vos, ahí si, empezás a preguntar, y ahí empezás a entender.

ADG: Claro, y... ¿por qué redes sociales de internet se daba todo esto? O sea, ¿vos hablabas directamente con esta gente, o fueron como, no sé, cosas en Twitter y en...?

J: De las dos cosas, de las dos cosas. Más que nada vídeos de YouTube... Gente en Twitter... Y después lo que sí era conexión, tipo amigos míos, cosas, Discord. Más que nada. Sí, después está el grupo de gente trans de Argentina de Discord, que lo encontré por Reddit.

ADG: ¿Eso también por esta misma época? ¿Más adelante? ¿Cuándo ya te habías empezado a identificar como no binarie?

J: Después incluso.

ADG: Ah ok. Y ponele, al margen de las redes y de esta persona en el colegio, ¿hablaste de estas dudas que tenías, sobre tu identidad de género, con otras personas que no fueran trans? ¿Con quiénes?

J: Mmm... Supongo que algunos de mis amigos de internet eran cis. Supongo... (Se ríe). O a lo sumo algún amigo de internet que haya sido cis y no me enteré. Pero la verdad son los menos. (Se rie).

ADG: Y bueno, las personas cis con las que hablaste, ¿son personas que estaban informadas sobre este tema, si eran feministas, si eran personas LGBT...?

J: Y sí...

ADG: A fin de cuentas, estaban relacionadas, de alguna manera, con toda la cuestión de género... Cuando empezaste a dudar respecto a tu identidad de género, cuando ya empezó... cuando pudiste afirmarte bajo, inicialmente, la identidad no binaria, ¿ahí lo seguiste charlando con más gente de tu entorno, por fuera de lo que era el núcleo de internet de personas trans?

J: (pausa) Mmmm... No, no sé a qué te referís exactamente con charlar, ¿tipo de discutir e intentar entender eso...?

ADG: Ahá.

J: Entonces no.

ADG: No. ¿Y de contarles?

J: De contar sí, obviamente tuve que empezar a contarlo (se ríe) en un momento. Emm... pero de discutirlo y tratarlo con otra gente... realmente no.

ADG: Y en ese contárselo a otra gente ¿Sentiste que comprendían lo que les estabas planteando? ¿Hubo algún tipo de situación de violencia o discriminación cuando contaste eso? ¿O de no entendimiento de la situación? O sea, ¿a qué te enfrentaste cuando comunicaste esa identidad?

J: Eh... Y... depende. Generalmente... todo bastante bien. Yo, igual, qué sé yo, con mis abuelos no salí del armario todavía... Me ven así, igual, y... onda yo no doy explicaciones... y nadie las pide. Em... sí... mi viejo todo. Bah, yo no sé si mi viejo entendió, en sí, pero respetó todo. Y a lo que es mi familia más extendida de parte de mi papá, se encargó un poco él de comunicar. Entonces como que yo no me enfrenté a esa situación. Mi vieja sí, como que tuvo problemas para entender la situación... Como que... (Pausa) Sí, no sé, digo... fue extraño. Como que primero *fingió demencia*... sigue *fingiendo un poco de demencia*. Es extraño.

ADG: O sea, dentro de tu círculo familiar, por un lado, más allá del entendimiento, hubo respeto y aceptación por parte de tu papá, o sea, te dice por el nombre que tenés ahora y te trata en masculino. ¿Tu mamá?

J: Mi mamá, el nombre no, los pronombres a veces.

ADG: Y dentro de tu círculo de amigos...

J: No tuve ningún problema.

ADG: Y tu círculo de amigos ¿está también compuesto por personas LGBT, personas trans, personas cis...? ¿Cómo es el espectro?

J: Mayormente personas LGBT. Creo que puedo contar con un dedo de la mano, con *un dedo de la mano* (Se ríe), las personas hetero-cis que hay en mi grupo de amigos. Tipo, un par de la facultad, que me conocieron siendo trans. No... eh... de mis amigos que vivieron la transición hetero-cis son un par de amigas del colegio, nada más. Y que, la verdad... fueron... me sorprendieron un montón. Porque entendieron todo, fue como, (gesto de okey con la mano).

ADG: Claro. Bueno, volviendo a lo del tema de la operación. Contabas, vos, el tema de, inicialmente el tema de las tetas fue querer reducirlas, sacarte un poco de tetas. Cuando empezaron ya a aparecer ciertas ideas, pero la incomodidad con respecto a las tetas ¿La tenés, la tuviste siempre?

J: Sí.

ADG: Y esa información llegó a través de esta persona del colegio. La posibilidad de reducirte las mamas en una operación.

J: No, yo ya sabía. Y me lo quería hacer. Pasa que también hay un tema de que uno, si está en el medio de la pubertad, y lo que querés hacer es reducirte porque tenés un gigantismo, no lo podés hacer en el medio de la pubertad (se ríe), porque todavía se está desarrollando todo eso. Pero yo desde siempre supe que me quería reducir, pero porque también el tamaño de teta que tenía yo era en medio... estúpido.

ADG: Y después decidiste, cuando te identificaste como no binarie, eh... sacártelas completamente. ¿Y cómo fue el proceso? O sea, ¿cómo empezaste? O sea, ¿cómo terminaste operándote? ¿Cómo fue el proceso? ¿Cómo te acercaste a profesionales que se encargaban de todo esto?

