



Sujetos en proceso: diversidad, movilidad y políticas de subjetividad en el siglo XXI

Alicia de Alba y Michael A. Peters, coordinadores

educación

iisue

Sujetos en proceso investiga al sujeto humano durante las primeras décadas del siglo XXI en su relación con los cambios y vaivenes sociales, en sus circunstancias y en su subjetividad e identidad. En la tradición occidental, el concepto de *subjetividad* se ha centrado en la figura del individuo autónomo, autoconsciente, racional y con fuertes raíces. No obstante, en este libro se desarrolla una concepción de sujeto compleja, nómada y fluida que permite un mejor acercamiento a su comprensión en el mundo actual. Esta concepción parte de Nietzsche y entreteje su argumentación con pensadores posmodernos y antiesencialistas, centrada en el tratamiento del tema desde las transformaciones múltiples y los constantes e intensos intercambios y contactos culturales. El libro aporta elementos contextuales y conceptuales productivos para comprender a los sujetos en proceso, en movimiento, entre problemáticas, tensiones y formas de vida nuevas –y en momentos, ininteligibles–, encarnados en la fluidez, el paisaje, el nomadismo y la diáspora.

Sujetos en proceso:

diversidad, movilidad y políticas
de subjetividad en el siglo XXI

educación

issue

Descarga más libros de forma gratuita en la página del [Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación](http://www.iisue.unam.mx/libros) de la Universidad Nacional Autónoma de México.



Recuerda al momento de citar utilizar la URL del libro.

Sujetos en proceso: diversidad, movilidad y políticas de subjetividad en el siglo XXI

Alicia de Alba y Michael A. Peters, coordinadores



iisue

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
México, 2017

Sujetos en proceso : diversidad, movilidad y políticas de subjetividad en el siglo XXI /
Alicia de Alba y Michael A. Peters, coordinadores. -- Primera edición.
318 páginas. -- (IISUE educación).
ISBN 978-607-02-9663-5.
1. Sujeto (Filosofía). 2. Subjetividad. I. Alba, Alicia de, editor. II. Peters, Michael (Michael
A.), 1948-, editor. III. Serie.
BD223.S86 2017
LIBRUNAM 1963681

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externos, conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Coordinación editorial
Bertha Ruiz de la Concha

Edición
Bertha Ruiz de la Concha (con la colaboración de Graciela Bellon)

Traducción
Martha Donis: prólogo, introducción, capítulos 2, 3, 5, 7, 9 y 11
Jorge Ruiz Esparza: capítulos 8 y 10.

Diseño de cubierta
Diana López Font

Traducción a PDF
Karla Guadalupe González Niño

Primera edición: 2017

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México
<http://www.iisue.unam.mx>
Tel. 56 22 69 86

ISBN (PDF): 978-607-30-0218-9



Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0)

Hecho en México

- 11 **Prólogo**
- 19 **Introducción**
Michael A. Peters y Alicia de Alba
- 31 **1. Sujetos en los márgenes**
Leonor Arfuch
- 63 **2. Sociologización de las culturas juveniles globales: genealogía de un discurso de sujetos en proceso**
Tina (A.C.) Besley
- 77 **3. Llegar a ser uno mismo con/dentro de paisajes y al otro lado de fronteras**
Bronwyn Davies, Bodil Halvars-Franzén, Hillevi Lenz Taguchi, Farzaneh Moinian, Kajsa Ohrlander y Anna Palmer
- 97 **4. Y el debate sobre el sujeto no concluye**
Rosa Nidia Buenfil Burgos
- 121 **5. Fantasías de la chineidad y el tráfico de mujeres de la China continental a Hong Kong, en *Durian Durian* de Fruit Chan**
Pheng Cheah
- 141 **6. Sujeto y giro del contacto cultural**
Alicia de Alba
- 169 **7. No neomarxista, no posmarxista, no marxiano: algunas notas sobre pedagogía crítica y el pensamiento marxista**
Peter McLaren

- 205 **8. Cuerpos de conocimiento y conocimientos del cuerpo**
Michael A. Peters
- 233 **9. El sujeto en la filosofía trascendental del neokantismo
caracterizado por Hönigswald o por qué cultura
y sujeto forman una unidad**
Monika Witsch
- 255 **10. La existencia nómada del improvisador eterno y la copoiesis
diaspórica en la era de la megavelocidad**
Ilan Gur-Ze'ev
- 291 **11. Entrevista a Ernesto Laclau**
Alicia de Alba

A Ernesto Laclau (1935 – 2014)

A Ilan Gur-Ze'ev (1955 – 2012)

A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Reitero lo expresado en los reconocimientos en el verano de 2010 para la versión inglesa de este libro. El apoyo de Lourdes Chehaibar fue invaluable y la experiencia de trabajar con Michael A. Peters siempre es una oportunidad de discusión, diálogo y aprendizaje. Les agradezco a todas las autoras y los autores su valiosa contribución. Dedicamos esta edición en español a nuestros queridos colegas, autores en este volumen, Ernesto Laclau (1935- 2014) e Ilan Gur-Ze'ev (1955-2012).

Hago un muy sentido reconocimiento y agradecimiento a Jesús Ángel Flores Rodríguez, Oliver de la Cruz Campos y Erick Cafeel Vallejo Grande por su valiosa colaboración en la revisión de las traducciones, que en momentos se volvió una tarea de traducción en sí, por el cotejo de notas y bibliografía en español, consultas con expertos en alemán y hebreo, la búsqueda de películas y el análisis de su contenido, especialmente en lo que se refiere el capítulo 5, sobre las fantasías de la chineidad. Formamos un equipo académico sólido, bonito, aprendimos en grupo y disfrutamos mucho la tarea, así como nuestras reuniones de interlocución con Martha Donis y Bertha Ruiz de la Concha.

A Bertha Ruiz de la Concha por la traducción de la parte sobre los autores. A Mario Rueda Beltrán, director del IISUE, muchas gracias.

Alicia de Alba

Domingo 18 de septiembre de 2016

Miniloft-estudio de Gran Sur, Coyoacán, CDMX

A LA EDICIÓN EN INGLÉS

Este libro se originó en una conversación que sostuve en Xalapa, Veracruz, México, con Michael A. Peters, a quien agradezco el haber llevado a cabo el proyecto de compilar un segundo libro junto conmigo. Para mí, esta obra fue una gran experiencia.

El Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) proporcionó un apoyo fundamental para que este volumen viera la luz.

Estoy sumamente agradecida con Itzel Casillas por su trabajo en la elaboración de este libro, por traducir la entrevista con Ernesto Laclau, por su ayuda en la primera parte de mi capítulo y la revisión general del mismo, y por muchos otros aspectos del trabajo relacionados con la realización de la versión final de este volumen.

Alicia de Alba
Verano de 2010

Quisiera agradecerle a Alicia por invitarme a participar en este proyecto. Ella tiene una fuerza tan formidable que no podría haber hecho otra cosa, y es, asimismo, una intelectual muy comprometida. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para dar las gracias a todos los participantes, especialmente a aquellos de América Latina. Escribir en inglés no es tarea fácil ni siquiera para quienes este idioma es su lengua materna. Quiero hacer un reconocimiento especial a Ernesto Laclau, quien inspiró a muchos pensadores críticos, así como a Dean Birkenkamp y Jason Barry por su disposición de trabajar en el proyecto de traducción. Esta compilación aparecerá, asimismo, en español, gracias a los editores de la UNAM. Por último, pido disculpas a todos por el retraso en la publicación de este trabajo. Durante el proceso un amigo muy querido, educador crítico y participante en este libro, Ilan Gur-Ze'ev, falleció de un cáncer muy agresivo. Nos gustaría dedicarle esta obra.

Michael A. Peters
Waikato, Nueva Zelanda, 2012

En este importante volumen, coordinado y editado por Alicia de Alba y Michael A. Peters, abordamos el tema recurrente del sujeto. Pese a su contingencia, variabilidad y fragilidad, de algún modo el sujeto permanece. Sin embargo, nos enfrentamos a la interrogante de qué hacer con sus restos. Haciendo a un lado el inconsciente, el sujeto amenaza con convertirse en apenas un rastro del pasado, en un palimpsesto: arcaico, antiguo, que dejó de ser coherente. La proliferación de la diferencia divide lo que permanece del sujeto, cuya única identidad puede entonces concebirse desde el punto de vista de lo que no es, la falta, por ejemplo. En última instancia, el sujeto aparentemente autónomo y alguna vez orgulloso ha degenerado hasta convertirse en una simple no-entidad, una no-coincidencia consigo mismo. En Occidente, los esfuerzos por encontrar un asidero diferente –ese “hombre nuevo” que Frantz Fanon reclamó hace décadas, como resultado inmediato del colonialismo africano– siguen fracasando. El pasado no se sustituye tan fácilmente, algo que sólo los científicos cognitivos parecen ignorar, y el espectro de la historia persigue los esfuerzos para afirmar un momento poscolonial, cosmopolita.

La complejidad –la tragedia– de nuestra situación se articula claramente en la introducción, donde Michael A. Peters y Alicia de Alba expresan la preocupación de que el cosmopolitismo sea sólo una “forma benigna de globalización”, una serie de “principios abstractos que enmascaran un eurocentrismo de valores”. Incluso peor, quizá, que un caso de neocolonialismo, ese cosmopolitismo puede, como dicen ellos, servirse “de un análisis anclado en las realidades geopolí-

ticas del mundo contemporáneo”. Mientras tanto, los cosmopolitas pierden el tiempo en nimiedades e ignoran el verdadero problema.

Ciertamente ese peligro se cierne como una amenaza, según Peter McLaren, quien denuncia “el poder totalizador del capital”, recordando a los lectores que este poder es el que “crea las limitaciones constitutivas donde se forman las subjetividades”. Suspica de la singularidad y preocupado de que la “cultura” sea primordialmente un “producto” del “fetichismo del mercado de productos básicos que se utiliza para justificar la violencia de clase”, McLaren afirma que

los hombres y las mujeres son los propios creadores de estos hechos sociales, y no hay razones por las que debamos aceptar la ilusión ingenua, aunque quizá históricamente inevitable, de la inviolabilidad y la necesaria persistencia del capitalismo como la verdad.

McLaren rechaza la postura de Laclau y Mouffe –citado elogiosamente en otra parte de este libro; el propio Laclau es entrevistado por Alicia de Alba al final del libro– por considerar que niega que “el mundo material tiene algún significado fuera de la articulación discursiva”.

El compromiso de McLaren con la revolución lo hace sospechar del sujeto, pues “la libertad es más que un hecho de nuestro pensamiento consciente, como las ideas a las que la realidad debe ajustarse”.

También para Leonor Arfuch el capitalismo “se presenta sin faz reconocible, *sin sujeto*”. En efecto, el capitalismo convierte a los sujetos en “maniqués”, en una mercancía donde la interioridad de la subjetividad desaparece en la superficie de las cosas. Arfuch proporciona una historia sucinta del sujeto y finaliza con el concepto de testimonio, un concepto que nos permite reconocer los crímenes y el trauma de la historia. El testimonio nos pide que hablemos de la intersubjetividad.

Esta concepción –explica Arfuch– debe mucho a la teoría bajtiniana, que considero de toda pertinencia para el tema: la idea de un protagonismo simultáneo de los partícipes de la comunicación, en tanto la cua-

lidad esencial del enunciado es la de ser *destinado*, dirigirse a un otro, el destinatario –presente, ausente, real o imaginario– y entonces atender sus expectativas, anticiparse a sus objeciones, *responder*, en definitiva, tanto en el sentido de *dar respuesta* como de hacerse cargo de la propia palabra y del Otro, en el sentido fuerte de decir “respondo por ti”.

Esta llamada del otro –poderosamente articulada también por Tina (A. C.) Besley en el reto que nos plantea de *escuchar* a la juventud– Arfuch la considera como “la obligación ética de la memoria”. Contra el olvido de la historia, una narración así se convierte en “un acto de resistencia”.

Rosa Nidia Buenfil Burgos también presenta una historia sucinta del sujeto que se funda, en primer lugar, en la virtud, luego en la percepción, seguidas de la razón, que a la larga se instrumentalizan en las “relaciones de producción” y finalmente, en nuestra época, encarnan como “sexualidad”. Pero lo que aquí la inquieta es “el sujeto de la falta” y “el sujeto de la decisión”, tal como lo presenta Laclau. Parecería que Buenfil Burgos se acerca a McLaren al afirmar que la identidad del sujeto “se va fabricado a través de prácticas hegemónicas”, pero son Laclau y Mouffe a quienes ella cita, no a Marx ni a Ebert. “El sujeto no puede constituirse en el ámbito de la particularidad pura –afirma Buenfil Burgos– pero tampoco en el de una clase universal”. El sujeto reside dentro de este espacio intermedio, algo que Buenfil Burgos califica como “no-correspondencia”. Dentro de este espacio vacío, el sujeto reactiva el pasado, revelando la contingencia de la sedimentación. “La reactivación no es el regreso a los ‘orígenes’ sino el redescubrimiento del carácter contingente de la objetividad y los orígenes mismos, vía el surgimiento de antagonismos.” Hace notar que, para Laclau, este “espacio vacío se refiere a una plenitud ausente de la comunidad”.

Según Ernesto Laclau, el sujeto parece ser algo “retórico”, un concepto que reconoce el cese posmoderno del “fundamento”, la primacía de la “falta” y el hecho dinámico de “desplazamientos discursivos”. En efecto, Laclau le dice a Alicia de Alba que la “objetividad se constituye no a partir de un fundamento literal último, sino a través de un desplazamiento que tiene características retóricas”.

Después de manifestar que no entiende muy bien cuál es el concepto actual de lucha de clases, Laclau le dice a De Alba:

Hoy nos enfrentamos a una constitución de agentes sociales colectivos que tienen que reagregar hegemonícamente una variedad de posiciones de sujeto, y esta noción, que está muy cerca de la noción de voluntades colectivas de Gramsci, va necesariamente mucho más allá de la noción clásica de la lucha de clases.

Una concepción semejante hace hincapié, al parecer, en el espacio de “no-correspondencia”, en el que el sujeto puede estatuir acciones, solidaridad, incluso voluntad social, aun cuando reconozca el poder de la determinación mediante la hegemonía. Este espacio “vacío” en medio de la subjetividad, la sociabilidad, la historia y el capitalismo reestructura las relaciones dentro del yo y el otro, y entre ambos, lo que es audible en la admisión de Laclau:

No soy un multiculturalista duro, porque ello significa la aceptación del particularismo como particularismo; para mí lo que se da siempre entre distintos particularismos es la circulación de discursos de tipo más general. Por otro lado, tampoco soy un universalista de tipo cosmopolita, para el cual más allá de todas las diversidades culturales hay una esencia humana que se repite en todas ellas.

Un espacio intermedio o “tercero” asegura una reciprocidad inestable entre la cultura y la subjetividad, articuladas sofisticadamente en la interpretación que hace Monika Witsch de Richard Höningwald. Evocador del acento que pone Alicia de Alba en “la *forma misma* de la diferencia”, Höningwald, nos dice Witsch, definió “la diferencia entre sujeto y objeto, entre el ‘yo’ y ‘el objeto’ y su relación recíproca”, como dependiente de un exterior, un espacio de experiencia y confrontación. Este “exterior” constitutivo se elabora como “vacío” o “falta” en el ensayo de Buenfil Burgos y como paisaje en el ensayo de Bronwyn Davies y sus compañeras.

A partir de la perspectiva de Judith Butler sobre el rechazo del sujeto (especialmente en lo relacionado con el género) de la depen-

dencia de otros, Davies y sus compañeras examinan la separación ilusoria de los “yo” de los paisajes. De hecho, el sujeto manifestado en forma concreta, afirman ellas, representa una extensión del paisaje:

Aquí propondremos que el sentido de separación del paisaje es a la vez ficticio y peligroso, porque no sólo dependemos del paisaje para nuestra existencia, sino que podemos existir únicamente en relaciones de dependencia mutua dentro de esos paisajes, no sólo con otros sujetos dentro de esos paisajes, sino con el paisaje mismo.

Una formulación así, como señala Michael A. Peters en su capítulo (en un contexto diferente, pero no discordante, citando la filosofía francesa contemporánea, que también ha influido en Davies),

hace énfasis en el sujeto materializado, la razón sensorial y el sujeto corporizado y dotado de género –un sujeto que existe no de una forma atemporal como un universalismo abstracto, que subraya las contingencias de la actividad cotidiana del ser que deviene en sí mismo.

Esta formulación cuestiona la categoría misma del sujeto y vuelve a dar forma a la escolarización a partir del cultivo exclusivo de la razón hasta la educación del cuerpo, invitándonos a desarrollar un “currículum corporizado”. Citando a Deleuze, Peters observa que conforme a esta concepción, “el cuerpo puede verse tan mutable y articulado como la cultura”. Esa comprensión decisiva se hace vívida en el capítulo de Pheng Cheah.

“Una de las fantasías principales que impulsa y sustenta el circuito asiático oriental de la acumulación flexible”, informa Cheah, es la fantasía “de salir de China continental para convertirse en empresarios capitalistas cosmopolitas”. Cheah ha escrito su ensayo con base en *Durian, Durian* de Fruit Chan, un filme que retrata la situación de una mujer china que ha regresado al continente después de vivir en Hong Kong como una trabajadora sexual. Es una historia que nos obliga a concluir, sostiene Cheah, que “no podemos decir sencillamente ‘no’ al consumo capitalista”. Incluso la amistad fracasa en afirmar sus “fantasías liberadoras”, como demuestra el

señalamiento de Cheah, de que “la única persona con la que Xiao Yan es capaz de ser genuina, la única persona con la que no tiene que desempeñar un papel, es Ah Fen”. Cheah llega a la conclusión de que el “despliegue de fantasías sexuales no ofrece una liberación genuina a la trabajadora sexual porque todas las fantasías forman parte de la red ilimitada de consumo como un momento del capitalismo global”.

La cuestión recurrente del sujeto tiene lugar, pues, tarde o temprano, en el cuerpo, en la China contemporánea, durante la República de Weimar, dentro del paisaje en todos lados. Propongo que lo que transforma al sujeto en una cuestión recurrente es la no-coincidencia de la subjetividad con el lugar, el tiempo, el cuerpo, consigo mismo. Descentrado por el inconsciente –que, nos recuerda Leonor Arfuch, “aparece como un ‘puro antagonismo’ como autobstáculo, autobloqueo, límite interno que impide al sujeto realizar su identidad plena”– y (yo agregaría) dispersado conforme se ve virtualizado por las nuevas tecnologías de la información, el sobredeterminado sujeto descentrado nunca desaparece definitivamente, incluso cuando se lo fuerza a fundirse con lo que (no) es.

Lo que fractura la fusión es esta no-coincidencia estructural (o no-correspondencia) dentro de la subjetividad, la experiencia, la representación y la materialidad, dominios simultáneamente conjuntados y escindidos. “Esta no-correspondencia es la escisión constitutiva de toda representación”, explica Buenfil Burgos, e “imposibilita la reabsorción de lo indeterminado en la determinación y permite la tensión entre la organización y la ‘nada’”. Y continúa: “La escisión entre ordenamiento y orden es constitutiva, de aquí que el sujeto de la falta y la identificación no puedan ser superados por una identidad plena, sea de carácter objetivista o trascendental.”

Una identidad “plena” de este tipo amenaza con escindir el yo del otro, instalando –como señala Alicia de Alba– “la cesura como distancia, como partición inicial y constitutiva que ignora, niega y rechaza el conflicto inicial y constitutivo del contacto cultural”. Monika Witsch recuerda que, según Richard Höningwald, “debe ser

determinada metódicamente en correlación con la totalidad de la cultura” y recuerda que cuando Hönigswald resalta la importancia de la formación como una tarea perpetua, la cultura o el término de cultura “debe determinarse como un continuo, como un proceso abierto”. Un proceso abierto de ese tipo no sólo es un reconocimiento de la *Bildung*, sino también una anticipación de la concepción que tiene De Alba de “contacto cultural”. Esta apertura a la diferencia prefigura la fusión no descartada del paisaje y la formación del sujeto en el ensayo de Davies y sus compañeras, un espacio (para tomar la expresión de Hönigswald) de unidad correlativa, *Gegenständlichkeit*, la correlación en la que todo lo que “es” y todo lo que “es para mí” van juntos. Este ir juntos implica al mismo tiempo su “discrepancia correlativa”, porque una unidad siempre incluye una diferencia. Es esta diferencia arraigada y estructurante la que nos invita –y en realidad nos fuerza– a reconstruirnos y a reconstruir el mundo, específicamente por medio de la comunicación.

Como si previera el acento de Laclau en el retoricismo, Hönigswald describió la cultura como “la comunidad sistemática de todos los valores con el valor de su realización”. Décadas después, y ya no solamente en Europa, tal formulación se popularizó como el “giro semiótico”. Según Alicia de Alba, el giro semiótico incorporó múltiples lenguajes como “el gestual, el corporal, el de la kinésica [...], el lenguaje de las pasiones y el del silencio”, por lo que afirma, también en sus propias palabras, la “existencia de muchos mundos en el mundo, esto es, el mundo-mundos”. En este volumen encontrará el lector estos mundos. Bienvenidos a *Sujetos en proceso*.

William F. Pinar

University of British Columbia
Vancouver, Canada

Michael A. Peters y Alicia de Alba

De nosotros mismos, no somos “conocedores”.

Friedrich Nietzsche

Nunca ha existido el Sujeto para nadie [...] El sujeto es una fábula [...] pero para concentrarse en los elementos del habla y la ficción convencional que una fábula así presupone, no hay que dejar de tomarlo con seriedad (es la seriedad misma).

Jacques Derrida

Han surgido cuestiones delicadas en la tradición filosófica occidental que, debido a su bagaje cultural y a sus supuestos operantes, no logran acercarse ni un poco a la comprensión de los individuos como “cuerpos en movimiento” —un concepto menos nomádico o viajero y más unido intrínsecamente al movimiento, la rapidez, la compresión, la velocidad y a intercambios, circulaciones y cruces de fronteras de todo tipo—. El “cuerpo en movimiento” es un tropo que está en la misma línea de Nietzsche y otros pensadores posteriores a él que cuestionaron la figura del sujeto humano del humanismo y rebatieron sus supuestos de autonomía y de autoconciencia transparente. Con mucha crítica del cuerpo, esta figura retórica comparte el emplazamiento del sujeto en la compleja intersección de fuerzas y prácticas discursivas, libidinales y sociales, resistiendo el impulso a pretender universalidad y unidad y que, al mismo tiempo, reconoce tanto la diferencia como la fragmentación.

Hubo un momento de titubeo en la década de los noventa cuando, con Ferry y Renaut (1990) y el retorno al humanismo liberal y la supuesta recuperación de la intencionalidad y la acción, algunos pensadores creyeron que la “crítica del sujeto” en cierto sentido había terminado y señalaba “el eclipse del Nietzsche francés” (Schrift, 1995: 123) y un “final” al posestructuralismo especificado en relación con un agotamiento de la crítica del sujeto. Este punto de vista, que decía estar en consonancia con un renacimiento del humanismo, el liberalismo, el individualismo y la democracia, jamás sintió las exigencias de la crítica del cuerpo o, en verdad, la rápidamente creciente literatura sobre la globalización y el cosmopolitismo, sobre los cuerpos y el movimiento, y sobre los “sujetos en los márgenes”.

Ahora bien, el retorno al sujeto como cuerpo en movimiento debe entenderse como una referencia a estos marcos cambiantes y como un problema que no puede reducirse fácilmente ni a la disipación ni a la homogeneidad. Necesitamos reexaminar no sólo el tiempo, la historia y el desarrollo del sujeto, sus múltiples genealogías dentro de la historia de la filosofía moderna y su reinterpretación y reinscripción activas, sino también su lugar y movimiento geográfico, como cuerpo en el espacio y en movimiento a través de márgenes y de fronteras, en los límites de la cultura. Esto significa en parte el movimiento de cuerpos por los bordes —fronteras nacionales, tradiciones culturales y, cada vez más, en nuevas e inesperadas formas, por la configuración Norte-Sur de naciones ricas y pobres— a fin de llegar a un acuerdo con los procesos interculturales e internacionales, el intercambio, la hibridación, la apropiación, el contacto cultural y la estilización creativa.

Los académicos de todas las áreas de las humanidades y las ciencias sociales hablan del giro cosmopolita (Beck, 2006; Nedersen, 2006), y en el campo de la educación se ha recurrido al ideal cosmopolita como una forma de conciencia global crítica o como fundamento de la educación de la ciudadanía global (Papastenphanou, 2005; Rizvi, 2008; Strand, 2009). Estas consideraciones, en la mayor parte de los casos, giran en torno a las metáforas y los significados ocultos en el concepto original griego que hace hincapié en una ciudad-Estado bien ordenada políticamente, donde los ciudadanos,

independientemente de su filiación política, cultural o religiosa, pertenecen a la misma comunidad (polis) sobre bases iguales y con iguales derechos y obligaciones. Los académicos han intentado utilizar la idea de cosmopolitismo como una forma benigna de globalización y desarrollar formas afines de aprendizaje con base en el cultivo de su perspectiva y sus ideales. La mayoría lo explica planteando que su discurso se remonta a los estoicos y trazan su genealogía europea apoyándose en Kant y la tradición socialdemócrata que se inspira en Locke, Rousseau y Jefferson.

Parte del atractivo del cosmopolitismo, para la mayor parte de los teóricos, es su supuesto universalismo moral, aun cuando algunos también se percatan de los peligros de los principios abstractos que enmascaran un eurocentrismo de valores y se sirven de un análisis anclado en las realidades geopolíticas del mundo contemporáneo. Las diferentes ideologías que están detrás de las movilidades de la gente determinan qué tipo de movimientos tienen lugar, ya porque estos movimientos sean “libres” o forzados, o porque el modo que adopten forme parte de una diáspora cultural, religiosa y étnica más amplia. Nos referimos a los movimientos políticos, sociales y religiosos; al turismo internacional, y a las migraciones transnacionales causados por los cambios globales en la economía mundial y la necesidad de mano de obra. Hay diferencias masivas y desigualdades entre estas formas diferentes de movilidad.

El estudio de la movilidad educativa busca explorar sus diversos aspectos, incluyendo la movilidad académica, la movilidad educativa virtual y las medidas para las comunidades nómadas y migrantes en el marco de un intenso contacto cultural. Si la movilidad es un valor que puede ser positivo o negativo, también es así el concepto opuesto: la “permanencia” o el “asentamiento”, que puede ser forzado o no y está implícito como parte de la historia del movimiento o de la movilidad en formas y diferentes estilos históricos del colonialismo. Si la migración o el movimiento forzado son problemas con repercusiones en la educación, también lo son el asentamiento o el reasentamiento forzados.

Michel Foucault ha escrito la historia del confinamiento espacial como una historia de la crisis de las instituciones de la modernidad:

la clínica, la fábrica, el hospital, la escuela, la prisión. Hay diversas formas de asentamiento (o reasentamiento) forzado, como “el campo”, que han figurado en gran medida en la historia de la colonización, la conquista, la migración forzada, la persecución y la tiranía. Al vivir al final de la época industrial, es imposible evitar el hecho y la importancia moral de los “campos”, pese a su diversidad de forma: campos de trabajo, campos de concentración, campos de exterminio, campos de muerte, campos de refugiados, reservaciones de “nativos”. El reasentamiento se asocia con frecuencia con los refugiados, con la reubicación y la migración, y plantea problemas educativos relacionados tanto con el “*debriefing* cultural”¹ como con la “reorientación educativa”, así como con muchas cuestiones prácticas concernientes a la ciudadanía, el lenguaje y las cuestiones legales. Se ha escrito mucho sobre las estrategias de contención y el reasentamiento en las “tierras natales” o reservaciones, que es la respuesta colonial al problema de movilidad íntimamente relacionado con la práctica de confiscación de tierras, considerada necesaria para los asentamientos de colonizadores blancos y los nuevos pueblos que habrán de fundarse. La expansión territorial por parte de los poderes occidentales implicó el confinamiento y la desposesión para los pueblos indígenas, incluso en los países donde los pueblos originarios y las culturas originales tienen presencia en muchos sentidos: geopolítica, cultural y lingüística. A menudo existen elites internas que tratan de controlar y manipular el universo simbólico de estos pueblos.

En “Postscript on the societies of control”, Gilles Deleuze (1992) teoriza sobre las nuevas fuerzas de movimiento y de control en flotación libre a medida que nos movemos desde sociedades disciplina-rias a “sociedades de control”:

Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un “interior” en crisis,

1 N. de T. El término *debriefing* se refiere a sesiones de conversación en las que se examina información después de que ha tenido lugar un suceso. Se realiza en el ámbito militar pero también en el psicológico, con el fin de analizar acontecimientos traumáticos introduciendo aprendizajes emocionales y técnicos. En el caso presente, se aplica en los reasentamientos de refugiados.

como lo son los demás interiores (el escolar, el profesional, etcétera). Los ministros competentes anuncian constantemente las supuestamente necesarias reformas. Reformar la escuela, reformar la industria, reformar el hospital, el ejército, la cárcel; pero todos saben que, a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas. Se trata de las *sociedades de control*, que están sustituyendo a las disciplinarias. “Control” es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarrápidas que adopta el control “al aire libre” y que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el periodo de los sistemas cerrados.²

Deleuze (1992) detecta nuevas lógicas en los sistemas abiertos que contrastan con el confinamiento y el encierro, que ceden el paso a formas continuas de control. Éste no es el lugar para comentar a Deleuze como teórico del espacio, excepto para decir que nos proporciona nuevos modelos de entendimiento del campo espacial, el ensamble de planos, las líneas de vuelo, la (des)(re)territorialización, el espacio suave y estriado, y el espacio tanto nómada como sedentario. La finalidad es entender la nueva producción del espacio por parte del capitalismo tardío y cómo ayuda a definir la globalización. En este contexto es útil considerar dos modelos científicos de espacio que están en competencia: unos se refieren a las partículas y las ondas (en la física), y otros son los modelos de evolución biológica y cosmológica que se centran en las metáforas del crecimiento y el ciclo de vida. Es necesario repensar la teoría cosmopolita en la educación frente al trasfondo de la política espacial que surge de la globalización capitalista tardía, si aquella quiere evitar la acusación de universalismo moral neoimperialista occidental que, de hecho,

2 N. de T. El original en francés está en https://infokiosques.net/inprimersans2.php3?id_article=214 y se intitula “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”. La cita aludida a Deleuze corresponde a su versión en español de Gilles Deleuze (1999), “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*, España, Pre-Textos, p. 277.

caracteriza sólo a algunos miembros de los estados ricos de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) a costa de más de 90 por ciento de la población mundial, tanto de quienes han quedado inmobilizados en las favelas, en las “tierras natales” y otros contenedores territoriales de la pobreza, como de aquellos forzados a emigrar o a permanecer vagando de un lado para el otro.

Laclau considera que estamos en una especie de crisis mundial, una crisis que va más allá de una contundente contradicción de la estructura, y para explorar esta situación dicho autor produce el concepto de *dislocación*.

Es importante observar que, por dislocación y desigualdad, no queremos decir “contradicción” en el sentido hegeliano-marxista del término. La contradicción es un momento necesario de la estructura y es, por consiguiente, interna a ella. La contradicción tiene un espacio teórico de representación. No obstante, como vimos, la dislocación no es un momento necesario en la autotransformación de la estructura, sino que es su incapacidad de alcanzar una constitución, y es tan sólo temporalidad, en este sentido; por esta razón abre diferentes posibilidades y expande el área de libertad de los sujetos históricos (Laclau, 1990: 46-47).

ORGANIZACIÓN DE ESTE LIBRO

Participan en este libro autores de diferentes partes del mundo. Lo hemos compilado Michael A. Peters, profesor de la Universidad de Waikato, Hamilton, Nueva Zelanda y profesor emérito de la Universidad de Illinois, campus Urbana-Champaign, y Alicia de Alba, profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Nuestra intención como compiladores fue ofrecer diferentes puntos de vista de académicos de distintos países y antecedentes teóricos sobre el sujeto.

El primer capítulo, de Leonor Arfuch, de Argentina, habla del sujeto en los márgenes a partir de conocimientos que se inspiran tanto en Bajtín como en Derrida. Esta autora hace referencia a la multiplicidad de voces, incluso aquellas que están en los márgenes, y afirma que

“los márgenes como ‘lo marginal’” nos permiten considerarlos como un espacio completamente habitado, cuestionando la centralidad de la filosofía como un discurso predominante, la ilusión de la presencia en este centro y, definitivamente, la no-centralidad del sujeto.

Tina (A.C.) Besley, de Nueva Zelanda, profesora en la Universidad de Waikato, nos da un punto de vista muy interesante sobre las múltiples posibilidades de los sujetos en un mundo global al hablar de las culturas de la juventud según dos paradigmas: la psicologización de la adolescencia y la sociologización de la juventud.

Davies y coautoras hacen en su capítulo un importante análisis sobre cómo llegar a ser uno mismo cruzando fronteras con/dentro de paisajes. Utilizan la biografía colectiva como una metodología para generar historias en la memoria de las relaciones cuerpo/paisaje. El artículo pregunta: ¿qué procesos participan en la constitución del sujeto como existente y en forma independiente de lugares concretos dentro de esos paisajes? y ¿mediante qué procesos del llegar a ser nos imaginamos a nosotros mismos con capacidad para cruzar las fronteras entre un paisaje y otro?

Rosa Nidia Buenfil Burgos, de México, profesora del Departamento de Investigación Educativa del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados (Cinvestav), toma principalmente la trayectoria teórica de Laclau para analizar los diferentes sentidos que este autor ha dado a los conceptos de sujeto y subjetividad. También examina a otros autores contemporáneos y cierra su capítulo dejando abierto el análisis, al tiempo que hace hincapié en varios puntos de discusión.

En su capítulo, Pheng Cheah, de China, profesora adscrita al Departamento de Retórica en la Universidad de California, campus Berkeley, elabora un interesante ensayo acerca de las fantasías que se producen en el hiperdesarrollo chino contemporáneo y respalda su análisis con autores tales como Jean Baudrillard y David Harvey. Muestra la situación originada por el tráfico de mujeres de la China continental a Hong Kong en el filme de Fruit Chan *Durian Durian*. La autora demuestra cómo se originan esas fantasías en la experiencia diaria, en el marco de la circulación del capital; es decir, señala la interrelación entre la situación de estos sujetos chinos (muchos de

los cuales son trabajadores comunes y corrientes) y el capitalismo internacional actual.

Alicia de Alba desarrolla en la primera parte de su capítulo algunos elementos para construir una hipótesis sobre el contacto cultural como una posición teórica radical y práctica sobre las relaciones entre las culturas en el siglo XXI. En la segunda parte, desarrolla elementos teóricos para establecer qué es el contacto cultural desde su perspectiva.

Peter McLaren aporta una crítica interesante sobre los educadores y la educación en lo concerniente a la izquierda política. El autor se refiere, sobre todo, a la situación educativa en Estados Unidos y, en este contexto, a la indiferencia a la humanidad sufriente, si bien el análisis en su capítulo también se ocupa de la educación en términos generales. Una de las inquietudes más importantes de McLaren es el sujeto y las condiciones de los sujetos sociales en el mundo actual. En su ensayo pone a discusión la cuestión de construir una revolución permanente. El título del capítulo es una síntesis significativa del ensayo: “No neomarxista, no posmarxista, no marxiano. Algunas notas sobre pedagogía crítica y el pensamiento marxista”.

Michael A. Peters aborda en su capítulo un tema importante. Sirviéndose de autores tales como Nietzsche, Wittgenstein, Dewey, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger y Foucault —entre los más importantes— para respaldar su trabajo, Peters habla acerca del cuerpo desde un punto de vista filosófico, donde configura un mapa de las diferentes concepciones filosóficas y, como dice, asume el riesgo de adoptarlas en la educación y el currículum desde la perspectiva de la estética y las artes.

Monika Witsch elabora su capítulo desde la perspectiva filosófica de Hönigswald; el suyo es un trabajo acerca de la interrelación entre la cultura y el sujeto, y las consecuencias pedagógicas de esa interrelación para tomar la categoría y el concepto de *Bildung* como correlación de sujeto y cultura. La autora desarrolla importantes elementos teóricos para entender esta relación inextricable en el campo de la educación en el momento presente, en un mundo en el que la cultura se nombra muchas veces, pero donde es necesario y urgen-

te entenderla de una manera radicalmente diferente. Monika Witsch aporta una contribución importante a esta línea de pensamiento.

Ilanh Gur-Ze'ev intenta ir más allá de la tradición crítica y articular su filosofía diaspórica y la contraeducación como la posibilidad/imposibilidad de un nuevo lenguaje crítico en la educación. Su trabajo es una contribución oportuna y pertinente en este libro.

El último capítulo contiene una entrevista con Ernesto Laclau donde éste expone cuestiones teóricas significativas. Entre las más importantes está el giro retórico como un elemento constitutivo de toda configuración social y discursiva y de las ciencias sociales y las humanidades. Laclau afirma la incorporación del giro retórico en sus reflexiones y en su contribución teórica enriquece su orientación filosófica previa.

Esta compilación está dedicada al estudio del “sujeto en proceso”, que se basa en la presuposición de que el movimiento y la movilidad son una característica constante de la globalización, que incluyen flujos transnacionales de personas, junto con información, objetos y capital. Cada vez más, las identidades en el centro y la periferia se forman en los viajes y el turismo, en la emigración y en las redes y reuniones sociales. En esta situación necesitamos preguntar cuál es el sujeto a quien se refiere este discurso sobre la globalización, cómo se forman las subjetividades políticas, especialmente quién o quiénes las forman y en qué circunstancias (Banerjee y Linstead, 2001). Estos ensayos comienzan el proceso de indagar acerca de los “sujetos en los márgenes” de identidades que llegan a ser ellas mismas dentro de los paisajes y a través de las fronteras, haciendo eco a Appadurai (2003), quien busca redefinir la dinámica de la globalización cultural desde el punto de vista de los “etnopaisajes”, de los que se plantea la hipótesis de que se hacen híbridos y son fluidos. En tales circunstancias, el estudio de las identidades migratorias ha cambiado de rumbo desde la adaptación a un lugar hasta “los apegos que los emigrantes mantienen con la gente, las tradiciones y las causas fuera de los confines de la nación-Estado a la que se han mudado” (Vertovec, 2002: 4). Las diásporas culturales y las redes sociales transnacionales definen, cada vez más, las movilidades y la globalización cultural, y las subjetividades se forman en la intersección de encuen-

tros con interacciones multiculturales que implícitamente también son interacciones sociales transnacionales (Urry, 2007).