J: Eh...Y, primero... Fui, creo que, directo a... averiguar a comunidades trans, por dónde podía entrar. Emm... Y... ahí vi el directorio de doctores, médicos, todo. Ahí también saqué a mi endocrinólogo, (mas bajito) que le tengo que escribir...que me acabo de acordar (se ríe). Sí, creo que fue a través de eso... (pensando) ¿O mandé un mail a [nombre de obra social] primero? No me acuerdo... (pausa).

ADG: Pero ¿cómo terminaste llegando a tu actual endocrinólogo o ginecólogo o cirujano?

J: Eso si fue todo a través del directorio de médicos *trans friendly*. Y a mi cirujano, fue más de casualidad, que justo vi... Justo, justo, justo cuando yo estaba averiguando con quién carajo operarme, cómo carajo operarme, todo, me apareció un video de YouTube. De un artista que yo seguía literal desde los 12, 11 años (risa), que subió un video de que se había ido a operar, se había ido a operar con este chabón, y justo ¡también tenía gigantismo! (se ríe), ¡y justo, justo, justo se me cruzó a mí, a pesar de que no había visto un video suyo hacía mil años! Justo se me cruzo a mí. Y ahí fue como "bueno, voy a chequear qué onda este cirujano", y encontré la forma de operarme con este cirujano. A pesar de que... Porque [nombre de obra social] no lo cubría, y [nombre de obra social] cubría solamente a esta señora: [Nombre de cirujana].

ADG: ¿Quién es?

J: *Tun tun tun* (imita música dramática) (carcajada). Es una señora, que es la cirujana predeterminada con la que [obra social] te manda... Para operarte... [Nombre de obra social] te, entre muchas comillas, manda dos opciones. Te manda a [Nombre de cirujana], o te manda... a veces, porque a mí me dijeron que hubo gente que no recibía dos opciones. Pero igual es una opción falsa porque el otro chabón que te ofrecen... que no me acuerdo el nombre, no hace masculinización del tórax. Entonces, nada, la única opción que tenés es [Nombre

de cirujana]. Que es una médica que tiene como 40 denuncias... eh... es terrible. Si te ponés a hablar con gente trans, casi todo el mundo escucha una historia de terror. Yo la denuncié en Defensoría LGBT, porque había mandado un mail a Defensoría LGBT, me llamaron para que haga la denuncia formal, para que sigan acumulando denuncias, para ver si alguien hace algo. Pero hoy, que yo sepa, no pasó nada todavía.

ADG: ¿Con tu denuncia, o en general?

J: Con mi denuncia, ni con las otras 39. Pero escuché historias de terror de esa mina.

ADG: ¿Querés reponer alguna historia de terror, o preferís que no? Si te sentís cómodo contándolas podés contarlas. Llegaste a contactar con esta persona y te atendiste con esa persona.

J: Sí, yo me atendí, tuve una consulta. En ese momento yo quería hacerme reducción. No es que no quería todavía, pero como que fue averiguar por la reducción y no por la masculinización. A ese punto, medio como que yo ya sabía que quería hacerme la masculinización. Pero había ido con mi vieja, y mi vieja todavía no sabía que yo era trans, entonces como que bueno, "vamos por una reducción". Y la mina no me quería operar, porque... yo estaba como "excedido de peso" (hace comillas con las manos). Yo tenía sobrepeso, pero no era una obesidad mórbida como para que no me pudieran operar. Pero ella decía que era un tema de que yo no me iba a poder operar, por mi supuesta obesidad mórbida (se ríe), supongo. Que no me iba a poder limpiar bien las heridas... o que no me iba a poder bañar bien... (pone en blanco los ojos), *bua*.

E2: Todo esto... ¿por qué, no?

J: De gratis, no sé, tipo souvenir. Un souvenir: un desorden alimenticio. (Se rie). ¿No te querés llevar de regalito un desorden alimenticio? (risa). Después están las historias de terror que escuché de esta persona.

ADG: ¿Te volviste a atender con esta médica? Fue eso y nunca volví. Onda nunca volví, porque primero fue que yo dije, "bueno, voy a bajar de peso para la operación", eh... y en el mientras tanto me fui enterando de... las historias de terror. Y entonces dije "no, bueno, no me voy a operar con esta mina, ni en pedo", y ahí empecé a buscar alternativas. Y ahí me encontré con que no te ofrecen ninguna alternativa... se denuncia con... la denuncia en Defensoría LGBT, *bla bla bla*. Bueno. Intenté averiguar con otra médica que sí estaba en [obra social], pero no podía ella cubrir las operaciones por la ley de identidad de género, porque [obra social] cubría solamente con [nombre de cirujana].

ADG: ¡Dios!

E2: Qué loco eso.

J: Eh... sí. Y ella, tipo, literal no podía hacer nada. Pero a todos lados que vos vas por [obra social], de cualquier cosa, te mandan con [nombre de cirujana] para la operación, si hablás con cualquier persona trans, [se ríe], todos te dicen "con [nombre de cirujana] mejor no vayas". La gente que tiene, entre comillas, una buena experiencia, es una experiencia mediocre. Decir como "bueno... no morí", entonces estoy bien. Y no...