Las identidades transculturales y transnacionales cambian de continuo. Xiang Biao (2007: 69) informa que

el rápido aumento del continuo flujo internacional de personas es uno de los cambios fundamentales de China hoy día. En 2005, 31 millones de chinos salieron del país, en comparación con los 10 millones que lo hicieron en 2000 [...] y unos 3 millones por año que salieron a principios de la década de los noventa.

Al mismo tiempo, una juventud habilidosa y conocedora de los medios cambia y se reinventa a sí misma constantemente con el creciente acceso a la internet, las tecnologías satelitales y las nuevas redes sociales como Facebook, que tiene más de 500 millones de usuarios. Fueron unos jóvenes los árabes que acaudillaron las revoluciones democráticas egipcias y tunecinas de 2011, utilizando Facebook como una herramienta de coordinación, desencadenando un movimiento democrático masivo que tomó por asalto al mundo árabe, dando marcha atrás a los grilletes coloniales y poscoloniales de más de mil años de control extranjero, además de que alentaron las insurrecciones de Argelia, Yemen y Libia.

Sin embargo, los sistemas de vigilancia gubernamentales sirven para reconstituir fronteras entre los estados y reformar las fronteras geográficas contra lo que se percibe como amenazas a la seguridad y los flujos de ingreso no deseados, incluyendo a los terroristas, los inmigrantes no autorizados y los criminales transnacionales. Las formas de movilidad forzada y coercitiva impiden el libre movimiento de los pueblos en épocas de crisis y a menudo crean campos de refugiados y otras formas de confinamiento como culturas permanentes de “poblaciones problema”, donde las vidas se adaptan al ciclo de gobierno y campamentos “temporales” administrados por instituciones de asistencia. Estos ensayos exploran las diferentes dimensiones de los sujetos que desarrollan sus subjetividades políticas como identidades nómadas y móviles que viven en las fronteras.

REFERENCIAS

- Appadurai, Arjun (abril de 2003), *Disjuncture and difference*, en <<http://www.appadurai.com/interviews.htm>>, consultado el 29 de mayo de 2010.
- Banerjee, Stephen B., y Subhabrata Linstead (2001), “Globalization, multiculturalism and other fictions: Colonialism for the new millennium?”, *Organization*, vol 8, núm. 4, pp. 683-722.
- Beck, Ulrich (2006), *Cosmopolitan vision*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press.
- Biao, Xiang (2007), “The making of mobile subjects: How migration and institutional reform intersect in northeast China”, *Development*, vol. 50, núm. 4, pp. 69-74.
- Deleuze, Gilles (1992), “Postscript on the societies of control”, *October* vol. 59, invierno, pp. 3-7.
- Derrida, Jacques (1995), “‘Eating well’, or the calculation of the subject”, Elisabeth Weber (comp.), *Points...: Interviews 1974-1994*, Palo Alto, California, Stanford University Press, pp. 255-287. Versión en español “Hay que comer o el cálculo del sujeto”, traducción de Virginia Gallo y Noelia Billi, *Confines*, núm. 17, Buenos Aires, diciembre de 2005, <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm>, consultado el 7 de abril de 2016.
- Ferry, Luc y Alain Renaut, (1990), *French philosophy of the sixties: An essay on antihumanism*, traducción de M. Cattani, Amherst, The University of Massachusetts Press.
- Laclau, Ernesto (1990), *New reflections on the revolution of our time*, Nueva York, Verso.
- Nedersen Pieterse, Jan (2006), “Emancipatory cosmopolitanism: Towards an agenda”, *Development and Change*, vol. 37, núm. 6, pp. 124-127.
- Nietzsche, Friedrich (1975), “Prólogo”, en *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- Papastephanou, Marianna (2005), “Globalisation, globalism and cosmopolitanism”, *Educational philosophy and theory*, vol. 37, núm. 4, pp. 533-551.
- Rizvi, Fazal (2008), “Epistemic virtues and cosmopolitan learning”, *The Australian Education Researcher*, vol. 35, núm. 1, pp. 17-35.

- Schrift, Alan (1995), *Nietzsche's French legacy: A genealogy of poststructuralism*, Londres, Routledge.
- Strand, Torill (2009), "The cosmopolitan turn: Recasting 'dialogue' and 'difference'", ponencia presentada en la PESA Annual Conference, Hawai, diciembre.
- Urry, John (2007), *Mobilities*, Malden, Massachusetts, Polity Press.
- Vertovec, Steven (2002), "Transnational networks and skilled labour migration", ponencia presentada en la reunión Ladenburgen Diskurs, Migration, Gottlieb Daimler-und Karl Benz-Stiftung, Ladenburg, Alemania, 14 y 15 de febrero, pp. 1-15.

Otras obras consultadas

- Guarnizo, Luis Eduardo y Michael Peter Smith (comps.) (1998), *The locations of transnationalism. Theorizing transnationalism: Comparative urban community research*, vol. 6, Piscataway, Nueva Jersey, Transaction Publishers.
- Nancy, Jean-Luc (1991), "Introduction", en Eduardo Cadava, Peter O'Connor y Jean-Luc Nancy (comps.), *Who comes after the subject?*, Nueva York, Routledge, pp. 1-8.

1. Sujetos en los márgenes¹

Leonor Arfuch

El ser en el límite: *estas palabras todavía no forman una proposición, menos aún un discurso. Pero en ellas hay, con tal que juguemos, con qué engendrar, poco más o menos todas las frases de este libro.*

Jacques Derrida

Con esta frase, sugerente y misteriosa, Derrida comenzaba “Tímpano”, primer capítulo de *Márgenes de la filosofía* (1987), en contrapunto gráfico y metafórico con un texto de Michel Leiris (1987) que, estrechándose página tras página “en el margen”, nos hablaba de curvas, helicoides, tímpanos, volutas, esos remedos naturales y simbólicos de la cavidad del oído y entonces de *escuchar*, como tensión de la filosofía hacia la diferencia, la multiplicidad de sonidos y voces –también los del margen– y, en definitiva, como impugnación misma del margen como lo “marginal” y descentrado para oponerlo, en tanto espacio pleno de habitantes, a la no-centralidad de la filosofía como discurso único e instituyente, a la ilusión de la *presencia* en ese centro, en definitiva, a la centralidad del sujeto.

Podríamos jugar entonces, según la incitación, a ver en la aparente centralidad del sujeto en la cultura contemporánea, en esa preeminencia de su figura bajo los engañosos desdoblamiento del “yo”, en esos atisbos biográficos que pueblan toda suerte de discursos, de los más canónicos a los más innovadores –de la autobiografía clásica a la autoficción, del diario íntimo a los escarceos de las redes sociales– una proliferación de voces que pugnan por hacerse oír, disputando espacios éticos, estéticos y políticos, subvirtiendo los límites, nunca

1 Este capítulo forma parte de una investigación más amplia realizada con el apoyo de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation.

precisos, entre público y privado, y tornando también indecible la distinción entre el centro y el margen.

Es que el “retorno” del sujeto –celebrado o denostado según las posturas–, tanto en el horizonte de la mediatización como en la investigación académica y la experimentación artística –rostros, voces, cuerpos, que sostienen autorías, se hacen cargo de palabras, reafirman posiciones de agencia o de autoridad, desnudan sus emociones, testimonian el “haber vivido” o “haber visto”–, hace del yo un objeto estético, rubrica una “política de identidad”, parece imprimir un sello a la época, susceptible de definirse como “giro subjetivo” (Sarlo, 2005), como ampliación de los límites –o sin límites– del “espacio biográfico” (Arfuch, 2002, 2013) o también como el producto tardío de esas “transformaciones de la intimidad” (Giddens, 1995) que llevan hoy a hablar sin eufemismos de una verdadera “intimidad pública” (Berlant, 1998).

Sin embargo, este subjetivismo a menudo excesivo –donde también podría incluirse la expansión creciente del género de autoayuda (Papaolini, 2015)– no hace del sujeto, o de la multiplicidad de los sujetos, el “centro” de la escena. Por el contrario, ese “centro” –llámese así el mercado, el capitalismo global, la instancia metafísica que regulan las bolsas del mundo haciéndolas subir o bajar a su antojo– se presenta sin faz reconocible, *sin sujeto*, como fuerza ciega que gobierna detrás de meros maniqués que sólo pueden esbozar hipótesis de dudosa articulación en la realidad. Un “sin sujeto” que parece también definir las tendencias que se imponen a sus propios ejecutores al frente de gobiernos, regiones, agrupamientos, organizaciones internacionales, donde la tensión entre la política –como ejercicio de administración– y lo político –como pugna agonística por la hegemonía y la decisión– se dirime, las más de las veces, en favor de la primera (Mouffe, 2007; Rancière, 1996).

Quizá sea precisamente en contrapunto con este hipotético “centro” y su entropía, resistente a toda adjetivación que pretenda atenuar sus efectos devastadores –¿cómo sería un capitalismo “humanitario”?– que debemos leer el surgimiento abrumador de la subjetividad, esos pequeños relatos que según algunos han sucedido a los “grandes relatos” cuyo ocaso trazó, hace más de dos décadas, el controvertido concepto de “posmodernidad”. Declinación de los grandes sujetos co-

lectivos que las conmemoraciones instituyen en el lugar de la nostalgia, cuya comparación con el presente y su acendrado individualismo no deja de producir decepción.

Pequeños relatos que podemos *escuchar* –disponiendo el oído en el sentido tenso que le otorga Derrida– aun en el silencio de la escritura, tanto en el aula –trazos biográficos, esbozos familiares, huellas de la experiencia– como en el testimonio que da cuenta de una memoria traumática, compartida, en la historia de vida que se ofrece al investigador como rasgo emblemático de lo social, en el documental subjetivo –que ya ha dejado de ser un oxímoron para instituirse en un nuevo género– en la instalación de las artes visuales compuesta por objetos íntimos, personales, en el teatro como “bio-drama” o en las imágenes, a menudo sin voz, de la catástrofe y el sufrimiento que los medios han convertido en uno de los registros paradigmáticos de la época.

Podrá objetarse esta enumeración heteróclita, que no hace justicia a la diferencia valorativa entre los géneros –el testimonio o la historia de vida frente al sensacionalismo mediático, por ejemplo, o la experimentación de la escritura y de las artes visuales frente a la explosión de “intimidad” en la web– y tampoco alude, por ahora, a la correlativa distinción entre “biográfico”, “privado” e “íntimo”, como umbrales a franquear hacia un hipotético develamiento del sujeto. Pero en verdad, y sin desdeñar la pertinencia de tal diferenciación, nuestra mirada no apunta tanto a la jerarquización de los géneros discursivos involucrados en esta reconfiguración de la subjetividad contemporánea como a esa reconfiguración misma, leída en clave sintomática.

Pero, ¿por qué una “reconfiguración”? ¿Qué tendría de nuevo –y de sintomático– esta tendencia si siempre ha habido voces autorreferenciales y protagónicas, si la narración de una vida quizá se remonta a los más lejanos ancestros del cuento popular? Tres significantes podrían anticiparse en dirección a una posible respuesta: historicidad, simultaneidad y multiplicidad.

En primer lugar, los géneros considerados canónicos –autobiografías, memorias, diarios íntimos, correspondencias– tienen una historicidad precisa que marca un quiebre respecto de un tiempo anterior: fueron consustanciales a esa “invención” del sujeto moderno

que despunta en el siglo XVIII, según consensos, con las *Confesiones* de Rousseau (2007) –el espacio de la interioridad y de la afectividad que debe *ser dicho* para existir, la (consecuente) expresión pública de las emociones y el peso restrictivo de la sociedad sobre ellas, que se expresa a través de la *conducta*, como parámetro que instaura el orden de la sociedad moderna y que permea tanto el ámbito de lo público como la más recóndita intimidad (Arendt, 1974). Una nueva sensibilidad, una aguzada y angustiosa conciencia histórica acompañaba el afianzamiento del capitalismo y el mundo burgués y su clásica partición entre lo público y lo privado. Y si bien es cierto que esos géneros nunca perdieron su vigencia, que se fueron afirmando y transformando a lo largo de los siglos al adoptar otros formatos y soportes, es con el despliegue vertiginoso de las nuevas tecnologías de la comunicación que su impronta se hace “global”, reconocible aquí y allá en insólita simultaneidad, sin importar las fronteras físicas, las tradiciones lingüísticas ni los ámbitos culturales diversos. Una expansión que no sólo tiene que ver con los clásicos contenidos vivenciales, modulados por la complejidad de nuestro tiempo, sino que es también estética, estilística, plasmada en formas múltiples e innovadoras: la autoficción, por ejemplo, que a diferencia de la autobiografía clásica propone un juego de equívocos a su lector o perceptor, donde se desdibujan los límites entre personajes y acontecimientos “reales” o ficticios; el docudrama, que también juega a la indistinción de las fronteras; la confesión mediática, que oscila entre la revelación “íntima” y la puesta en escena del espectáculo; las múltiples variantes del *reality show* y esa especie de vida pública y compartida que se despliega en las redes sociales.

Es esa patente simultaneidad, que se corresponde con el énfasis periodístico en la *voz* y la *presencia*, sobre todo a través de la entrevista, un género prioritario también en la investigación social (Arfuch, 2010, 1995); es esa insistencia en la figura del enunciador como garantía de “autenticidad” –un yo o un “otro yo”, no hay distinción esencial– que alcanza incluso a los creadores de ficción;²

2 Si en la década de los sesenta Roland Barthes anunció “la muerte del Autor” y su reemplazo por la figura textual del *narrador* –que el estructuralismo instituyó con fuerza en el plano de la crítica literaria, poniendo así distancia a la influencia de la biografía–, ese Autor de carne y

es esa tentación a revelar los detalles de la intimidad –y la pasión correlativa de atisbarlos–, es esa multiplicación incesante de personas y personajes, de los famosos en toda su gama a la gente común, lo que configura precisamente un horizonte sintomático.

Hay así distintos tipos de “sujetos en los márgenes”: literalmente –y literariamente– en los borradores, en esas inscripciones que la mano nerviosa dejó en el borde blanco del manuscrito,³ en las tachaduras que marcan el paso vacilante de la inspiración, su *contra-tiempo*, en los cuadernos de notas, de viajes, de infancia, que sin tener la retórica del diario íntimo guardan un estrecho parentesco, en los papeles perdidos y encontrados atesorados en archivos literarios, en las correspondencias secretas que salen a la luz, como ocurre en los textos de Barthes (1977) y Cortázar (2009). Quizá nunca antes esos textos, retazos de la interioridad, del pensamiento o la vivencia, suscitaron tal entusiasmo editorial, un entusiasmo que se contagia a otras especies con parecidos de familia: biografías, recopilaciones de entrevistas, memorias, testimonios... Sólo mirar las listas de *best-sellers* en cualquier escenario cultural da cuenta de ello.

En la tonalidad particular que caracteriza este espacio discursivo –tomado el discurso en la amplia acepción de Wittgenstein (1977), como palabra, imagen, gesto, forma de vida– no solamente cuenta el “valor biográfico”, que según Mijaíl Bajtín (1982) supone la “puesta en orden” de la vida del que narra y, correlativamente, la de su destinatario o receptor –amén de la obligada remisión ética a “la vida” en general– sino también lo que podríamos llamar el “valor memorial”, que trae al presente de la narración –cualquiera que sea su soporte– la rememoración de un pasado, con su carga simbólica y a menudo traumática en la experiencia individual y colectiva. Un valor que aparece exaltado en distintos soportes, también los visuales, y que da lugar a nuevos giros, como ciertas memorias intelectuales alejadas de la au-

hueso hoy da cuenta, en entrevistas y presentaciones, de vida y obra en términos de preferencia autobiográficos.

- 3 Es notorio el auge de la crítica genética que estudia justamente estos manuscritos y borradores como modos de acceder al proceso mismo de la creación a través de la transfiguración textual, marcas que seguramente se perderán para el futuro en la era de la computadora y la posible desaparición de toda tentativa previa al texto final.

tobiografía clásica, lecturas, derroteros teóricos y experiencias vitales en una articulación singular (Todorov, 2003; Vattimo, 2008).

Si en toda sociedad la rememoración forma parte obligada de las operaciones de transmisión de la cultura, del trazado de la historia y la “invención de la tradición”, es quizá a partir del hito paradigmático de Auschwitz, la *Shoah*, que la cuestión de la memoria, como problematización y elaboración ineludible teórica, ética y política de las atrocidades del siglo xx y su más allá, se ha transformado en uno de los registros prioritarios de nuestra actualidad, sobre todo en relación con lo que ha dado en llamarse “la historia reciente”. Inflación memorial, según algunos, por cuanto no sólo se despliegan, en una temporalidad diferida, recuerdos personales, testimonios, experiencias, anécdotas, material documental, visual y artístico, sino también, y en estrecha relación, las políticas oficiales de la memoria: la gestión de las memorias públicas, la instauración de sus lugares –sitios, museos, memoriales, mausoleos, monumentos– las efemérides, las conmemoraciones... toda una maquinaria material y simbólica que alerta sobre lo que puede devenir un “abuso de la memoria” (Todorov, 2000).

Pero no es sólo la inquietud del pasado la que atormenta la memoria –y sus obligados “usos del olvido” (Yerushalmi *et al.*, 1989)– de la terrible experiencia del nazismo a las cruentas dictaduras latinoamericanas de la década de los setenta, para poner sólo dos puntuaciones paradigmáticas. Es también su transfiguración en el presente bajo la forma de “guerra perpetua” que sólo va cambiando de lugar en lejanas, desoladas geografías –Irak, Afganistán, Gaza, Siria– y que también golpea súbitamente a nuestra puerta, en los centros neurálgicos de “nuestras” ciudades, haciendo de la categoría de víctima, aquí y allí, un personaje recurrente, difuminado en cifras abstractas y no por ello menos aterradoras. Si el auge actual del testimonio aporta a la elaboración de las experiencias traumáticas de décadas pasadas, rodeando así de palabra a lo indecible –hay, como es sabido, temporalidades de la memoria, cosas que sólo pueden aflorar paulatinamente, a medida que pasan los años y la distancia atenúa la angustia, libera el secreto o la prohibición– es la fotografía la que parece tomar hoy a su cargo el sufrimiento mudo del presente que padecen poblaciones enteras, sea en el ojo del reportero gráfico o del artista –o en su cada

vez más frecuente confluencia (Didi-Huberman, 2008)—,⁴ haciendo de las imágenes una narrativa a la que para siempre faltará la singularidad biográfica. Relatos contra imágenes desgarradoras, cuya proliferación plantea no pocos dilemas éticos y estéticos, y que trazan también el margen de los que quedan afuera —fuera de su tierra natal en forzadas migraciones, fuera de una tierra de acogida, en campos de refugiados, fuera de las “cuentas” de los que cuentan.⁵

Estas imágenes que la globalización trae a casa con toda su lejanía, su dramatismo y su silencio conviven con sujetos más próximos, más corpóreos, que pueblan los espacios informativos y sociológicos del ámbito local, que encarnan voluntades e identidades colectivas como afirmación ontológica de la diferencia: comunidades, “minorías” —en el sentido deleuziano— y “nuevos” movimientos sociales, articulaciones de demandas que pueden devenir hegemónicas. Las figuras canónicas de autoridad —políticos, candidatos, funcionarios— se ven así confrontadas a este surgimiento de la “calle”, la “ruta” o la plaza, típicos cronotopos susceptibles de transformarse en la escena misma —muchas veces temida— de la política.

Curiosamente, y tal vez como efecto mediático, donde la televisión es esencial, también aquí aparecen las fábulas biográficas, la peripecia personal que conduce al liderazgo, la historia emblemática que da sentido a la demanda o la protesta, los rasgos personales que pueden caracterizar un campo grupal. Efímeros personajes que surgen desde el “margen” y que rara vez superan el devenir del acontecimiento, pero que parecen llamados a atestiguar, de manera emblemática —y *visual*— la contundencia de la pluralidad democrática.

4 Como ejemplos de esta modalidad creciente se puede mencionar al artista chileno Alfredo Jaar, quien ha desarrollado su arte conceptual —donde la fotografía es determinante— en territorios en conflicto como Ruanda y Palestina; tenemos también al reportero gráfico francés, Luc Delahaye, quien desde esos mismos territorios —Irak, Bosnia, Rusia— fue haciendo de su *métier* un arte cada vez más reconocido.

5 Sujetos en los márgenes en una dimensión tal que ni siquiera es la del “excluido” dentro de una sociedad donde al mismo tiempo es “incluido” en otras cuentas —las políticas públicas, los subsidios de desempleo, las organizaciones filantrópicas, etcétera—. La figura del refugiado, quien no sólo ha perdido la patria y el hogar sino hasta un techo que lo proteja de las inclemencias del tiempo, es un símbolo lacerante de la inequidad, la insensibilidad y la violencia de nuestro tiempo.

Es quizá este horizonte tan densamente poblado donde la conectividad global difumina los territorios físicos –cuyas fronteras, sin embargo, prevalecen o se tornan muros infranqueables–; es quizá la deriva de un espacio a otro, de una lengua a otra, que no solamente concierne a las “identidades migrantes”, a quienes voluntaria o forzosamente se aleja del territorio definido primariamente como “hogar”, sino también al obligado contacto cultural (De Alba, 2007) en las grandes ciudades, que pone en cuestión el concepto mismo de identidad, lo que ha llevado, por senderos que inevitablemente se bifurcan, a esa multiplicación de los relatos donde se entrama, performativamente (¿a la manera de los albores del capitalismo?) una “nueva” subjetividad.

En este punto, varias especificaciones teóricas se imponen. En primer lugar, la concepción misma de sujeto que guía nuestra reflexión, donde confluyen el psicoanálisis y las ciencias del lenguaje: un sujeto fracturado, constitutivamente incompleto, modelado por el lenguaje y cuya dimensión existencial es *dialógica*, abierto a (y construido por) un *Otro*: un otro que puede ser tanto el tú de la interlocución como la otredad misma del lenguaje y también la idea de un Otro como diferencia radical. Hablar de subjetividad en este contexto será entonces hablar de *intersubjetividad*.

Esta concepción debe mucho a la teoría bajtiniana, que considero de toda pertinencia para el tema: la idea de un protagonismo simultáneo de los partícipes de la comunicación, en tanto la cualidad esencial del enunciado es la de ser *destinado*, dirigirse a un otro, el destinatario –presente, ausente, real o imaginario– y entonces atender sus expectativas, anticiparse a sus objeciones, *responder*, en definitiva, tanto en el sentido de *dar respuesta* como de hacerse cargo de la propia palabra y del Otro, en el sentido fuerte de decir “respondo por ti”. Así, respuesta y responsabilidad se anudan en un plano ético.

Estos protagonismos no implican estar “en el origen del sentido”. Por el contrario, la concepción bajtiniana ofrece más de una coincidencia con el psicoanálisis, en especial en su vertiente lacaniana:

la idea de un doble descentramiento del sujeto: respecto del lenguaje, al que no “domina” como un hacedor sino que *adviene* a él, ocupa un lugar de enunciación en cierto modo prefijado, habitado por palabras ajenas –aunque pueda *apropiarse* de ellas a través de su combinatoria, del género discursivo que utilice, de la expresión de su afectividad–, y también descentrado respecto de su inconsciente, que aparece como un “puro antagonismo”, como autostáculo, autobloqueo, límite interno que impide al sujeto realizar su identidad plena y donde el proceso de subjetivización –del cual las narrativas son parte esencial– no será sino el intento, siempre renovado y fracasado, de “olvidar” ese trauma, ese vacío constitutivo.

Podemos encontrar aquí una de las razones del despliegue sin pausa del espacio biográfico, de esas innumerables narrativas donde el “yo” se enuncia *para* y *por* un otro –de las maneras más diversas, también indirectas, elípticas, enmascaradas– un gesto que pone en forma y, por ende, en sentido esa incierta “vida” que todos llevamos, cuya unidad, como tal, no existe antes ni por fuera del relato. Dicho de otro modo: no hay “un sujeto” o “una vida” que el relato vendría a representar –con la distancia y la neblina y el capricho de la memoria–, sino que ambos –el sujeto, la vida– en tanto unidad inteligible, serán sólo un *resultado* de la narración. Antes de la narración sólo habrá ese flujo caótico de la existencia, temporalidades disyuntas en la simultaneidad del recuerdo, la sensación, la pulsión y la *vivencia*, con su inmediatez y su permanencia, con su cualidad fulgurante y, también, como la mónada que contiene todo el universo, esa multiplicidad abrumadora de la vida que intentaba atrapar la experimentación literaria de James Joyce o Virginia Woolf, precisamente con procedimientos de *antirrepresentación*.

Una narración, por otra parte, que no debe pensarse obligadamente en el modo jerárquico e instituido de la novela o la autobiografía y sus “parecidos de familia”, sino que acontece, quizá de manera inadvertida, en el simple devenir de la conversación cotidiana, en ese lugar en que todos somos “autobiógrafos” y nuestra vida se dirime, y se construye, sólo en relación con otros.

Desde esta óptica, la historia de una vida se presenta como una multiplicidad de *historias*, divergentes, superpuestas, donde ninguna

puede aspirar a la mayor “representatividad”. Y esto no sólo vale para la autobiografía –que podrá rehacerse varias veces a lo largo de una vida– como género reservado a los ilustres de este mundo, sino, una vez más, para la experiencia cotidiana de cualquier mortal. No contamos siempre la “misma” historia, aunque evoquemos los mismos “sucesos”: cada vez, la situación de enunciación y el *Otro*, el interlocutor, impondrán una forma del relato que es la que hará justamente su sentido. En la misma dirección, y retomando el eco saussureano a través del “giro lingüístico”, Hayden White (1992) postulará para la Historia, con mayúscula, no ya un papel representativo de los acontecimientos del pasado –que estarían, cual “originales”, en algún medio neutral–, sino *narrativo* y, por ende, configurativo: la Historia (¿cuál Historia?) será también *resultado* de la puesta en forma de la narración.

El rol configurativo del lenguaje también es capital con relación a las narrativas que nos ocupan: el “yo” como marca gramatical que opera en la ilusoria unidad del sujeto, la forma del relato que modela la experiencia trazando los contornos de lo decible, pero dejando siempre el resto de lo inexpresable. En ese límite, la narrativa permite a su vez el despliegue de la temporalidad, esa cualidad *humana* del tiempo que no es aprehensible en singular. Tiempos cósmicos, crónicos, psíquicos, tiempos que el relato inscribe en la experiencia de los sujetos y entonces un *tiempo narrativo* que Paul Ricoeur (1984) imagina en sintonía con una *identidad narrativa* como figura del intervalo que, alejándose del esencialismo, atiende la oscilación entre dos polos, lo mismo (mismidad) y lo otro (ipseidad), entre el anclaje necesario del (auto) reconocimiento y la permanencia –quienes seremos al principio y al final de nuestra trayectoria y más allá– y aquello cambiante, abierto a la deriva de la temporalidad, que se deslinda en la otredad del “sí mismo”.

El concepto de identidad narrativa, aplicable tanto a individuos como a una comunidad –familia, grupo, nación– es uno de los ejes que articulan el campo de la narrativa como perspectiva teórica, desarrollada por Ricoeur, entre otros autores, y que permite por lo tanto aproximarse a *las narrativas* –literarias, históricas, memoriales, biográficas– para considerarlas no solamente en cuanto a su po-

tencialidad semiótica, se trate del lenguaje o de la imagen, sino y sobre todo, en su dimensión ética, en aquello que nos habla de la peripecia del vivir, de la rugosidad del mundo y de la experiencia, y también de la *relación con los otros*, que es donde verdaderamente se juega la ética.

Si en tanto perspectiva teórica la narrativa recoge el primigenio sentido ético presente ya en el relato popular desde sus más remotas expresiones,⁶ en tanto perspectiva analítica se aleja de toda ingenuidad respecto del lenguaje y la comunicación, la supuesta espontaneidad del decir, la adhesión inmediata a la voz del testigo o el prestigio de la palabra autorizada. Por el contrario, y más allá de la enunciación y de los mecanismos usuales de análisis discursivo –cuya consideración es casi obligada–, repara justamente en el componente *narrativo*; es decir, cómo se cuenta una historia, cómo se articula la temporalidad en el relato, cuál es el principio, cómo se entranan tiempos múltiples en la memoria, cómo se distribuyen los personajes y las voces, qué aspectos se enfatizan o se desdibujan, qué causalidades –o casualidades– sostienen el desarrollo de la trama, qué zonas quedan en silencio o en penumbra... Una tarea por demás reveladora, que torna significantes aspectos que pasarían, en una lectura poco atenta, totalmente inadvertidos.

Así, y sin desmedro de todo lo que constituye un acervo documental –en la dispersión foucaultiana de los archivos– el recurso a la narrativa en términos de investigación académica, como lo muestran los usos en la antropología, la sociología, la crítica literaria, la historia, la pedagogía crítica o los estudios culturales, va más allá de la mera colección de anécdotas –como algunos positivistas a ultranza suelen sentenciar– para instituirse en “vías regias” para el conocimiento y la interpretación de los complejos procesos de subjetivación de nuestro tiempo.

6 Nos referimos a las peripecias del héroe o la heroína que, superando los infortunios y la eterna disputa entre el bien y el mal, logran vencer a este último y alcanzar así madurez, prestigio, felicidad, restauración del orden o la justicia. Motivos que la narrativa moderna reencuentra, transformados, en torno del “sentido de la vida” o la “vida buena” de una época.

Trauma y memoria

Si de algún modo las narrativas del yo construyen los efímeros sujetos que somos en la alternancia entre centros y márgenes –y sus derivas– esto se hace aún más perceptible en relación con la memoria, en tanto proceso de elaboración de experiencias pasadas y, muy especialmente, cuando se trata de experiencias traumáticas. Allí, en la dificultad de traer al lenguaje vivencias dolorosas que están quizá semicultas en la rutina de los días, en el desafío que supone *volver a decir*, donde el lenguaje con su capacidad performativa hace *volver a vivir*, se juega no sólo la puesta en forma de la historia personal sino también su dimensión terapéutica –la necesidad del decir, la narración como trabajo de duelo– y fundamentalmente ética, por cuanto restaura el circuito de la interlocución –en presencia o en esa “ausencia” que supone la escritura– y permite asumir el *escuchar* con toda su carga significativa en términos de responsabilidad por el otro. Pero también permite comenzar a andar el camino de lo individual a lo colectivo, la memoria como paso obligado hacia la Historia.

Ese largo camino del decir –hemos aludido más arriba a una *temporalidad de la memoria*– ha ocurrido en las pasadas décadas en Argentina, donde las narrativas testimoniales y autobiográficas fueron, y continúan siendo, esenciales a la elaboración de la experiencia de la última dictadura militar (1976-1983). En una primera etapa, la más cercana a los hechos –luego del retorno a la democracia (1983)– fueron netamente testimoniales, ligadas al horror en las voces de sus víctimas, sobrevivientes, familiares, testigos y hasta represores, convocadas por una Comisión de notables,⁷ que luego se transfor-

7 La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) reunió los testimonios de torturas, violaciones, detención en campos clandestinos, fusilamientos, desaparición de personas, apropiación de niños nacidos en cautiverio –cuyos padres fueron asesinados–, saqueos de viviendas y falsificación de títulos de propiedad, todo un espectro delictivo del terrorismo de Estado comprendido dentro de los crímenes de lesa humanidad. Esos testimonios dieron lugar a un libro, *Nunca más*, y muchos de ellos fueron refrendados luego por los mismos testigos en el histórico juicio a las exjuntas militares que por primera vez en América Latina juzgó y sentenció a prisión perpetua a los principales responsables (1985). Después de este juicio, que

maron en pruebas para un tribunal; en un segundo momento, a la memoria de las víctimas se sumó la de la militancia de la década de los setenta, que recuperaba la dimensión de lo político, su apuesta a un cambio radical, su renuncia a una vida “normal” en aras de un convencimiento ideológico y de ciertos ideales de comunidad, ya sea en la actividad de los movimientos de base como en la de los grupos guerrilleros que operaban en la clandestinidad.⁸ Fueron así surgiendo otras memorias donde ambas figuras, el militante y la víctima, a menudo sin una distinción clara –o tomados en su devenir, entre ascenso y “caída”–, aparecían en historias entramadas con hechos y personajes “reales” o apenas ficcionalizados, según diversos géneros y modalidades: entrevistas, biografías, autoficciones, novelas con pretensión autobiográfica, confesiones, relatos de ficción con marcas inequívocas de la experiencia. Más tarde aún apareció un cine con fuerte carga autobiográfica –abordado por varios hijos de desaparecidos–, filmes que van desde relatos testimoniales clásicos que pretenden recuperar esa “vida” escamoteada de los padres, buscarle un sentido, a otros, autorreferenciales pero elaborados con distancias “brechtianas”, cuestionadores de la forma-testimonio, inquisitivos, polémicos algunos, que discuten una memoria no aquietada por el mero recuerdo, que no se colma con las palabras de los contemporáneos –parientes, amigos, compañeros de militancia de los padres– y que muestra también, dolorosamente, lo irremediable de esa ausen-

algunos llamaron “el Nüremberg argentino”, hubo leyes de “Punto final” y “Obediencia debida” que impidieron el juzgamiento de otros represores y luego, entre 1989 y 1990, indultos que beneficiaron a cerca de 200 condenados. Luego se registraron fallos de inconstitucionalidad de esas leyes –favorecidos por la declaración de la Corte Internacional de La Haya que definía, con valor universal, los “crímenes de lesa humanidad” y su carácter imprescriptible (1998)–; en 2003, bajo el gobierno de Néstor Kirchner, se derogaron esas “Leyes de impunidad” y, finalmente, en 2005, la Corte Suprema decretó la anulación de los indultos permitiendo la (re) apertura de los juicios, que sigue teniendo lugar en juzgados ordinarios y que han decretado la prisión de cerca de 500 procesados, así como algunas absoluciones.

- 8 Los brazos armados de los movimientos de izquierda (Ejército Revolucionario del Pueblo [ERP], y Montoneros, fundamentalmente) ya habían pasado a la clandestinidad y la actividad guerrillera estaba prácticamente desarticulada cuando sobrevino el golpe de Estado y su feroz represión, que alcanzó en buena parte a esos militantes de base (“perejiles”), a una amplia gama de periodistas e intelectuales, e incluso a personas allegadas y no involucradas de manera directa en la militancia.

cia que hizo de la infancia un tiempo largo, desolado, en lejanía de la normalidad.⁹

El recurso de la ficción se presentaba así incapaz de alejarse demasiado de lo testimonial, incluso en obras sin pretensión “autobiográfica”. Como si hablar de ese pasado aún presente no fuera posible, sino recuperando –aun idealmente– las voces protagónicas en su inmediatez, en ese “grado cero” en el cual, como afirmaba Derrida (1996), “no hay testigo para el testigo”. Voces que quizá franquearían la distancia de la experiencia y se resistirían a su pérdida, poniendo en escena esa figura esquiva del *narrador* cuyo ocaso, junto con el de la narración a voz viva, inquietaba a Benjamin hace ya muchas décadas y cuya responsabilidad atribuía en gran medida a la novela (Benjamin, 2008).¹⁰

En un tercer momento, ya a más de treinta años, estas memorias diversas conviven con autocríticas, con debates encarnizados sobre la violencia política de la década de los setenta y el papel de la guerrilla en ella, con una profusa investigación académica que ha producido una importante bibliografía, con la creación de archivos de la memoria en distintas ciudades del país: archivos orales, documentales y visuales que atesoran todo tipo de materiales, incluidos los archivos biográficos construidos por las Abuelas de la Plaza de Mayo con datos y objetos a su alcance, para entregar a los nietos “recuperados” como una primera aproximación a la historia de sus padres.¹¹

9 Entre los filmes que podríamos llamar “documental subjetivo” se encuentra *Papá Iván*, de María Inés Roqué (2000), de formato testimonial; *Los rubios*, de Albertina Carri (2002), una especie de “antidocumental” reactivo a las normas del género y, entre los inquisitivos y cuestionadores, *M*, de Nicolás Prividera (2003).

10 En su célebre artículo “El narrador”, Benjamin registra el tremendo mutismo de los soldados que regresaban del frente después de la Primera Guerra, con los sentidos y la percepción totalmente alterados, y plantea su tesis de la “pérdida de la experiencia” ligada al repliegue de la narración a voz viva y, por ende, del circuito de la escucha, con el avance de la novela y de los géneros de la información.

11 La apropiación de hijos de desaparecidos, nacidos en cautiverio o secuestrados durante los allanamientos de viviendas, entregados a los propios represores o sus familias y, en menor medida, a otros “adoptadores”, es un delito de lesa humanidad que no tiene precedente. En este sentido, las Abuelas de la Plaza de Mayo han llevado a cabo una tarea cíclopea, casi detectivesca, en la búsqueda de esos nietos a quienes se ha negado el derecho a la identidad. De un cálculo aproximado de 500 nietos en esa situación, se han recuperado hasta ahora 120,

Ha llegado también el momento de las políticas públicas de la memoria, de instaurar sitios memoriales y monumentos, de abrir a la visita los espacios sórdidos del horror, los antiguos centros clandestinos de detención, que fueron campos de concentración y también de exterminio en el corazón de las ciudades, donde apenas un delgado muro separaba, muchas veces, esos lugares de tortura, vejación y sufrimiento de la algarabía de la calle, de la vida cotidiana, del tránsito normal hacia el trabajo o el ocio, con el propósito de ofrecer una visión ejemplar tanto para quienes vivieron la época como para quienes vinieron después, postulando así una tensión narrativa hacia la posteridad. Políticas de la memoria que conviven, en curiosa sintonía, con la (re)apertura de los juicios luego de la derogación de las leyes de impunidad, juicios orales y públicos que movilizan a un gran número de asistentes y manifestaciones callejeras, coberturas mediáticas, sobre todo televisivas, opiniones, debates, “contramemorias”; en definitiva, un presente continuo de la actualidad que hace dudosa la denominación de “historia reciente”.