ADG: La vara no existe.

E2: La operación salió bien…

J: "La operación salió bien, me trató *como el orto*, pero qué sé yo".

ADG: Dijiste, antes de preguntarte por las historias de terror, que habías empezado a bajar de peso. O sea, efectivamente, cuando te dijeron "tenés que bajar de peso para la operación", vos empezaste a bajar de peso. ¿Hiciste una dieta? ¿Hiciste un tratamiento?

J: Empecé con nutricionista, cosas, y fui cayendo lentamente al desorden alimenticio. Porque es obvio, si vos agarrás y decís como, "ah, esta operación que te va a cambiar la vida, te la voy a dar solamente si bajás de peso", y… yo no voy a querer comer. Lógicamente, ¿no? Entonces bueno. Y además de que… ya después, también, está todo el tema de los desórdenes alimenticios en este hermoso país, que no es el país que más te ayuda a no tenerlos. Durante toda tu vida (se ríe).

ADG: Creo que es el segundo, a nivel medición, es el segundo país con más trastornos alimenticios en el mundo.

J: ¡Argentina campeón del mundo! (se ríe).

E2: Mirá. ¿Tu trastorno alimenticio igual era esto… era no comer nada? ¿Cómo era eso?

J: Y sí, era más que nada que no quería comer… y respetar la dieta a rajatabla.

E2: ¿Por cuánto tiempo, más o menos, hasta que volviste… a buscar por otra posibilidad, de operación con otra persona?

J: El tema es que eso no se terminó cuando yo conseguí operación de otra persona, o cuando empecé… Onda… yo no había tenido problemas con eso antes, y es como que bueno, eso estiró, estiró, estiró, estiró, y hasta el día de hoy tengo problemas para comer. No es que soy libre. Hice terapia, e hice buena terapia, que me ayudó bastante, pero bueno, nada.

ADG: Claro. Entonces, las historias de terror…

J: Las historias de terror, sí, y hay algunas que me enteré más directamente. Otras que pasaron por un par de personas, así que tampoco quiero decir "esto es 100% verídico", porque digo, "che, esto me lo contó alguien que le contó otro". Bueno, qué se yo. Lo más *light* que escuché es "Sí, me operó, y me trató medio como el ojete". Eso me lo dijo (nombre de una amiga), que se lo había dicho (nombre del hermano de su amiga). Porque se operó con esta persona. Escuché eso, "me operó, todo bien, pero el trato no es muy humano". Lo peor que escuché -y esto sí… de vuelta… qué tan verídico es, no lo sé, porque me lo contó un pibe con el que salí, que me dijo que se lo contó otro, cuando salió el tema de esta señora. Que conoce gente que la operaron con anestesia local. Que es *una banda*. Es una recontra banda. Que no sé, no sé cómo eso es legal, no sé cómo…

no tengo idea. Y otra historia era lo mismo, que había sido con anestesia local, y además era otra historia de terror aparte, que lo habían operado de una teta a la vez.

ADG: Es literalmente tortura. Es terrible.

E2: Es terrible.

J: Todo esto está denunciado. O sea, estas son, igual, historias que, bueno, esto, que me contaron otras personas. Pero todo es igual, y hay muchas denuncias. Al menos, cuando yo había hecho la denuncia, creo que en Defensoría LGBT me habían dicho que tenía como 40 denuncias. Pueden ser más.

ADG: Sí, porque vos después terminás haciendo la operación con otro médico. Al cual accediste, habías contado...

J: Yo pagué una prepaga, eh... El plan más bajo de una prepaga, para poder acceder, por la ley de identidad de género, a un médico, como se supone que yo debería haber podido acceder por [obra social], ero que *¡minga!*

ADG: ¿La ley de identidad de género, igual, no debería cubrirte la operación en sí? O sea, vos pagando la prepaga accedés al tratamiento sin pagar la operación en sí misma, pero tenés que pagar igual la prepaga para poder acceder a ese médico.

J: Sí. ¿Podría haber ido por un hospital público? Sí, pero las listas de espera son inmensas. No, sí, sí, se puede acceder a través de hospital público.

ADG: Pero vos tenías la recomendación de esta persona... A través del video que habías visto. Y...

J: Y además, después, también, cuando me metí en un grupo de Facebook... Yo estuve en un grupo de Facebook, con el que averigüé también varias cosas. Ahí averigüé muchas cosas de esta señora [nombre de cirujana]... Fui mirando otras cosas, también, de otros médicos, para ver qué onda. Y ahí se había empezado a hablar de este chabón. Yo ya había visto el video, para ese punto, pero bueno, como que de repente empezó a correr bastante la bola de este médico y... y también explicaban más o menos, en el grupo, cómo puedo hacer yo para operarme con este médico. "Che, no tengo prepaga, no tengo esto, lo otro"... Obviamente, por privado el médico salía carísimo, carísimo, carísimo. Era mucho más barato pagar la prepaga, por el tiempo que la tengas que pagar, y operarte. Y la lista de espera fue más corta de lo que yo estaba esperando, porque yo estaba siendo pesimista, pero yo tuve que esperar como un año y pico para operarme. Tuve que esperar casi seis meses para tener la primera consulta. El chabón, igual, sabiendo esto, te da desde la primera consulta la fecha de la operación.