Hablar pues de “narrativas de la memoria” o de “lugares de memoria” está lejos de la univocidad o de remitir simplemente a un conglomerado de voces o a ciertas materialidades que están allí, instituidas para quien quiera ver o escuchar, dóciles a la percepción o a la emoción, marcadas simplemente por la obligación ética de la memoria que es, a esta altura de la civilización, casi un “deber” universal aunque acatado de manera desigual. Por el contrario, la pugna por el sentido de los hechos, por el sentido de la historia es aquí casi cotidiana y hay divergencias incluso en el campo popular, en quienes están del lado de las víctimas y de los derechos humanos tan seriamente vulnerados. Amén de las “contramemorias” que, como la

usando para la identificación las más modernas tecnologías de análisis de ADN. Algunos jóvenes, alertados por esa búsqueda y con sospecha de no ser verdaderamente hijos de sus familias de crianza, se han acercado por propia iniciativa a las Abuelas, otros fueron intensamente buscados y encontrados a partir de pistas ciertas; hay también casos que se han negado a la identificación, aunque últimamente primó el criterio judicial de lograr, pese a esa negativa, la confrontación genética. Hay, por otro lado, diversas reacciones al descubrimiento de una identidad-otra, aunque en la mayoría de los casos los “nietos” asumen como propia la defensa de los derechos humanos, en los múltiples registros en que esta tarea pueda darse. (Para la actual edición en español, se han actualizado los datos sobre los nietos recuperados.)

célebre “disputa de los historiadores” en Alemania, intentan negar la existencia y gravedad de los hechos o justificarlos bajo arteras equiparaciones entre la violencia de la lucha armada y el terrorismo de Estado¹² o bien abogan por el aquietamiento del pasado en una hipotética “reconciliación”.

Si el conflicto es inherente a la afirmación de una memoria colectiva, estos acontecimientos ponen también en evidencia los dilemas de la memoria o bien *la memoria como dilema*. No solamente por sus “contenidos”, por lo que ella trae al presente de la enunciación, a la vivencia herida en cuerpo y alma de quienes recuerdan el sujeto en el límite, diríamos con Derrida, sino también por las modalidades de esa evocación, las formas éticas, estéticas y políticas que asume, las diferencias irreductibles de los puntos de vista.

Porque, ¿qué es lo que la memoria trae al presente? ¿Qué es lo que intenta sustraer al olvido? Los hechos del pasado, podría decirse, sorteando la aporía aristotélica del “hacer presente lo que está ausente”, con su carga de violencia, sufrimiento y miedo, de modo tal que resulten irrepetibles: he aquí su función ejemplar. Pero no se trata simplemente de escamotearle retazos al olvido, de atizar el recuerdo, nunca espontáneo, como una llama votiva en un altar patrio, sino de articular trabajosamente el afecto, la imaginación y la reflexión.

No es sencillo responder al “qué” de la memoria. Se juega en ello, volviendo a Aristóteles, una dimensión objetual –“algo” que se recuerda–, una dimensión física, cortical, una huella en el cerebro y, quizá lo más importante, una huella afectiva que, como la marca del sello en la cera, queda como su impronta originaria. Así, al recordar se recuerda una imagen, con toda la problematicidad de lo icónico: el dilema de la representación, su relación intrínseca con la imaginación y, por ende, su debilidad veridictiva y la afección que conlleva esa imagen. ¿Qué es entonces lo que “trae” con más fuerza

12 Una de esas equiparaciones es la “teoría de los dos demonios” que, restando al Estado su rol principal de controlar la violencia con el derecho y la justicia, explica –y, en los peores casos, hasta justifica– los crímenes de este último por la supuesta similitud de ambas violencias en cuanto a su desdén por la muerte del otro, del “enemigo”, o llama “excesos” a una maquinaria perfectamente organizada para producir las peores vejaciones y tormentos a personas indefensas, incluidos ancianos y niños.

al presente el recuerdo, la imagen o la afección? ¿Los “hechos” o su impronta en la experiencia individual o colectiva, pasada o actual? ¿Cómo llega esa imagen al recuerdo, de modo espontáneo o por el esfuerzo de la anamnesis, la *rememoración*? Y ¿qué es lo que queda fuera, lo que se niega, se oculta o se olvida?

La memoria como huella en la cera –es decir, como impresión en el alma– y como trabajo de la rememoración, que supone la aceptación de la pérdida como irreparable –brecha insondable de lo trágico– y al mismo tiempo su elaboración en un registro activo y un compromiso de restitución ética, es el espíritu que alienta y ha alentado la larga trayectoria de los organismos de derechos humanos en Argentina, y muy especialmente sus agrupaciones emblemáticas, las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo. Una voluntad que también puede apreciarse en muchas de las narrativas a las que hemos aludido, con sus diferentes tonos y estilos.

Así, las historias singulares, las experiencias vividas en carne propia o como padecimiento por la pérdida de los allegados, se narran lo más a menudo en la común aspiración de construir los lazos sutiles que pueden articular lo personal y lo colectivo. Aquí vale la pena recordar otra aporía, que ya había vislumbrado Maurice Halbwachs (1992) cuando formuló tempranamente, antes del horror del holocausto del cual fue víctima, su concepto de “memoria colectiva”: si bien es posible pensar en lo colectivo cuando se trata de acontecimientos vividos y padecidos por una comunidad, *sólo los individuos, las personas, recuerdan*. Y, en este recuerdo, si bien operan las determinaciones sociales –las modulaciones de la memoria y el olvido funcionan también como mecanismos identificatorios en una sociedad– éstas se recortan sobre el trasfondo de una biografía, de los matices que hacen a cada singularidad. Hay entonces, además del carácter épico de ciertos acontecimientos, memorias personales, íntimas, cotidianas, que necesitan y merecen atención.

En tanto esas memorias son, por definición, inagotables, su proliferación también puede producir un efecto contrario, una saturación que desdibuje los márgenes de lo asimilable. Algo de eso ha sucedido con esta historia que todavía no es “una”: una exacerbación del testimonio y la autobiografía, un anclaje en el yo no meramente como

sostén de la ilusoria unidad del sujeto, sino también como prestigio de la palabra autorizada y justificación por la “propia” experiencia.

Esta tonalidad que, como señalamos, atraviesa los géneros, este énfasis testimonial y autorreferencial, que después de los primeros, lacerantes relatos, se fue extendiendo sin pausa, pero sobre todo la pretensión veridictiva y excluyente que se manifiesta en algunos de ellos –la memoria como único sostén para la escritura de la historia– dio lugar a una crítica que causó no poca polémica. Beatriz Sarlo (2005) advertía que si bien el testimonio de las víctimas debe ser considerado en su doble valor, como prueba de lo acontecido y como trabajo de duelo y necesidad de comunicación, se impone al mismo tiempo un resguardo ante la necesidad de hacer (ya) historia y, entonces, de recurrir también a otras fuentes –documentos, archivos, diarios, publicaciones–, de confrontar versiones e interpretaciones, de ensayar una perspectiva de análisis a cierta distancia del “yo” y de la peripecia personal, de la supuesta espontaneidad del decir y del carácter incuestionable de esos dichos. La autora retomaba aquí la fundada preocupación de Todorov por el “abuso” de la memoria, así como la enseñanza de uno de los últimos libros de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (2006), donde el filósofo plantea precisamente la importancia de la memoria *en el camino hacia* la historia, que deberá afinar a su vez sus propios instrumentos de análisis y confrontación.

Aun cuando, en líneas generales, concuerdo con esta tesis, podría pensarse, sin embargo, que en el surgimiento quizá excesivo de esos “yo” se juega precisamente la propia figura de la *desaparición*, ese silencio de los destinos, ese vacío de los cuerpos, esa penuria de los documentos –escamoteados, ocultos, destruidos–, esas identidades apropiadas, esa fractura irreparable en la idea misma de comunidad. Voces que dan cuenta de esas otras voces acalladas, cuyos rostros nos interpelan en miles y miles de fotografías que recorren desde hace décadas calles, plazas, muros –en la famosa ronda de las Madres de la Plaza, en actos, manifestaciones, reclamos, conmemoraciones, homenajes, lugares de memoria, que solicitan algo a nuestra mirada, más allá incluso de la rememoración: el tratar de responder a esa pregunta, por demás perturbadora: *¿cómo fue posible?*

Pero hay también, en la figura de la desaparición, en esa lógica implacable de “terminar con todos uno por uno”, lo que también supuso una singularidad: el ultraje al corazón del hogar, la irrupción violenta, el secuestro o asesinato de los padres frente a sus hijos y, en ocasiones, el rapto de los niños, el involucramiento liso y llano o la amenaza perpetua sobre la familia. Así, en ese incierto camino que comenzó con un enunciado imposible, la “aparición con vida”, se fue desplegando lo que podríamos llamar *una matriz genealógica de la memoria*, Madres, Abuelas, Familiares, Hijos, nombres de las distintas agrupaciones preocupadas por fines similares, donde también se juega la búsqueda y recuperación de los nietos ilícitamente apropiados. Una memoria marcada por la trama familiar pero afianzada institucionalmente, quizá un rasgo único entre los países de América Latina, afectados también por experiencias dictatoriales en el pasado y violencias militares en el presente.

En esa trama puede entenderse la fuerte identificación de jóvenes que irrumpen en la literatura, el cine y las artes visuales como “hijos” de desaparecidos o “nietos recuperados”, una nominación que de algún modo marca en su obra la herencia y, en general, el orgullo de esa herencia, aunque a veces atemperado por el dolor de la ausencia o cierta culpabilización de esos padres por no haberlos antepuesto al deber militante. La creación artística deviene así una de las formas del trabajo de duelo que permite distanciarse de la melancolía.

La voz testimonial

Esta impronta biográfica y testimonial de las narrativas, que da cuenta de experiencias vividas y alude a hechos y personajes comprobables, no debe hacer olvidar la ya clásica distinción entre autor y narrador, que la teoría literaria instauró definitivamente hace décadas y que comprende incluso a la autobiografía, por más que ésta juegue a la identificación entre ambos. Así, más allá del grado de veracidad de lo narrado, de los propósitos de autenticidad o la fidelidad de la memoria –registros esenciales en el plano ético–, se tratará

siempre de una construcción en la que el lenguaje o la imagen –o ambos– imprimen sus propias coordenadas, el orden del decir o del mostrar, sus procedimientos, su retórica, las convenciones del género discursivo elegido, las infracciones que todo género tolera o alienta, las voces que hablan inadvertidamente en la propia voz, las insistencias del inconsciente, el azaroso devenir de las ideas, la caprichosa asociación de los recuerdos. El yo narrativo no es necesariamente autobiográfico –aunque así se presente– y el autobiográfico no tiene patente de inequívoca unicidad por más que intente y crea contar siempre la “misma” historia: la *iterabilidad* derrideana pone en evidencia esa paradoja de ser el mismo y otro cada vez, en la deriva del lenguaje y los avatares de la temporalidad, de ese deslizamiento del sentido en los vaivenes del discurso y su más allá, lo ingobernable de su apropiación en la lectura o en la escucha, en esa atención modulada donde quizá hace sentido aquello no marcado, lo súbito, lo inesperado, lo rechazado, el silencio...

Encontrar un yo (que narra) es quizá lo que prima y no “el yo” que se desplegaría en plenitud en el umbral de la enunciación. Un yo que presta un rostro a lo que no lo tiene por sí mismo, como la figura retórica de la prosopopeya, que Paul de Man (1984) asocia a la autobiografía: una máscara que viene a ocupar el lugar de una ausencia, que dota de rostro y voz a lo que no es previamente un yo. Dicho de otro modo, un yo que no es sino su propia representación.

Estos resguardos teóricos –que no cuestionan la validez del testimonio como verdad del sujeto, prueba para la acusación, documento– quizá permitan ver, en esa multiplicación de narrativas y de tantos “yo” que narran, la falta como síntoma –*los que faltan*– y los rodeos reiterados a través de los cuales el trauma o la experiencia traumática trata de decir lo indecible, aquello que escapa a toda simbolización, el resto, *lo Real*, en términos lacanianos. Un “decir todo” exacerbado, porque “todo” no puede decirse.

En ese “decir todo” está el detalle aterrador de la tortura, la violación, el sufrimiento. Detalle que, lejos de lo morboso, se instituyó en necesidad de prueba ante un tribunal, atestación del delito para la intervención de la justicia, y también documento para el registro de la historia. En este punto se aproximan los testimonios de los

sobrevivientes de los campos, los de la Alemania nazi, los de Argentina. Llevados a decir, más allá de la necesidad imperiosa de reconfigurar una subjetividad arrasada, para dar cuenta de aquello que los tiene como únicos testigos –el propio cuerpo como prueba– de lo que rebasa toda imaginación y deja las preguntas sin respuesta: esa capacidad humana para la crueldad, el escarnio, la vejación, la infracción de todo límite. Es notable en los testimonios, sobre todo de las mujeres, esa recurrencia del detalle que va incluso más allá del umbral del pudor –de nuevo, el sujeto en el límite– y que está ligado tanto al “contrato de veridicción” del testimonio –dar pruebas de una verdad que puede ser *increíble*– como a la propia restauración ante la culpa por haber sobrevivido.

Este último aspecto, ligado a una suerte de sospecha social por esa supervivencia, sobre todo entre militantes, constituye un tema recurrente en los relatos. La figura del traidor, aquel que accedió a “colaborar” con el represor y por eso salvó su vida, está presente tanto en el testimonio como en la ficción, con sus diversas gradaciones –quienes fueron obligados a ciertas tareas dentro de los campos, quienes establecieron relaciones amorosas con el represor, quienes cambiaron lisa y llanamente de bando (Longoni, 2007)–.¹³ La condena moral se impone en ciertos casos a una evaluación más distanciada, sobre todo respecto de la experiencia de los límites: cuánto de la voluntad y la decisión puede jugarse en cautiverio, bajo amenaza de muerte continua, en condiciones de extrema incertidumbre. Esa “vida precaria”, para tomar la expresión de Judith Butler (2007), en la cual no solamente la tortura se repetía durante lapsos incontables y no sólo en condiciones infrahumanas, sino además sin ninguna previsión de los destinos, de quiénes iban a ser o no “trasladados” cada día, una de las metáforas de la muerte.

La experiencia extrema de los campos pudo así ser narrada por los sobrevivientes, algunos de los cuales tuvieron la opción de salir del país; otros, de una liberación gradual y vigilada. Más allá de los testimonios que dieron lugar al *Nunca más*, muchos de los cuales

13 La fluctuación de esa figura, según como se mire, no puede menos que evocar el célebre “Tema del traidor y del héroe” de Borges, donde ambos son, indisolublemente, la misma persona.

se repitieron durante las largas sesiones del juicio a las exjuntas militares, hubo otros trabajos de la memoria, entre los cuales destaca un libro emblemático de Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina* (1998), donde ella elige narrar la experiencia, ya en su exilio mexicano, en la forma de tesis doctoral, haciendo una crítica política que extiende a una *sociedad concentracionaria* –y no solamente a un aparato represivo– la condición de posibilidad del campo. Aquí el yo, aludido solamente con el número de su identificación en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) –el mayor centro de detención–¹⁴ se deslinda, en *débrayage*, a la tercera persona, estableciendo así una doble distancia, la de la autorreferencia y la autoconmiseración.

Otra estrategia discursiva es la elegida por cinco mujeres –*Actis et al.* (2006)–, también sobrevivientes de la ESMA que, veinte años después, deciden encontrarse periódicamente y comenzar un relato grupal en torno a una grabadora, rescatando las experiencias comunes y los avatares personales, que luego fueron editadas conservando el formato de la conversación y publicadas en libro. Nos referimos antes a las diversas temporalidades de la memoria, esos tiempos que tienen que transcurrir antes de poder hablar, esa distancia de la

14 La ESMA era, paradójicamente, la mayor escuela de formación naval, un predio de 17 hectáreas en un barrio acomodado de Buenos Aires, donde cientos de jóvenes se formaban y oficiales del interior podían alojarse en sus viajes a la capital, actividades que continuaron desarrollándose normalmente durante todo el período. El centro de detención se alojó en el Casino de Oficiales (subsuelo y varios pisos) donde subsistieron, en ominosa simultaneidad, las actividades habituales de reunión y entretenimiento con las más terribles sesiones de tortura y el aprisionamiento de cantidad de detenidos, encapuchados, en condiciones inhumanas. Allí funcionó una maternidad clandestina, donde los bebés eran entregados según un lista de “aspirantes”; de allí salían los camiones con quienes eran embarcados bajo efectos de drogas en los “vuelos de la muerte” y arrojados al río en aguas profundas; también funcionaba un “centro de documentación” donde se acumulaban libros, periódicos y otros materiales sustraídos en los allanamientos –junto con todo tipo de “botín de guerra” – que hipotéticamente servirían para alimentar, estratégica e ideológicamente, las pretensiones políticas del entonces jefe de la Armada, a cuyas tareas de “apoyo” fueron destinados algunos prisioneros que luego recuperaron la libertad. En 2005 la totalidad del predio fue desocupado, transformado en el Museo de la Memoria. El anterior centro de detención puede visitarse con guía y en otros edificios funcionan el Archivo Nacional de la Memoria, el Centro Cultural Haroldo Conti; dos han sido asignados a las Madres de la Plaza de Mayo y otro a un Museo de Malvinas. La idea es hacer de ese lugar de muerte un espacio cultural y de memoria abierto al público y a todo tipo de iniciativas (música, cine, teatro, etcétera).

vida en (cierta) normalidad que hace trasmisible la experiencia de la absoluta anormalidad. Los veinte años permiten un relato aligerado por el habla coloquial, incluso en los momentos más densos, produciendo el efecto de una elaboración memorial donde la marca imborrable del pasado no parece impedir cierto optimismo del presente. El detalle vuelve aquí a tener primacía e induce a una pregunta sobre lo femenino, sobre el modo de ver y de narrar, en definitiva, de construir experiencia. Sin embargo, hay algo contrastante en el tono y el estilo, un ritmo divergente entre el registro de la minucia de la cotidianidad y sus anécdotas, y lo ominoso del ámbito que las contiene, una tensión entre *ese infierno* evocado –el título del libro– y el devenir sin escollos de la conversación, ya editada, la falta de vacilación, de pausas, de silencios, de apagamientos de la voz... de nuevo el decir “todo” surge como síntoma en un flujo continuo de la palabra que parece no querer dejar ningún resto.

Un tercer ejemplo de narrativa femenina, esta vez bajo la forma de novela que ambiguamente se presenta como “autobiográfica”, es *El fin de la historia* de Liliana Heker (1996), cuyo personaje principal y emblemático es una militante –supuestamente una íntima amiga de la narradora– que es detenida en la ESMA y sometida a torturas. Si bien se cree desaparecida, “aparece” en libertad, involucrada en una relación amorosa con su represor y encargada de tareas de “apoyo” a las aspiraciones políticas de un alto jefe militar. Un caso típico de los varios registrados, no sólo en Argentina, que une en su figura un doble estigma: el de la relación amorosa con el verdugo y el de la traición. Ante el impacto emocional de este descubrimiento, la amiga –identificada en el “yo” de la voz narrativa– asume inequívocamente una postura de fuerte condena moral, que también expresa posturas típicas dentro de la sociedad ante casos semejantes. En Chile apareció hace unos años un libro muy polémico, *El infierno*, donde, a la manera de una confesión, Luz Arce, una militante detenida en las mismas condiciones, narra la “verdad” de su historia, que la llevó no sólo a un involucramiento amoroso, sino a convertirse en integrante de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA), la policía secreta de Pinochet (Arce, 1993). El problema –lo que le costó acerbias críticas– es que ese caso, bien conocido, se presenta en la novela con todos sus

detalles “reales” pero bajo otros nombres, y la autora, al preguntarle sobre lo real o ficticio de ese yo narrativo –es decir, si debía leerse o no en clave autobiográfica– responde de modo contradictorio en diversas ocasiones, con lo cual no queda claro el “pacto de lectura” y sus consecuencias.

Hemos elegido estos tres ejemplos –de un corpus cuya extensión es ya imposible de abarcar– en primer lugar, como aproximaciones a una narrativa peculiar de mujeres atravesada por la experiencia de género, en tanto el género ha desempeñado en esta tragedia colectiva un papel esencial, en la militancia, en la experiencia del campo, en el drama de la maternidad y también en la afirmación política de los movimientos de derechos humanos y en el sostén de la memoria: Madres, Abuelas, Hijas. En otro lugar planteé la pregunta sobre si existe una “escritura femenina” a partir de ciertas coordenadas del feminismo posestructuralista y si esa peculiaridad es sostenible desde lo formal y no meramente desde lo temático (Arfuch, 2008). Asumiendo que una tal especificidad sólo puede entenderse como producto de una sensibilidad culturalmente construida y no como una “esencia”, hay en efecto una diferencia en los modos de narrar experiencias traumáticas en relación con relatos masculinos, tanto en la estrategia del detalle como del punto de vista y de las políticas de la enunciación: qué se narra, dónde se detiene la palabra, cómo se asume la propia voz. Pero hay también en los casos presentados, y a partir de rasgos en común, diferencias éticas y estéticas en cuanto a la construcción del yo narrativo, la distancia de ese yo, el género discursivo elegido y, por ende, el circuito de comunicación propuesto.

En el caso de Pilar Calveiro parece demostrarse la afirmación de Maurice Blanchot (citado en Deleuze, 2003) de que “él (ella) sufre” es más creíble y éticamente aceptable que el “yo sufro”. El deslinde del yo hacia la tercera persona –que quedó emblemáticamente marcado en *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975)¹⁵– coloca la experiencia íntima en su dimensión testimonial, distanciándola

15 Esa especie de “antiautobiografía” estaba alimentada sólo por algunas referencias comprobables, unas fotografías y una selección de textos que desdecían el canon (auto)biográfico. Barthes proponía leerla como propia de un personaje de novela, poniendo así en evidencia el carácter ficcional de toda asunción del “yo”.

así de la tonalidad afectiva para dar lugar a la reflexión teórica y política, intrínsecamente ligada. El plano de detalle se torna así casi detectivesco, como intensificando el “efecto de real” barthesiano: los tránsitos cotidianos, el reconocimiento del espacio con ojos perpetuamente vendados, lo táctil, lo sonoro, las voces, los objetos, las rutinas, en definitiva, el “sistema periódico” del campo, para tomar una expresión de Primo Levi (1987), sin por ello desdibujar ese “plano interior” de la vivencia que da aliento a la voz narrativa.

En neto contrapunto, el encuentro de las cinco mujeres se apoya sin reparos en la asunción del yo más clásicamente autobiográfico para dar cuenta, paso a paso, de la misma experiencia. La obsesión del detalle aparece nuevamente, y de manera sintomática, como insistencia del dato y de la prueba testifical, pero también de la “prueba” que, como personajes de una épica, han atravesado y superado. Es interesante recordar el concepto de “prueba cualificante”, que Greimas (1983) elabora a partir de las clásicas funciones del relato propuestas por Propp (1977) para el estudio del cuento popular: la prueba, con sus “coadyuvantes y oponentes”, como un paso obligado en el tránsito del héroe (la heroína) a la madurez, la sabiduría, la justicia. Aquí, sin embargo, la acumulación abrumadora de pruebas, el devenir sin pausa del diálogo, las réplicas alternadas de las participantes –el orden de los “turnos” en la conversación, tema caro a los “conversacionalistas” americanos (Grice, 1975)– al tiempo que operan un efecto de distanciamiento, cual una puesta en escena, rozan también el umbral de lo *excesivo*. La retención y el desbordamiento aparecen así como dos modos contrapuestos de narrar –y de leer– la experiencia traumática.

El tercer ejemplo se sitúa de entrada en otro género, la ficción, aunque con un yo narrativo que se incluye como personaje en la trama, jugando así al efecto autobiográfico. La cuestión aquí es el punto de vista, donde el personaje de la narradora no “ve” a la manera del narrador omnisciente lo que ocurre dentro del campo, pero *se imagina* y “acompaña” a la protagonista hasta la sala de torturas, le atribuye palabras, reacciones, sufrimientos, *se inmiscuye* en los espacios más sórdidos para luego, en la autoglorificación de su propio sentimiento de pesar por el trágico destino de su amiga –la piensa ya

muerta, desaparecida—, asumir la postura contraria cuando aquélla “aparece”: la condena moral sin concesiones ante ese impensado “fin de la historia” —pasión amorosa, liberación, colaboración— que juega por cierto con el célebre *motto* de los noventa que anunciaba el fin de las ideologías.

Cada género discursivo conlleva, según Bajtín, junto con ciertas regularidades temáticas, compositivas y estilísticas de sus enunciados, un sistema de valoración del mundo, ligado a la historia y a la tradición. Así, el reconocimiento de los géneros, su *distinción* —drama, comedia, testimonio, tragedia— está en estrecha relación con lo que también denominó “el acto ético”; es decir, cómo incide esa valoración del mundo en el plano de la lectura, la apropiación y, por ende, la comprensión.

Estos conceptos son de toda pertinencia para los ejemplos que estamos presentando. En el primer caso, el de Calveiro, el acto ético tiene que ver con el distanciamiento y la retención, con ese gesto “antiheroico” de privilegiar la experiencia como un medio de esclarecimiento de los hechos y de comprensión política y no como un fin en sí mismo, como la justificación plena del relato. De allí que este testimonio, en particular, se haya transformado en referencia obligada para toda aproximación analítica a los acontecimientos de esa infausta década y su inscripción en la memoria colectiva.

En el segundo caso, por el contrario, prima el énfasis subjetivo en la experiencia individual, aunque las voces se “multipliquen” en el relato grupal, y si bien la historia se cuenta “por boca de sus protagonistas” —según el célebre adagio de la prensa— los procedimientos de puesta en escena atenúan el efecto de proximidad y la acumulación aterradora de detalles opera una puesta en equivalencia de esas historias, quitándoles el rasgo de lo singular. Un efecto quizá paradójico, en tanto tampoco llega a constituirse en un espacio de enunciación colectivo.

En el caso de la novela, fue justamente su ambigüedad —una voz narrativa pseudoautobiográfica que entrama una historia de personajes verdaderamente existentes con “nombres falsos”— lo que cuestionó el sistema de valoración del género, dando lugar a críticas muy severas en cuanto a la falencia del “acto ético” —erigir un juicio mo-

ral sobre acciones de personas “reales” escudándose en un personaje “ficticio”– y a la “libertad” de la literatura de construir historias y hacer hablar a personajes en un umbral indeciso entre historia y ficción.

El yo testimonial plantea siempre un problema, ya que está ligado, por un lado, a un contrato de veridicción que lo lleva a dar cuenta de algo de lo cual es quizá el único testigo; por el otro, está también sujeto a la imprecisión de la memoria, a los escarceos de la imaginación, a la parcialidad irreductible del punto de vista. Nuestros ejemplos –y sobre todo el último– nos plantean, además, otro problema: si no debería pensarse, en el caso justamente de la elaboración discursiva de la experiencia traumática, en una “ética de los géneros”, que llevaría a respetar ciertos contornos discernibles entre ellos, sin que eso suponga ajustarse a reglas estrictas ni pretender una “pureza étnica” donde hay por definición heterogeneidad, hibridación, préstamos, contaminaciones, sino más bien permitir el reconocimiento de la valoración ética que cada género históricamente trae consigo, con los cambios según las épocas, y sobre todo atender ese límite, sutil y conflictivo, de la intimidad y el pudor.

El silencio, los nombres

Si lo biográfico, lo privado y lo íntimo constituyen umbrales hipotéticos hacia la profundidad del yo, una gradación donde lo biográfico puede ser público sin marca de privacidad –el relato de las etapas obligadas de la vida, el currículum, la crónica histórica, el panegírico, la necrológica– y lo privado puede hacerse público sin marca de intimidad, lo íntimo también puede prescindir, en ocasiones, de los pasos atemperados de esa gradación, irrumpir en lo público con una violencia de palabra que supera quizá la de la imagen –aunque en verdad la palabra también es imagen–. Esa violencia es justamente la del testimonio en el desnudamiento traumático de la intimidad sometida a tormento, en el detalle ominoso del agravio a los cuerpos, esa “nuda vida” que se nos presenta sin contornos biográficos, sin siquiera el cobijo de la privacidad.

Esos relatos, con su horror fantasmático, su correlato de pesadilla, han venido poblando los tramos sucesivos de la memoria, tanto en la voz testimonial como jurídica y, más tarde, en la ficción, donde es quizá la literatura la que ha trabajado con mayor fortuna la forma del decir, la palabra como modo de recobrar ese cobijo, de abrigar la desnudez, de reencontrar la dimensión poética de la existencia.

Ante tanta palabra está también el silencio. El silencio de los lugares de memoria, en su estricto vacío. El de los antiguos centros de detención, como la ESMA, con su sórdido recorrido de escaleras, descansos, habitaciones, rincones en sombras, donde la visita misma es casi un gesto sacrílego. Pero también el de los memoriales, contruidos justamente para “hacer recordar”.

Entre ellos destaca lo que podríamos llamar de manera no oficial “el muro de los nombres” y oficialmente el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, situado en un gran predio junto al Río de la Plata, en la ciudad de Buenos Aires. La simbología es clara, casi evidente: un trazado sinuoso de muros entrecortados, discontinuos, abiertos siempre a la visión del río –un río sobrevolado por los “aviones de la muerte” que arrojaban cuerpos con vida adormilados por una inyección– muros con miles de nombres grabados en la piedra, nombres de los desaparecidos y los muertos, apenas con las fechas del secuestro o la caída y su edad –una desoladora estadística de primera juventud– y el agregado, no menos estremecedor, de la condición de “embarazada” en innúmeros casos.

No hay fotografías, aunque ellas pueblan desde hace más de treinta años múltiples espacios –plazas, calles, paredes, pancartas, manifestaciones, los célebres pañuelos de las Madres. El silencio permite a cada uno su propia introspección, el recuerdo, el homenaje. Los nombres se resisten al epitafio. Algunos visitantes ponen flores sobre ellos o se sacan fotos con su fondo. El muro, pese a su disimetría, termina llevando finalmente al amplio horizonte del río. Una pasarela se interna brevemente en el agua, lo suficiente para dar la impresión de profunda lejanía.

Proyectado en sintonía con el concepto de “contramonumento”, cuya función es más la de señalar el vacío y la falta que una hipotética restauración y completitud, la de estimular la inquietud de

la memoria y no su apaciguamiento, el muro de los nombres, en el límite de la ciudad, puede pensarse como la contracara de la voz y también como una narrativa virtual que sólo se despliega ante la presencia de un otro, estableciendo una interlocución particular, una interlocución callada que es primariamente *escucha* –de nuevo el tímpano–, atracción de esos nombres que encierran tantas vidas truncadas, tanto *ser en el límite* y cuya singularidad se resiste, sin consuelo, a la desaparición.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sujetos, voces, memorias, narrativas: he aquí una síntesis posible de nuestro breve recorrido. Sujetos en los márgenes de una historia de acontecimientos, voces de distinto tenor, memorias de un pasado traumático, “pequeños relatos” donde intentamos *escuchar*, en algunos acentos singulares, en el despliegue de la temporalidad, en el surgimiento de huellas perdurables, en la ardua travesía del vivir y hasta en el silencio de los nombres, el rumor –la intensidad– de lo que podríamos llamar, no sin cierta reticencia, la experiencia colectiva.

Es que la articulación entre lo individual y lo colectivo es siempre fluctuante, próxima a la figura del intervalo que caracteriza el concepto de “identidad narrativa”: un vaivén que no se fija definitivamente en uno u otro polo, sino los involucra a ambos.

En ese escuchar intentamos ir más allá de la anécdota para aprehender la dimensión ética de la narración, la palabra intrínsecamente ligada a la configuración de la experiencia, la idea de comunidad que sostiene el más simple intercambio de las voces y de su huella en la escritura. Una palabra, en este caso, cuya insistencia se opone al vacío, a la ausencia, al olvido. La palabra –la narración– como un acto de resistencia. Así podrían pensarse quizá las narrativas de los múltiples sujetos en los márgenes que pueblan el conflictivo horizonte de nuestra actualidad.

REFERENCIAS

- Actis, Munú, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2006), *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, Buenos Aires, Altamira.
- Arce, Luz (1993), *El infierno*, Santiago de Chile, Planeta.
- Arendt, Hanna (1974), *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral.
- Arfuch, Leonor (2013), *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, Leonor (2010), *La entrevista, una invención dialógica*, 2a. edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Paidós.
- Arfuch, Leonor (2008), *Crítica cultural entre política y poética*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, Leonor (2002), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, Leonor (1995), *La entrevista, una invención dialógica*, Barcelona, Paidós.
- Bajtín, Mijaíl (1982), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI Editores.
- Barthes, Roland (1984), “L’Effet du réel”, en *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, París, Du Seuil, pp. 179-187.
- Barthes, Roland (1977), *Diario de duelo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Barthes, Roland (1975), *Roland Barthes par Roland Barthes*, París, Du Seuil.
- Benjamin, Walter (2008), *El narrador*, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún, Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Berlant, Lauren (1998), “Intimacy: A special issue”, *Critical Inquiry*, vol. 21, núm. 2, invierno, University of Chicago Press.
- Butler, Judith (2007), *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós.
- Calveiro, Pilar (1998), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue.
- Cortázar, Julio (2009), *Papeles inesperados*, México, Alfaguara.
- De Alba, Alicia (2007), *Currículum-sociedad. El peso de la incertidumbre, la fuerza de la imaginación*, México, IISUE-UNAM.
- Deleuze, Gilles (2003), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París, Minuit.

- De Man, Paul (1984), "Autobiography as de-facement", en *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1996), "Hablar por el otro" *Diario de Poesía* núm. 39, primavera, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (1987), "Tímpano", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Didi-Huberman, Georges (2008), "La emoción no dice 'yo'. Diez fragmentos sobre la libertad estética", en Georges Didi-Huberman, Griselda Pollock, Jacques Rancière, Nicole Schweizer y Adriana Valdés, Alfredo Jaar, *La política de las imágenes*, Santiago de Chile, Metales Pesados, pp. 39-67.
- Giddens, Anthony (1995), *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra.
- Greimas, Algirdas J. (1983), *Du sens II*, París, Du Seuil.
- Grice, H. Paul (1975), "Logic and conversation", *Syntax and Semantics*, vol. III, *Speech Acts*, Peter Cole y Jerry L. Morgan (eds.), Academic Press.
- Halbwachs, Maurice (1992), *On Collective Memory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Heker, Liliana (1996), *El fin de la historia*, Buenos Aires, Suma de Letras.
- Leiris, Michel (1987), "Tímpano", en Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Levi, Primo (1987), *Si c'est un homme*, París, Julliard.
- Longoni, Ana (2007), *Traiciones*, Buenos Aires, Norma.
- Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Papalini, Vanina (2015), *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Propp, Vladimir (1977), *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Ricoeur, Paul (2006), *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Ricoeur, Paul (1984), *Temps et récit*, tomos I, II y III, París, Du Seuil.
- Rousseau, Jean Jacques (2007), *Las confesiones*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sarlo, Beatriz (2005), *Tiempo pasado*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Sarlo, Beatriz (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Todorov, Tzvetan (2003), *Deberes y delicias. Una vida entre fronteras*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan (2000), *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.
- Vattimo, Gianni (2008), *No ser dios. Autobiografía a cuatro manos*, Buenos Aires, Paidós.
- White, Hayden (1992), *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (1977), *Investigaciones filosóficas*, México, Alianza Editorial/IIF-UNAM.
- Yerushalmi, Yosef, Nicole Loraux, Hans Mommsen, Jean-Claude Milner y Gianni Vattimo (1989), *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión.

2. Sociologización de las culturas juveniles globales: genealogía de un discurso de sujetos en proceso

Tina (A.C.) Besley

GENEALOGÍA DE UN DISCURSO DE SUJETOS EN PROCESO

La “juventud” de las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta, motivada por una ética de rebelión (“increíble”) contra la uniformidad de la sociedad adulta, por la protesta contra la guerra de Vietnam y el desarrollo de mercados juveniles de música, ropa y estilo, experimentó con nuevos valores y “estilos de vida” (por ejemplo, la comuna, los *hippies*, el “amor libre” en relaciones múltiples y del mismo sexo), volviendo a formas de conducta a menudo malentendidas por los adultos y las autoridades. Esta tendencia se describió con términos tales como “brecha generacional” y se teorizó como “pánico moral”, con base en percepciones de un incremento en la delincuencia juvenil y la decadencia moral. Con frecuencia se describía a los jóvenes como “alienados”, “no comprometidos”, “indisciplinados”, “en búsqueda del placer” y no dispuestos a participar en la ética del trabajo característica del protestantismo de los blancos angloamericanos.

Las sociedades occidentales han recurrido históricamente a los valores y la comprensión del mundo de los adultos, en vez de revisar cualquiera de los códigos formulados por los propios jóvenes para construir significados de “adolescencia” o “juventud”. Se ha definido a la gente joven contrastándola con las ideas filosóficas humanistas tradicionales del individuo adulto “normal”, que considera al sujeto o agente como un ser autónomo, racional, fijo, estable, independiente, plenamente transparente para sí mismo, responsable de sus acciones y que ejerce “elecciones” conscientes. Esta concepción de la Ilustración, derivada de la filosofía cartesiana y kantiana, es un punto de vista sobrecargado de valores y, por lo tanto, discutible de

lo que son o deberían ser los adultos y de cómo deberían llegar a ser los adolescentes o la juventud.