ADG: Recopilando, ¿vos en qué año consultaste por lo de la reducción?

J: (pausa) ¿2020?

ADG: ¿2020? ¿Y te pudiste operar...? O sea, todo este proceso a través del cual, desde que llegaste a esta médica, ¿Cuándo finalmente te operaste, fue...?

J: 2023.

ADG: En 2023, o sea fueron mínimo 3 años de estar buscando formas de poder llegar a la operación.

J: Sí, recién a final de 2022 es que pude ir a la consulta con este chabón. Y a mediados de 2023 es que me operé.

ADG: Bien, ok, y con este hombre ¿cómo fue el trato, la consulta, todo?

J: 10 puntos. El *chabón* es un capo, y por eso el tipo ahora tiene *muuucha* lista de espera. Precisamente porque es un capo y es buena gente, además (se ríe).

ADG: Eh... y por ejemplo, a vos te operaron, obviamente, con la anestesia completa. ¿Y te explicaron, por ejemplo, por qué tenía que ser ese procedimiento, y de esa manera?

J: Creo que la anestesia la verdad que no me explicaron. Porque me parece que era bastante obvio.

ADG: Sí, obvio, por el tema de dormirte completamente. Para no presenciar todo el proceso.

J: Sí, y además es una operación muy grande, como para hablar con alguien con anestesia local. Segundo, que... capaz lo de la anestesia específicamente no me fue explicado tanto, porque era muy obvio, pero sí el chabón fue muy de explicar todo, ¿viste?, como "bueno, vamos a hacer esto, vamos a hacer lo otro".

ADG: ¿Pero te clarificó por qué se fueron tomando todas las decisiones?

J: Sí, me explicó todo. Sí en todo.

ADG: ¿En ningún momento hubo mención, por ejemplo, de lo que te habían dicho, de que tenías que bajar de peso, ni nada por el estilo? O sea ¿la operación, así como consultaste, se dió?

J: Sí.

ADG: Ok. Bien. Aparte de la operación, ¿tuviste alguna otra intervención médica para la modificación de tu cuerpo y todo esto?

J: Emm...¿La testosterona? ¿Cuenta eso? Lo de la testosterona fue súper *chill*, la verdad.

ADG: ¿Cómo llegaste a empezar ese tratamiento?

J: Por el directorio de médicos. Tomé un turno con el médico...

ADG: ¿Un endocrinólogo?

J: Sí. Que un montón de gente se atiende con él, creo que una gran mayoría de gente se atiende con él (se ríe). Pedí el turno. Fui a la consulta. Le dije lo que quería (risa). Tipo, me expresé. Es más, creo que la primera consulta eue tuvimos fue por videollamada, porque era pandemia. Y nada. Me recetaron la testosterona.

ADG: ¿Y cómo es el procedimiento de la testosterona?

J: Primero se empieza con la de gel, o al menos de la forma en la que lo hace este médico, siempre se empieza por la de gel, para ver qué onda, tipo cómo reacciona tu cuerpo. Porque tengo entendido que puede tener algunas contras, contraindicaciones, lo que sea. Tipo puede traer problemas eso. Entonces primero te ponen

con la de gel, que la de gel, también, si vos tenés un problema, listo, no te la pones más y se terminó. Con la inyectable, es como que bueno, está en el cuerpo. Pero por eso te la ponés una vez por semana, o una vez cada dos semanas. La de gel es más *tranqui*, también, para como acostumbrar al cuerpo, supongo... algo así me habían dicho, no me acuerdo. Y la idea era moverme a la inyectable después. Yo, particularmente... no... todavía no hablé para moverme a la inyectable, también porque me dan *cagazo* las agujas (Se rie).

E2: Entendible (Se rie).

ADG: ¿Tendrías que inyectarte una vez por semana? ¿Eso lo harías vos, o tiene que ser con asesoramiento médico?

J: (Gesto de no saber). Creo que la mayoría de la gente va a una farmacia, la farmacia que tengas en el barrio, y tipo... "hola, me vengo a inyectar" (se ríe). Pero... creo que debe haber gente que se lo hace sola en la casa... Tengo entendido que te podés inyectar la pierna, pero la verdad no tengo ni idea.

ADG: Ok. Ahora ya pasó la cirugía, la operación, y estás todavía con el tratamiento de hormonas vía gel. Las transformaciones que notaste en tu cuerpo, em... que te llevan a una masculinización más hegemónica, entre comillas. Por decirlo en algún término... ¿Cómo te sentís al respecto? ¿Hubo un cambio en tu forma de percibirte, de presentarte al mundo? ¿Un positivo o negativo? ¿Facilitó ciertos vínculos sociales? ¿Te sentís mejor con tu cuerpo?

J: Sí, sí. Onda me siento mejor, me siento más... a gusto con mi cuerpo, incluso, volviendo al tema, ¿no? También me di cuenta, transicionado con hormonas, con todo, ¿no? Me afectó. que era mucho más eso lo que me afectaba, la disforia de género, que... temas de peso, temas de cosas que, no es que no me joden, pero... se fue volando. Pero me di cuenta después, con el diario del lunes, que una gran parte de eso era la disforia de género, y no tanto tipo "ay, peso 10 kilos de más", qué sé yo. Y bueno, el tema de las tetas, que yo tenía tetas gigantes (se rie), pero bueno.