Contrariamente a la creencia popular, esta opinión no es una “verdad” universal, sino un ideal que se originó en la sociedad clásica griega con la institucionalización de la filosofía. En fecha más reciente, las democracias capitalistas occidentales han vuelto a poner de relieve diferentes versiones: el sujeto ético kantiano y el *homo economicus* de la economía política liberal. Tales concepciones del ciudadano adulto, como producto de una cultura en particular, se han convertido en los ideales de la política y la educación, conforme a los cuales se juzga a los jóvenes en proceso de maduración.

Se ha criticado enérgicamente al individuo de la Ilustración por su individualismo, por el dualismo entre mente y cuerpo que privilegia a la mente o el intelecto, especialmente en la educación, y la racionalidad y autonomía que han cuestionado en particular diversas formas de la teoría social, incluyendo la teoría crítica, el posestructuralismo y el feminismo (véase, por ejemplo, Foucault, 1985, 1980; Meyers, 2000). A diferencia del individuo de la Ilustración, la filosofía del siglo xx y la teoría social, especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, han brindado una comprensión del yo más desde el punto de vista de su temporalidad y finitud; su corporeidad (manifestación concreta); su ubicación espacial y cultural (contextualización); su intersubjetividad; su otredad o conexión; su subjetividad relacionada con el género y su sexualidad; sus fuerzas libidinales y emocionalidad; nuevas formas de autoconstitución cultural y ética; patrones de producción global y consumo, así como la constitución y el posicionamiento de la identidad en el discurso.

Las definiciones pueden ser limitadas porque las definiciones cronológicas tienden a reflejar estatus y convenciones burocráticas arbitrarias, mientras que las biológicas suelen considerar equivalente el inicio de la adolescencia con la madurez sexual. Sin embargo, a fin de entender la construcción de los discursos sobre la adolescencia y la juventud en los primeros años del siglo xxi en las sociedades occidentales e industrializadas, sostenemos que es necesario entender las condiciones culturales específicas de las sociedades orientadas al consumidor, donde las combinaciones de mercados y las nuevas

tecnologías de la información y las comunicaciones moldean intensamente la identidad de la gente joven.

PSICOLOGIZACIÓN DE LA ADOLESCENCIA Y SOCIOLOGIZACIÓN DE LA JUVENTUD

Este capítulo examina la formación de los discursos sobre la juventud y sus procesos discursivos en dos paradigmas. Comenzamos con lo que llamamos la “psicologización de la adolescencia” al comienzo del siglo xx, para después examinar lo que llamamos la “sociologización de la juventud”: un conjunto de discursos contemporáneos que inicialmente se desarrollaron en torno al concepto de “subcultura” establecido por Dick Hebdige (1979) y otros en la década de los setenta. El capítulo hace también algunas observaciones breves sobre la formación disciplinaria de los “estudios sobre jóvenes” (Besley, 2002).

Ambos paradigmas se relacionan con los discursos psicológicos, que tienden a usar el término “adolescencia”, a diferencia de los discursos sociológicos, que prefieren el término “juventud”. La crítica de las “verdades” aceptadas de estos discursos dominantes y de los supuestos que dan por sentado las categorías de “adolescencia” y “juventud”, considera en primera instancia cómo se construyen estas categorías y cómo está posicionada la gente joven en los discursos de las ciencias sociales. Este abordaje abre, por lo tanto, nuevas formas para repensar la naturaleza de la juventud, de acuerdo con las cuales algunos teóricos sostienen que en el mundo posmoderno surge una juventud “hibridada”, que combina elementos de la cultura local y de la cultura mundial globalizada del consumidor y se centra en torno al concepto de “estilo” (Giroux, 1996; Best y Kellner, 1998; Besley, 2003).

Con la acelerada industrialización y urbanización de Estados Unidos y la mayor parte del mundo desarrollado, surgió a finales del siglo xix la “adolescencia” como objeto de estudio, gracias a la creación del discurso psicológico, y la “delincuencia juvenil” se convirtió en un problema característicamente moderno. Esta cons-

trucción discursiva de un grupo relacionado con la edad propendió a centrarse en lo anormal, lo desviado, lo clínico y lo patológico. La obra clásica de Hall (1905) titulada simplemente *Adolescence* llevaba como subtítulo “Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education”,¹ con lo que demostraba claramente de qué modo se formulan e inventan las categorías en el discurso cuando en realidad se basan a menudo en valores y normas que tienen el poder de especificar, posicionar y definir a las personas de diversas maneras. Estas “nuevas” definiciones se han convertido en la base de políticas y leyes que regulan y controlan la conducta de la gente joven.

El reto para los discursos oficiales y aceptados sobre la naturaleza de la adolescencia y la juventud implica con frecuencia supuestos que tienden a considerar estas categorías como naturales y, en consecuencia, tomarlas como “dadas” e inalterables. Por ejemplo, Lesko (1996) habla de “desnaturalizar la adolescencia” como un proceso para desenmascarar la política de las representaciones contemporáneas de la adolescencia en torno a tres formas dominantes: “maduración”, “predominio de las hormonas” y orientación hacia los pares. Lesko deconstruye la idea recurrente y predominante de la adolescencia como una etapa “natural”, universal y ahistórica con características inmutables, demostrando que el discurso prevaleciente pasa por alto los procesos y constructos sociales que crearon la idea de la adolescencia y que, con el tiempo, pueden cambiar y, en efecto, cambian.

Las categorías “adolescencia” y “juventud” se han construido a partir de una combinación de diferentes discursos teóricos –filosóficos, psicológicos, biológicos, sociológicos, antropológicos y criminológicos–. Así, por ejemplo, las teorías de la adolescencia pueden considerarse como efectos discursivos de ciertos conjuntos de prácticas sociales, de poder/conocimiento, que se presentan en numerosos dominios sociales contemporáneos, como la familia, la escuela, las leyes, la medicina... Estas categorías también están abiertas al cambio

1 N. de T. “Su psicología y sus relaciones con la fisiología, la antropología, la sociología, el sexo, el delito, la religión y la educación”.

y a la redefinición, pues reflejan la prolongación de la dependencia adolescente en el mundo desarrollado; así, por ejemplo, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha ampliado el término “juventud” hasta incluir a adultos jóvenes de hasta veinticuatro años.

Los enfoques tradicionales para entender la adolescencia se han basado tanto en los discursos psicológicos del desarrollo como en los humanístico-existencialistas. Las escuelas han adoptado estas definiciones aun cuando tienen serias limitaciones. Las teorías universalmente reconocidas sobre las etapas del desarrollo infantil y adolescente, como las de Jean Piaget, han sido probablemente las más influyentes en la forma de teorizar al adolescente desde los puntos de vista individual, positivista, naturalista y funcionalista. La psicología del desarrollo ha establecido verdades que se han dado por sentadas acerca de cómo conceptuamos a la juventud y, por ende, a la educación.

El adolescente se ha entendido como un individuo que trata de interpretar distintos personajes para encontrar una identidad o un yo verdadero que se va generando hasta consolidarse por el resto de su vida. No obstante, el efecto ha sido etiquetar, diagnosticar, categorizar, valorar, normalizar, juzgar, compendiar e incluso *patologizar* a los jóvenes, como ocurre, por ejemplo, con el desorden del déficit de atención, la desadaptación y la dislexia, con desórdenes de la conducta, hostilidad-desafío, discapacidad emocional, perturbación emocional grave, incapacidad para aprender, y así sucesivamente.

Sin embargo, los conjuntos lineales de etapas del desarrollo para llegar a ser un individuo plenamente autónomo e independiente no son aplicables a las experiencias de las mujeres en lo referente a su crecimiento ni se ocupan de las relaciones de etnicidad o de poder. Desde finales de la década de los setenta, se ha privilegiado en el discurso del desarrollo un enfoque contextualizado, basado en las obras de Jerome Bruner, Lev Vygotsky y Urie Bronfenbrenner. Hacer hincapié en lo social tiene implicaciones muy importantes en cuanto a cómo se entiende a los adolescentes como seres sociales que operan tanto individualmente como en grupos, interdependientes de otros, y cuál es el lugar de la educación en su desarrollo. No obstante, aún se considera que el contexto social se puede adaptar, de modo que

este enfoque se sigue relacionando, implícita o explícitamente, con la biología funcionalista.

Pese al considerable corpus crítico, las ideas de desarrollo resurgieron en la década de los noventa, proporcionando conceptos, instituciones y prácticas (por ejemplo, las pruebas estandarizadas y los sistemas de selección) designados para brindar recursos y programas para jóvenes destacados. No obstante, éstos marginan inadvertidamente a algunos, al servirse de etiquetas de cuño reciente, tales como jóvenes “normales”, “dotados y con talento” y “en riesgo”, las cuales niegan los efectos de las relaciones de poder desde el punto de vista de la etnicidad, la clase o el género en los resultados escolares –resultados que no dependen tan sólo de diversas aptitudes individuales, tales como la inteligencia, la capacidad, la apariencia, la actitud, la motivación o la autoestima–. Las escuelas, en tanto lugares donde la gente joven, más que madurar negocia relaciones de clase, género, etnicidad y otras, deben tomar conciencia de las prácticas que adoptan y que provienen de los supuestos ocultos y no cuestionados de las teorías del desarrollo.

Con frecuencia, en las escuelas escuchamos hablar de diagnósticos médico-psicológicos y de etiquetas que describen a los estudiantes por su desempeño académico, sus antecedentes socioeconómicos, la dinámica del aula y los agrupamientos subculturales o de iguales. Sólo hasta fechas recientes –en especial gracias a la obra de Michel Foucault y otros teóricos posestructuralistas que han escrito sobre feminismo, psicología constructivista social y terapia narrativa– se han cuestionado estas “verdades” de manera contundente. La obra de Nikolas Rose sobre la genealogía de ciencias como la psicología, el psicoanálisis, la psicología clínica, el trabajo social, la psicoterapia y el asesoramiento, ha puesto al descubierto la naturaleza problemática de buena parte de este discurso y su forma de catalogar a los jóvenes. Aun así, muchos de los que trabajan en las ciencias *psi* siguen considerando que la adolescencia es una etapa en la que el desarrollo cognitivo y emocional tiene lugar entre tormentas y tensiones emocionales. Como resultado, se sigue centrando la atención en los problemas de adolescentes individuales y aquellos que no se ajustan a las normas esperadas, lo que ha llevado al predominio de

formas remediales/de adaptación para tratar a los adolescentes en la práctica psicológica y en las escuelas. Estas últimas culpan inadvertidamente a la víctima en vez de proponer cómo debería adaptarse la sociedad a sí misma para darle cabida al adolescente. La argumentación de Rose muestra que los discursos psicológicos no sólo se convirtieron en una forma clave de entender el yo, la niñez y la adolescencia, sino también cómo, en el proceso, el alma (el sujeto/ el yo) del joven ciudadano se ha convertido en *objeto* de gobierno: el gobierno del yo y el gobierno del Estado (Rose, 1989).

Con excepción de las recientes propuestas psicológicas de corte social discursivo y constructorista, las ideas sociológicas de la juventud difieren de la mayoría de los enfoques psicológicos, pues estos últimos suelen centrarse principalmente en el individuo. En la literatura sociológica y posmoderna, la juventud se considera *relacional*, como “procesos sociales mediante los cuales la edad se construye, institucionaliza y controla socialmente de maneras histórica y culturalmente específicas” (Wyn y White, 1997: 11). Sin embargo, la juventud se sigue idealizando e institucionalizando como un estado deficitario del *llegar a ser*, que existe y tiene significado sólo en relación con el adulto en que *se convertirá*. Las estructuras desempeñan un papel en la gobernanza de la sociedad, en general, y de la juventud, en particular, pero es necesario que se reconozcan los efectos de la acción, la capacidad de actuar intencionalmente en nuestro mundo moderno, para que puedan comprenderse los contextos económico, social y político en que existe la juventud. Si bien son importantes los cambios físicos y psicológicos que ocurren en la juventud, son igualmente importantes la forma en que la sociedad los construye y cómo los manejan los individuos.

Hasta el surgimiento de los teóricos posmodernos a finales de las décadas de los ochenta y noventa, y desde la década de los setenta, los estudios sobre la juventud estuvieron regidos por el paradigma establecido por los estudios culturales y subculturales sobre la juventud del Centro Birmingham para Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS, por sus siglas en inglés). Estos estudios utilizaban métodos etnográficos y análisis marxistas para describir los perfiles de la cultura y las subculturas juveniles durante la época de la posguerra:

una época en que la juventud empezó a verse como un problema social que reflejaba un cambio considerable en el estilo de vida y los valores. Stuart Hall y Tony Jefferson (1976) y Dick Hebdige (1979) utilizaron el concepto gramsciano de hegemonía para interpretar una serie de estilos culturales de la juventud en la Gran Bretaña de la posguerra como símbolos inequívocos de resistencia que eran síntoma de una disidencia ampliamente generalizada y en gran medida subsumida. Hebdige criticó el excesivo énfasis en la oposición intergeneracional entre jóvenes y viejos y, en vez de ello, se centró en el estilo y forma de vida en la construcción de la identidad subcultural de los jóvenes. Los nombres de algunas subculturas juveniles –*teddy boys*, *bodgies*, *widgies*, *mods*, roqueros, *punks*, *skinheads*, rastafaris, hípsters, *beatniks*, *hippies*, *hip hoppers*, raperos, *surfies*, *homies*, metaleros– sobresalen por su manera de enfocarse en el atuendo, los gestos, modales y el tipo de música que le proporcionan cierta cohesión al grupo e invocan imágenes de tipos particulares de conducta, que los adultos perciben en general como rebelde, negativa e incluso violenta.

Los estudios subculturales se centraban en la acción recíproca entre la ideología, el estatus socioeconómico y la cultura, y consideraban que los varones jóvenes de clase obrera oponían resistencia a la cultura adulta hegemónica de la clase media predominante a través del estilo como discurso. Analizaban de qué manera los adolescentes elaboran una identidad significativa al generar sus propias subculturas como respuesta a la marginación, a su sentido de deficiencia, raza, clase y al sinsentido en los roles que la sociedad adulta les concede. Cuanto más ignora la cultura adulta predominante a las subculturas de la juventud, más recurrirán éstas a símbolos tales como el lenguaje, la ropa, la música, la joyería y la conducta para rechazar e invalidar la adultez convencional. El problema es que cuanto más participa el adolescente en una subcultura y más radical es ésta, menos posibilidades tendrá de ingresar en la sociedad convencional dominante y, por consiguiente, más se afianzará su desarticulación social.

Algunas subculturas juveniles pueden entregarse a la protesta/resistencia y verse moldeadas por éstas, pero concebir a la juven-

tud solamente de esta manera ya no es apropiado porque nuestro mundo cambia y las opiniones de lo que es la cultura predominante son reemplazadas por opiniones de una pluralidad de culturas. Por consiguiente, la juventud no estaría oponiendo resistencia a una clase dominante única, a un solo sistema político o a una sola cultura adulta. Pese a que el CCCS ha puesto de relieve los problemas de la marginación y la adaptación adolescentes, el punto de vista subcultural que enarbola ha recibido críticas por describir a la juventud de manera romántica y, al mismo tiempo, ignorar a los “muchachos comunes y corrientes” que resultan demasiado sosos o pasivos para que se justifique hacerlos objeto de investigación; por centrarse en aspectos como clase y edad, descuidando otras variables como género y etnicidad, y por hacer generalizaciones a partir de estudios centrados tan sólo en una minoría de la juventud –varones de la clase obrera–, lo cual proyecta de manera inconsciente la extracción de clase del investigador. El análisis subcultural propende a esenciar la formación cultural de la juventud, pasando por alto la experiencia de las mujeres y, al centrarse en los estilos, exagerar la importancia de las diferencias y dicotomías de dominación/subordinación, expresión/represión o reglamentación, y normal/delincuente (McRobbie, 1991). Por otra parte, pasan por alto las similitudes, las continuidades y las elecciones activas que hacen los jóvenes, a pesar de que su actuación personal esté limitada por la diversidad de estructuras, instituciones, valores, familia y pares con los que interactúan.

La obra de Cohen (1980) puso al descubierto el papel de los medios en la formulación tanto de los “pánicos morales” como de los “chicos malos”, al estudiar los miedos sociales a la amenaza del Otro y señalar de qué manera el amarillismo sensacionalista puede demonizar a la juventud. El que las noticias se enfoquen en la conducta negativa, la violencia y la desviación de la juventud con términos sensacionalistas de sucesos extraños, conductas extravagantes, escándalos y delitos excepcionales, refuerza las percepciones y los prejuicios existentes, lo cual resulta en una protesta pública de los adultos, quienes consideran que la juventud está “en riesgo” o es un problema. Los medios no son neutrales ni inocentes. Proporcionan información y posiblemente un placer pasajero, pero también exhi-

ben las expectativas morales de la sociedad respecto de lo bueno y lo malo, y los límites de lo que es aceptable, con lo cual definen y moldean a su vez la sociedad y los problemas sociales. Con frecuencia los paladines de la moralidad utilizan los medios para insertar sus inquietudes y mensajes y obtener así el apoyo del público. Y aunque los medios en verdad expresen indignación y enojo ante lo que consideran inmoral, no deben hacerlo exagerando sucesos sensacionales para incrementar sus índices de audiencia. Por consiguiente, la cultura de la juventud es, en buena medida, un constructo moral de los medios.

Los enfoques posmodernos tienden a resaltar los procesos culturales duales de construcción de la identidad juvenil gracias al mercado, como un aspecto de la cultura del consumismo avanzado, y a la acción de los mismos jóvenes. La categorización de la juventud en relación con el mercado –trátase ya de la belleza y los cosméticos, la moda o la última novedad en la música para los jóvenes– se destaca como una construcción sociocultural basada en el concepto de estilo y forma de vida, lo cual subraya lo que Foucault llamó la “estética de la existencia”. Este autor, influido por Nietzsche y Heidegger –con frecuencia considerados los progenitores del posmodernismo– hacía un llamado a que hiciéramos de nuestra vida una obra de arte. Éstas son las bases para una nueva sociología de la juventud, sustentada en las premisas nietzscheanas que subrayan una “estética del yo” y cuestiones de autoestilización.

Desde principios de la década de los ochenta, las corporaciones multinacionales han puesto la mira en nichos de mercado para edades o grupos de interés específicos (por ejemplo, en los chicos mayores de nueve años, en preadolescentes o en adultos que usan ropa juvenil o en la generación X, los raperos, los *hip hoppers*, los *homies*, los *surfers*...), centrándose en sus múltiples identidades, diferencias, deseos y poder adquisitivo. La idea fundamental es la manera en que el mercado se infiltra en el tejido social, sondeando áreas sensibles, desde la edad preescolar hasta la juventud, desde lo escasamente lingüístico, con el fin de “entrenar” a los mercados jóvenes en los hábitos y las disciplinas del consumismo. Ahora, más que nunca, los chicos encuentran sus identidades y valores en el mercado, y no

tanto en fuentes tradicionales tales como la familia, la iglesia y la escuela, que abarcan una localidad, mientras que ese mercado es cada vez más globalizado.