ADG: Y capaz es medio íntimo preguntarlo, porque hay una grabadora, pero, por ejemplo, con respecto a tus vínculos sexoafectivos o algo así, a la hora de tener relaciones sexuales o afectivas o lo que fuera, cuando todavía te presentabas como mujer, ¿había algún tipo de incomodidad?

J: Emm... (pausa). Hmm... No sé. A ver (piensa). Onda, no incomodidad. Sí cuando me di cuenta, sí, capaz. Pero previo a darme cuenta no sé si incomodidad. Si había como algo. Capaz medio performático, de... eh... como el rol de mujer en una relación...

ADG: Vos, tu orientación sexual, ¿cuál seria?

J: Ehm... Y, yo diría como... Mayoritariamente gay. (Agudizando la voz) Capaz un *poquito*... Es raro, porque yo era bisexual antes (se rie), pero como que cada vez me gustan menos las mujeres.

ADG: Cuestión que vos tenías, quizás, cuando te diste cuenta.. la performatividad... había una incomodidad con respecto a tu rol de mujer en ese momento, quizás, en relaciones heterosexuales. Y ahora, esa incomodidad, después de toda esta transición, si se puede llamar de esa forma la transición... He escuchado gente trans que le incomoda el término de transicionar, por ejemplo. Por eso consulto. Cuestión que esa incomodidad corporal no está más. Corporal, y en cuanto a la performatividad, no se juega más.

J: No, onda lo normal que tiene el sexo de performático, pero no agregado.

ADG: Ok. Bien... Hubo algún tipo de... no sé cómo preguntarlo. ¿Cómo fue el proceso de rereconocimiento, en el sentido de re-identificación con tu cuerpo?

J: Y, onda... Yo creo que el mayor momento fue después de operarme, de vuelta, y -ya es la cuarta, quinta vez que lo digo-, yo tenía tetas gigantes. (Se rie). Entonces, para mí, creo que el momento donde más tuve como que reencontrarme a mí mismo, fue después de la operación, por un tema sencillamente físico. Yo de repente pasé a no tener 3 kilos de tetas, que tenía en el pecho desde... que tengo, no sé, 13 años. Ehh... entonces creo que ese fue el punto en el que más... y que también me pude permitir más... eh... encontrarme dentro del género masculino, porque yo era imposible, ¡imposible! que *pasara* con mis gigantes tetas. (Se ríe).

ADG: ¿Antes de la operación usaste *binders* y ese tipo de cosas?

J: Sí. Grandes. *Armando binders* y *Malditos binders,* y todos los emprendimientos de *binders* que hay en Argentina -que había pocos, ahora creo que hay más-. Y son muy buenos *binders*. Tenían una tarea... ¡descomunal! (se ríe), para el caso era como, "bueno, se hace lo que se puede". (se ríe). Bastante hicieron dentro de todo.

ADG: Sí. Tengo entendido, también... Todo lo que fuiste nombrando, o sea, de darte cuenta de... que quizás te incomodaba tu identificación de género asignado, los procedimientos médicos a los que llegaste, los nombres que le fuiste dando a tu identidad a lo largo de todo tu proceso, salieron mucho de conectar con otras personas. Esta persona del colegio, por redes sociales, este listado... te quería preguntar, decías que de comunidades trans sacaste por ejemplo ese listado... ¿Qué comunidades trans?

J: Y, justo esa, mayoritariamente, mujeres trans. Sí, tienen un SubReddit, Reddit. Y de ahí hay un link de Discord, tienen un canal de información en el que hay Words con médicos que están comprobados por la comunidad, tipo como "che, no vas a tener problemas si vas a esto". Después también hay data de cómo sacar el documento, todo lo que puedas necesitar... También, si hay planes sociales dirigidos específicamente a gente trans, avisan por ahí, tipo "che, anótense a esto", cupo laboral trans. Lo que concierne a la gente trans. Intentan siempre avisar por ahí, esa comunidad que mayoritariamente son mujeres trans. Pasa que yo ya, la verdad, hace bastante que no me meto, porque es como que ya conseguí mis médicos, hice mi DNI, no sé (se ríe), no fui a buscar más información. Pero creo que se fueron, gradualmente, metiendo más chicos... Ni idea igual. Pero mayoritariamente mujeres trans.

E2: ¿Se encontró rápido, igual? ¿Hay mucha divulgación de las páginas y todo eso, o las tuviste que buscar a *trabajo hormiga*?

J: No sé si *trabajo hormiga*, pero sí las busqué, tipo... No están a la vista, las tenés que buscar. De hecho el grupo de Facebook de data de masculinidades trans, creo que es un grupo cerrado del que me enteré por alguien, "mi amigo está en este grupo de Facebook, mandale una solicitud, que te inviten", y *plim, plam, plum*.

ADG: Todo esto es de conocer gente de internet. Bien, y toda esa gente, por ejemplo este grupo de Facebook, gente que salió del Discord, del Reddit...

J: No, el grupo de Facebook es aparte. Existe aparte, no sé cómo se formó, no sé nada, yo solamente entré a buscar cosas en *la lupita*.

E2: El segundo grupo de Discord, no el que tuviste primero, en el secundario. Porque mencionaste primero un grupo antes de la transición y todo esto, y después...

J: Ah sí, yo tuve muchos grupos de Discord, pero que no eran grupos de gente trans. Este es un grupo de gente trans argentina. Los otros fueron grupos de amigos, cosas, qué sé yo.

ADG: Y ponele, en todos esos grupos, ¿hay circulación de toda esta información?... ¿Esta gente pertenece, por ejemplo, a colectivos militantes, o colectivos políticos, u organizaciones? ¿O son...?

J: Como colectivo de gente, no. Después, individualmente, cada uno debe... yo creo que habré visto que sí, pero no como, "este está bajo esta consigna política", no. Son grupos aparte... Son grupos aparte que no están, en sí, bajo ninguna organización política.

E2: Ahí, una consulta: en los grupos estos, ¿hacen reuniones presenciales, o en los grupos políticos, son más por la obtención e estos contactos? ¿Hay como una intención después de juntarse?

J: No tengo idea. Había un grupo (se ríe)... Me acuerdo que sí había un grupo que se juntaba. Yo me junté con un par en *la Marcha*. Pero no como decir "vamos a hacer una juntada de grupo". No, creo que es más como casual.

E2: No es que manden gente, tipo "vamos a tal lugar, ya que estamos en grupo".

J: Es que encima es un grupo gigante. "Vamos todos a tal lugar" es como los *emos* yendo al Abasto (se ríe). Sí, se hicieron grupos de amigos que supongo que se juntan.

ADG: ¿Vos mantenés vínculos de amistad con estas personas, alguien del grupo?

J: Sí, gente con la que me llevo bien. Igual, que he visto un par de veces en mi vida. Y que nos tenemos en Twitter, y nos contestamos *tweets* a veces. Nada más. La verdad que tampoco es que hice unos super amigos.

ADG: Claro, o sea tu vínculo, por ejemplo, a la hora de enfrentar toda esta situación... Volcar ... No sé, el estrés que te podía generar esto, de no conseguir todo el *tramiterío* por la obra social, o todo eso, al margen de

la cuestión netamente informativa. El descargar, el buscar la contención, o el descargo, o lo que fuera, ¿se daba en estos grupos también, o apelabas más a tu grupo de amigos que ya tenías?

J: Y, yo apelaba más a mi grupo de amigos. Yo, particularmente. Sí vi mucho, en el grupo, gente que se descargaba, que buscaba contención emocional en el grupo. Pero eso es un tema mío creo. Sí había mucha gente que lo hacía. Muchas mujeres. La verdad que muchas mujeres trans. Muy pocos pibes trans vi -bueno, había muy pocos pibes trans- que se descargaran en estos grupos. Mayoritariamente mujeres trans había... buscando contención.

ADG: Vos después me decías, esto no funciona como un colectivo en sí, orgánico, que busca una ley concreta o, no sé, una irrupción concreta en el espacio público, una manifestación, o lo que fuera, pero decías que sí participaban, por ejemplo, en lo que es la Marcha del Orgullo, etcétera. ¿Vos, particularmente, en algún momento militaste en alguna parte, te sentiste cercano a algún tipo de agrupación política, movimiento político?

J: Soy peronista (se ríe). No fui nunca militante de verdad, de literalmente *ser militante*, pero sí soy peronista.

ADG: Y con respecto a la cuestión de género particularmente, ¿militaste, formás parte, formarías parte de algún movimiento LGBT o del feminismo? ¿te sentís representado?

J: No, sí me he sentido identificado, sí formaría parte. La verdad, no sé por qué no lo hago. (Se ríe). Supongo que estaba muy ocupado, hasta ahora, con la facultad y todo. Sí me acerqué en un momento, pero de mucho más chico, y que todavía no sabía que era trans, todavía no sabía nada, lo único que sabía era que era homosexual de alguna manera, para algún lado. Y me acerqué a los chicos de *Zona*. Fui a una reunión que hicieron.

ADG: ¿Que es *Zona*?

J: Es una agrupación LGBT. Fui una reunión que hicieron en Belgrano, y la verdad que no volví a ir nunca más (se ríe). No por nada en específico, simplemente, no sé, no me seguí enterando, *me dio paja*, qué sé yo.

E2: Pero si fueses a activar políticamente, o algo por el estilo, ¿lo harías desde esta mirada, o más desde el peronismo? Del barrio, qué se yo, no sé cómo decirlo.

J: No, sí, entiendo la pregunta. Qué buena pregunta, no sé... Yo supongo que si activara más por este lado, preferiría algo más interseccional... Pero, no sé.

ADG: Y, por ejemplo, con respecto al feminismo ¿Te sentís parte del movimiento feminista? ¿O no? Ahora, como personalidad hombre trans.

J: Eh... (pausa). Yo diría que sí.

ADG: ¿Nunca te sentiste excluido por parte del feminismo?

J: No diría que nunca. No, bueno, todo el tema de las *radfems* que hubo en 2018... En ese momento yo igual como que no estaba completamente seguro de mi género, pero estaba dudando un poco del tema de ser no binarie, y qué sé yo. Y no, no estaba muy bienvenido a eso. Igual yo nunca fui feminista radical ni nada, me pareció siempre bastante una boludez. Pero bueno, qué sé yo. No diría que siempre en el feminismo fue como "¡Ah!".

ADG: Claro. ¿Pero actualmente te seguís sintiendo interpelado por el feminismo como movimiento?

J: Y sí, porque uno no deja de haber sido socializado... y no deja de ser socializado mujer. Realmente. Es parte de la *transmisoginia*. No es solamente la misoginia que sufren las mujeres trans... que sufren mucha. Pero la transmisoginia también incluye a... la misoginia que sufren... Los hombres trans estamos incluidos dentro de eso, por un tema de que los dos sufrimos misoginia. No es que ni ellas no sufren misoginia, porque nacieron hombres, ni que nosotros dejamos de sufrir misoginia, porque transicionamos a ser hombres. Todos estamos en la misma mierda.

E2: ¿Te sentirías identificado con una persona que transiciona a mujer también?

J: Sí, a veces se pone bastante en duda, pero entre los hombres y las mujeres trans tenemos muchas más cosas en común de las que tenemos de diferente, y la hermandad que se puede generar entre nosotros está muy piola. Yo, al menos, con las chicas del grupo de Discord, incluso aunque había pocos hombres trans ahí. Bueno, también se genera esto de... de decir como, "bueno, che, ¿alguien quiere hacer trueque de ropa?, porque uno tiene ropa que deja de usar, y de los dos lados tenemos eso. Podemos ayudarnos los unos a los otros.

ADG: Bueno, después también se da, obviamente, no de chico trans a chica trans, pero el tema de la circulación de los *binders*. También entiendo que se da mucho.

J: Sí, sí, se da mucho la circulación de los *binders*, yo no he hecho circular uno de ellos. Pero sí existe mucho esto, incluso por las personas que venden los *binders*. Que reciben *binders* para donar, que obviamente eso iría en contra de su propio negocio, pero bueno, es un tema más allá de lo monetario. Lo mismo con la peluquería, la *mariquería*. La *mariquería* intenta mantener sus precios bajos, precisamente, primero, porque le da trabajo. Tiene que poner esto en balanza, de darle trabajo a gente de la comunidad y, además... no sobrecobrar para la gente de la comunidad que va y puede, acceder a cortarse el pelo ¿no?

ADG: Si bien, por ejemplo, no derivó en una organización, o sea, en una cuestión orgánica de agrupación politic, o un movimiento...

J: Sí hay lugares de comunidad.

ADG: Sí hay muchos lugares de comunidad, y mucha conciencia, también, de lo que implica como problemática social.

J: Sí. Claro. Sí, sí, sí. Eso sí, totalmente. Cualquiera de estas... casi como microcomunidades que se hacen, como puede ser la mariquería, como puede ser *Armando Binders,* son un gran lugar de comunidad, y lo termina siendo, porque, es más como... yo, al menos, fui a la casa, a medirme para el *binder*. Y me habló del tratamiento de hormonas, porque él también es un chico trans, entonces, bueno, como que se generan estos lugares de microcomunidad. Bueno, en la mariquería también, un tema muy grande de los chicos trans es ir a la peluquería, porque si vas a una peluquería normal y te ven cara *de minita*, te hacen corte *de minita*. Corta. Entonces, tener también una peluquería LGBT te hace poder ir y saber que, bueno, que te van a hacer el corte de pelo que le estás pidiendo. Y no te van a empezar a decir, "ah, pero ¿estás segura de que te corte el pelo cortito? Si tenés el pelo re largo, re lindo...".

ADG: Sí. Sí. Sí, sí, sí, sí. Bien. Me dijiste ya de la *mariquería.* Te iba a preguntar por *Feliza*, ponele, o por la *Maricoteca*, este tipo de espacios más recreativos, digamos. Tienen también toda una impronta política, por más que sean lugares de ocio, de ir a bailar o lo que fuera.

J: Sí, sí. *Feliza* es un centro cultural. Claro. Tiene todo un tema más político. Después, qué sé yo, capaz, ponele, *Warhol*, no. Warhol es un boliche y que, de hecho, en el momento en que empezaron a ir un montón de *pakis,* Warhol siguió todo bien, todo *chill*... se llenó de *pakis,* la gente dejó de ir, ahora creo que están volviendo a ir, la gente de la comunidad, pero sí. Eso, los boliches realmente... no... no creo que sean parte en sí de la comunidad. Sí termina siendo que capaz toda la comunidad, o la mayor parte de la comunidad, deciden "me gusta ese boliche y quiero ir a ese boliche".

ADG: No, obviamente, no digo que se den reuniones políticas o debates...

J: No... no, como institución, no es que se posicionan políticamente... Es más, *Warhol* y otros boliches similares, dicen como "si soy un boliche, punto". *Feliza, Casa Brandon,* otros lugares similares, son más centros culturales, que entonces sí tienen una alineación política. Y están un poco más dentro de esto de... em... del activismo. Y estos lazos comunitarios se arman más en estos centros culturales... O sea, hay lugares donde se dan estos lazos, por ejemplo, la *mariquería.*

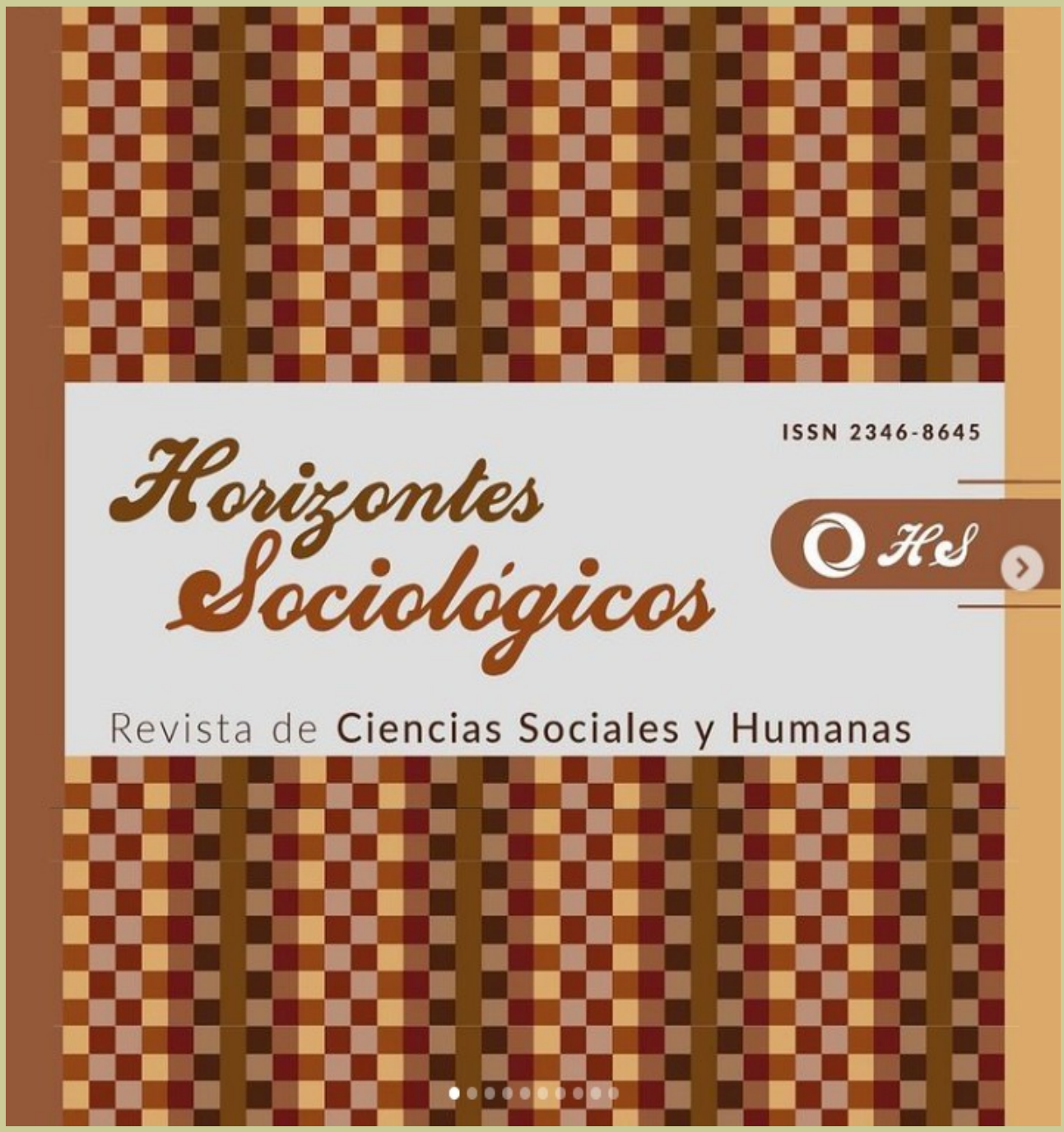
ADG: Claro, se circula dentro de, todas estas redes que fuiste contando.

J: Sí, sí, sí, se circula.

ADG: ¿Se sabe de todos estos espacios como...?

J: Se sabe, sí, cuando vos buscás, porque querés comprar un *binder*, en el momento que yo lo busqué, al menos, me aparecía, literal, solo *Armando binders*. Después apareció *Malditos binders*, que no es de buena salida. Es desde el interior, por el correo, tiene ese ese problema, esa dificultad extra, de tener que pagar envío, de tener que esperar que el correo te lo traiga... pero no hay muchos lugares, ahora hay más, pero no hay muchos lugares. También hay un tema de que uno capaz averigua por internet, descubre otras cosas, pero acá todavía

no llegaron, o acá todavía nadie lo implementó. Ponele, yo recuerdo en su momento haber leído bastante sobre *la cinta*, que es como una cinta que creo se usa mucho en kinesiología o algo así... no sé, básicamente una cinta que no te lastima la piel. Y que había gente que se ponía la cinta en lugar de usar *binder*, eso hacía que no tuvieras tanta presión en las costillas, qué sé yo. Yo lo intenté, obviamente fue al pedo porque yo tenía tetas gigantes, como dije ya 50 veces en esta entrevista (se ríe). Lo he probado todo.


ISSN 2346-8645
Horizontes Sociológicos
HS
Revista de Ciencias Sociales y Humanas