LA JUVENTUD Y LA CULTURA DEL CONSUMO

En el capitalismo tardío, durante la era posmoderna, en que la cultura del consumo ha reemplazado a la cultura de la producción, es posible entender mejor a la juventud en términos del *consumo de sus identidades* en el mercado global, donde el estilo y la identidad llegan a mezclarse de manera inextricable. El estilo está claramente influido por la moda, el culto a las celebridades –incluyendo a los muy famosos, las estrellas de cine o la televisión, la realeza o las estrellas del deporte– la publicidad, la música, los videojuegos y la plétora de sitios multimedia. Una característica del estilo es la mezcolanza, el montaje, el pastiche o la hibridación –donde si bien puede adoptarse un tema estilístico, suele haber un elemento de diferencia inventado por los jóvenes en un intento por afirmar su individualidad (e incluso tal vez como un elemento de control) dentro de las posibilidades disponibles, las declaraciones sobre sí mismos y la identidad que eligen.

Serían necesarias nuevas herramientas para explicar y entender a la juventud en nuestro mundo actual y en el futuro –un mundo globalizado, multilingüe y multicultural, donde las teorías humanistas del yo y gran parte de los paradigmas, tanto psicologizados como sociologizados, resultan anticuados y por consiguiente sujetos a revisión–. Si seguimos a los teóricos posmodernos, nos alejamos de las ideas universalizadoras acerca de la juventud y nos movemos hacia el reconocimiento de la pluralidad y la diferencia (edad, género, sexualidad, etnicidad, religión, etcétera). También es necesario reconocer tendencias contradictorias: si bien la juventud de Occidente parece obtener cada vez más autonomía personal dentro de las estructuras familiares y educativas, lo que es en parte resultado de nuevas formas de ingreso, esto no significa que necesariamente obtiene una mayor libertad, ya que las formas centralizadas de control del Estado vigi-

lante y la dominación del mercado global multinacional se tornan cada vez más sofisticadas para manipular sus necesidades. También hay cambios en los nuevos discursos acerca de la juventud que ya no resaltan la temporalidad como un factor de desarrollo, sino que se afanan en reconocer inquietudes de espacialidad y contextualización. Los discursos sobre los jóvenes propenden asimismo a hacer hincapié en el llegar a ser más que en el ser, en la identidad más que en el yo, y se centran en las formaciones culturales de la subjetividad. El concepto de Foucault de poder/conocimiento nos lleva a entender mejor la inseparabilidad de los discursos, las instituciones y prácticas culturales, y a buscar una comprensión más holística de la juventud desde el punto de vista de los conocimientos subyugados. Al examinar hoy día a la juventud, necesitamos no sólo hablar con ellos realmente para conocer sus perspectivas, sino también escuchar las pequeñas historias, en gran medida aún no escritas, que no deberían incluirse por fuerza para formar parte de una metanarrativa consensual.

REFERENCIAS

- Besley, Tina (A.C.) (2003), "Hybridized and globalized: Youth cultures in the postmodern era", *The Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, vol. 25, núm. 2, pp. 75-99.
- Besley, Tina (A.C.) (2002), *Counseling youth: Foucault, power and the ethics of subjectivity*, Westport, Praeger.
- Best, Steven y Douglas Kellner (1998), "Beavis and Butt-Head: No future for postmodern youth", en Jonathan S. Epstein (ed.), *Youth culture: Identity in a postmodern world*, Oxford, Blackwell, pp. 74-99.
- Cohen, Stanley (1980), *Folk devils and moral panics: The creation of the mods and rockers*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Foucault, Michel (1985), *The use of pleasure*, vol. II, Nueva York, Vintage Books.
- Foucault, Michel (1980), *The history of sexuality*, vol. I, Nueva York, Vintage Books.
- Giroux, Henry (1996), *Fugitive cultures: Race, violence and youth*, Nueva York, Routledge.

- Hall, Granville Stanley (1905), *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*, Nueva York, Appleton.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.) (1976), *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*, Londres, Hutchinson.
- Hebdige, Dick (1979), *Subculture: The meaning of style*, Londres, Methuen.
- Lesko, Nancy (1996), "Denaturalizing adolescence: The politics of contemporary representations", *Youth and Society*, vol. 28, núm. 2, pp. 139-161.
- McRobbie, Angela (1991), *Feminism and youth culture: From "Jackie" to "Just Seventeen"*, Londres, Macmillan.
- Meyers, Diana (2000), "Feminist perspectives on the self", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-self/>>, consultado en marzo de 2002.
- Rose, Nikolas (1998), *Inventing ourselves: Psychology, power, and personhood*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas (1989), *Governing the soul: The shaping of the private self*, Londres, Routledge.
- Wyn, Johanna y Rob White (1997), *Rethinking youth*, Londres, Sage Publications.

3. Llegar a ser uno mismo con/dentro de paisajes y al otro lado de fronteras

Bronwyn Davies, Bodil Halvars-Franzén, Hillevi Lenz Taguchi, Farzaneh Moinian, Kajsa Ohrlander y Anna Palmer¹

La teorización feminista del sujeto, inspirada en la filosofía francesa y por psicólogos como Henriques *et al.* (1984), ha deconstruido el yo cotidiano familiar de la teoría humanista liberal, proponiendo en su lugar a un sujeto en proceso, un sujeto que se constituye a sí mismo y se forma en discursos específicos, tanto contextual como históricamente (Davies, 2003; Davies *et al.*, 2006). El origen interno del sujeto de la psicología se ha deconstruido, de suerte que ya no se entiende que el yo de uno brote desde adentro, sino que se produce y reproduce en un acto continuo que ocurre en lugares específicos y en relaciones específicas. Gracias a la “fuerza activa de la expresión hablada” (Butler, 2004b: 163) y merced a actos de reconocimiento por parte del otro (Butler, 2004a; Butler, 1997a), el sujeto llega a ser (y continúa siendo) el sujeto que luego se reconoce a sí mismo. Este trabajo deconstructivo borra la idea del sujeto con capacidad de actuar, propio de la teoría humanista liberal: constituido a través del discurso y moldeado por fuerzas que gobiernan lo que pueda concebirse en la imaginación, el sujeto ya no es aquel que creía originarse a sí mismo según las teorías humanistas liberales del yo (Butler, 1997b; Davies, 2000b; Foucault, 2000; Henriques *et al.*, 1984; Rose, 1998).

Butler (1995) señala, sin embargo, que la ilusión de nuestro yo como un sujeto separado e independiente de otros (y, podríamos añadir, del paisaje)² es una ilusión necesaria para el logro del yo autó-

1 Quisiéramos agradecer a Peter Bansel y Susanne Gannon sus comentarios a un borrador previo.

2 N. de T. En inglés, los autores emplean la palabra *landscape*; se ha decidido respetar el sentido de ésta como *paisaje*, por la definición que dan más adelante.

nomo. Butler habla sobre el surgimiento del sujeto como un proceso que involucra una combinación compleja de la diferenciación de uno frente a los demás y de la exclusión de uno mismo de los demás. El sentido de autonomía del sujeto, dice Butler, se logra con el ocultamiento o el disfraz de la dependencia, un ocultamiento inextricablemente relacionado con la separación:

En cierto sentido, el sujeto se forma merced a una exclusión y una diferenciación, quizá una represión, que más tarde queda oculta, cubierta por el efecto de la autonomía. En este sentido, la autonomía es la consecuencia lógica de una dependencia no aceptada, lo que equivale a decir que el sujeto autónomo puede mantener la ilusión de su autonomía en la medida en que ésta encubre la separación de aquello de lo que estaba compuesto. Esta dependencia y esta ruptura ya son relaciones sociales, las cuales preceden y condicionan la formación del sujeto (Butler, 1995: 45-46).

En este capítulo revisaremos de nuevo esta dependencia no aceptada, que se oculta conforme el sujeto obtiene el sentido de su propia autonomía. Examinaremos la dependencia del sujeto del otro a fin de llegar a ser, y también su dependencia de los paisajes con/dentro de³ los cuales éste asume su existencia. Por “paisaje” queremos decir “las lecturas de y las relaciones con los ambientes físicos en los que existimos como seres personificados” (Davies, 2000a: 22-23). Exploraremos los procesos por medio de los cuales el sujeto se funda a sí mismo como algo separado e independiente del paisaje y de los lugares y personas, en particular, que integran ese paisaje. Delimitaremos un terreno conceptual en el que los sujetos son –pese a la obtención de una autonomía ilusoria en un sentido deleuziano– co-extensivos y cointensivos con el paisaje. Mostraremos de qué modo la ruptura momentánea se cumple en el traslado de un paisaje a otro.

Traemos a Deleuze a este complejo espacio teórico debido en parte a que hace hincapié en el sujeto que “llega a ser” (que deviene),

3 Adoptamos la expresión *con/dentro de* para invocar yos o identidades propias *con* (por medio de) y *dentro de* (contenido y conteniendo) el paisaje.

así como para introducir sus conceptos de *intensidad* y *extensión*. Todos los objetos y sujetos tienen la propiedad tanto de la intensidad como de la extensión, según demuestra Deleuze, y la intensidad es, según él, integral al proceso de llegar a ser. Como lo explican Buchanan y Lambert (2005: 8-9):

Estos términos encuentran su significado más concreto en la física, particularmente en la termodinámica. Podemos cortar un pedazo de madera, pero no una temperatura; rebanar una hogaza de pan, mas no la velocidad del viento; podemos hacer el amor, pero no sostener el “amor” en nuestras manos. Aquello que podemos asir, cortar, retorcer y voltear es *extensivo*; aquello que nos conmueve o que produce un efecto en nosotros, pero no cede a nuestro intento de contenerlo es, como el viento en el rostro, *intensivo* [...] Para Deleuze, el cambio es posible solamente si todas las sustancias son, al menos en parte, intensivas; es decir, capaces de esa forma de variación que él describe como “llegar a ser” [el énfasis es nuestro].

En este trabajo repensaremos el “llegar a ser” deleuziano con/dentro de los paisajes habitados por los sujetos y en relación con las fronteras que cruzan. Tales fronteras serán los pequeños linderos de la niñez: de dentro hacia afuera, del jardín a la laguna, del bosque al mar. Son las fronteras que los niños pequeños cruzan y vuelven a cruzar en los complejos procesos del llegar a ser de nuestras historias. Al utilizar una biografía colectiva (Davies y Gannon, 2006) para generar historias del yo con/dentro del paisaje, y en éste, rastreamos el cambio de los sujetos cuando cruzan de un paisaje a otro, y esos paisajes están formados de relaciones con otros yos personificados y con paisajes construidos como casas y patios de recreo y paisajes naturales de bosques y de mar. Éstos son paisajes que se definen más comúnmente desde el punto de vista de su extensión. Podemos manipularlos y pensamos en ellos como algo singular y delimitado. Dice al respecto DeLanda (2005: 80):

Vivimos nuestra vida dentro de espacios delimitados por confines *extensivos* naturales y artificiales; es decir, dentro de zonas que se extien-

den en el espacio hasta un límite marcado por una frontera. Sea que hablemos sobre las fronteras de un país, una ciudad, un vecindario o un ecosistema, habitar estos espacios extensivos es parte de lo que define nuestras identidades sociales y biológicas. Hay, no obstante, otros espacios bien definidos que también habitamos pero que son menos familiares: éstos son las *zonas de intensidad* [...] [marcadas por ejemplo en] mapas del estado del tiempo que han [...] hecho muy tangibles los espacios intensivos.

Demostraremos que las *zonas de intensidad* (temperatura, presión, gravedad, densidad, luz, viento, fuerza, tensión, conectividad, transición, etcétera) de los paisajes son, por lo menos, tan esenciales para el sujeto personificado como las extensiones de esos paisajes.

Buchanan y Lambert (2005: 1) proponen en su introducción a *Deleuze and space*, que la ausencia de lugar (*sin-lugar*) es una de las cosas más terribles en las que podemos pensar: “Sin duda esto es porque intuimos que *nosotros* podríamos no ser, y en verdad no seríamos, si *nosotros* no tuviéramos un lugar donde estar.” Hay una nueva generación de lugares que responden a esta necesidad de tener un lugar mientras nos movemos rápidamente de un lugar a otro. Debido a nuestro traslado por tantas fronteras a tal velocidad, Buchanan (2005: 28) indica que hemos “aligerado nuestro paso por la Tierra; ya no residimos tan pesadamente como alguna vez lo hicimos. Nadamos por lugares en vez de morar ahí y, en consecuencia, ha surgido un nuevo tipo de espacio social”: los aeropuertos, los centros comerciales y las cadenas de tiendas, como las cafeterías Starbucks, son lugares que pueden estar en cualquier parte. El creciente traslado global de poblaciones por fronteras nacionales, incluyendo turistas, trabajadores y refugiados, indica que la gente puede vivir en cualquier lado y que la conexión con el lugar de cada uno es menos importante que la libertad de moverse. Al mismo tiempo, los problemas del calentamiento global y la dolorosa situación de los refugiados en campos de detención muestran que nunca ha sido más importante que los sujetos humanos reconozcan sus propias conexiones y las de otros, así como la dependencia de los paisajes en los que pueden existir. Aquí propondremos que el sentido de separación del paisaje

es a la vez ficticio y peligroso, porque no sólo dependemos del paisaje para nuestra existencia, sino que podemos existir únicamente en relaciones de dependencia mutua dentro de esos paisajes, no sólo con otros sujetos dentro de esos paisajes, sino con el paisaje mismo.

La biografía colectiva es una estrategia de investigación inspirada en el trabajo de memoria de Haug *et al.* (1987). Las biografías colectivas se centran en el cambio desde las biografías individuales, ya que éstas surgen de las historias del recuerdo hasta una relación diferente entre el colectivo de individuos y sus historias. Esa relación diferente se abre gracias a la modalidad particular de contarse y escucharse mutuamente sus historias, tal como se practica en los talleres de biografía colectiva. Se abre, asimismo, en el trabajo colaborativo de analizar el tema en cuestión en relación con el corpus de las historias que se han generado en el taller. Tal proceso causa problemas a la ilusión de autonomía al poner al desnudo el continuo trabajo mutuo de formarse a sí mismos y a los otros.

Las seis autoras de este capítulo nos conocimos como maestra y alumnas participantes en un curso de posgrado sobre la biografía colectiva del Instituto de Educación en Estocolmo, Suecia. Nos motivó a participar un interés en la metodología de la biografía colectiva, tal como la desarrollan Davies y Gannon (2006), y un interés en las relaciones cuerpo/paisaje inspiradas por Davies (2000a). De nosotras seis, cuatro pasamos la infancia en Suecia, una creció en Irán y otra en Australia. Pertenecíamos a tres generaciones de mujeres nacidas en las décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta. Como preguntas detonadoras de recuerdos en nuestro taller, elegimos qué era *estar adentro, salir a jugar y estar con y adentro del agua*. Nos concentramos en precisar en detalle nuestras sensaciones corporales, nuestros sentimientos y pensamientos conforme los recordábamos en cada uno de los momentos que trajimos a la memoria. Al narrar nuestras historias y escuchar las de las demás, y al escribirlas y leerlas en voz alta, abrimos un espacio para analizar la formación de nuestras propias subjetividades como niñas con/dentro de esos paisajes.

El análisis de Davies (2000a) muestra que las relaciones cuerpo/paisaje en Australia y Japón, y la inmersión de los cuerpos con/dentro de un paisaje está saturada de significados sociales, políticos

e históricos que son a la vez escurridizos y móviles. Los sujetos que encontramos en los recuerdos de nuestra niñez no se determinan de una manera fija e invariable. En un sentido deleuziano, el ser y el conocer son posibles en nuestra aceptación de y en nuestra inmersión en determinados momentos, en relación con el otro, y en nuestro soltar, en actos de olvido y apertura a lo que pudiera surgir a continuación (Deleuze, 2004). En nuestra propia exploración, aquí, de los yos con/dentro de paisajes, proponemos que los procesos de ser formados y de que nosotros convirtamos nuestro yo en un sujeto, dependen de la inmersión segura del yo emergente con/dentro de las extensiones e intensidades de determinados paisajes, acompañados por un cambio dentro y a través de fronteras, y lejos de esas mismas extensiones e intensidades que los sostienen con seguridad. A medida que los yos emergentes aceptan las estrategias performativas gracias a las cuales hacen comprensible el significado de su existencia, esos significados pueden formarlos como separados e independientes de esos mismos paisajes en los que su existencia es posible. Las posibilidades de *llegar a ser* y de *ser* surgen, no obstante, con/dentro de esos paisajes negados.

HISTORIAS DE LLEGAR A SER UN YO PERSONIFICADO CON/DENTRO DE UN PAISAJE

En la naturaleza de la “experiencia” y la “memoria” está el que los recuerdos de experiencias se regeneren durante el proceso de narrarlos (Davies y Davies, 2007). Esto no equivale a decir que no ocurrió nada en el pasado, sino que estamos, en cualquier momento presente, generando el recuerdo. En la novela *Cat’s eye*, de Atwood (1989:3), la narradora piensa que el

tiempo tiene una forma, algo que podrías ver, como una serie de transparencias líquidas, colocadas una sobre otra. No ves hacia atrás a lo largo del tiempo, sino a través de él, como si fuera agua. A veces algo sube a la superficie, a veces otra cosa, a veces nada.

Al recurrir a los recuerdos en las ciencias sociales, no debemos considerarlos como evidencia de que esto o aquello ocurrió, sino más bien tomarlos como material con el que podemos trabajar para hacer posibles nuevas explicaciones y una nueva comprensión.

En nuestras primeras dos historias encontramos la intensidad de la luz y la intensidad del calor/frío, y la experiencia corporal del tamaño físico como parte de las subjetividades con/dentro de los paisajes:

Estoy gateando en el suelo y traigo puesto algo como un vestido blanco. Soy muy pequeña y tengo un fuerte sentimiento de pequeñez. Lo que brilla a través de todas las ventanas es un sol muy intenso. El sol parece llevarse todos los colores, hacer que todo se vea muy blanco. Estoy en el pequeño espacio afuera de la cocina o siento como algo que flota en medio. Mi madre y otra mujer están por ahí, sus piernas morenas y firmes encima de mí. Pero es un sentimiento de extraña soledad. Recuerdo tratar de llamar su atención. Creo que yo estaba llorando, pero no se ocuparon de eso ni de mí. Eran distantes. Hacía frío. La luz del sol era gélida.

La luz brilla a través de una multitud de ventanas. Irradia un blanco intenso y, no obstante, una frialdad opresiva, experimentada como soledad y separación de las “piernas morenas y firmes” de la madre y la otra mujer que se encuentran ahí. La frialdad de la luz blanca sobre el piso se funde con la criatura, vestida de blanco. Desaparece; es invisible. En la ausencia de reconocimiento de su presencia, deja de existir. Pero está intensamente ahí, experimentando la luz blanca que disuelve su presencia visual y la priva de la calidez y la unión. La zona de intensidad de esta cocina evoca las palabras de Buchanan y Lambert (2005) cuando señalan que no tener lugar es una de las cosas más terribles que podemos imaginar, ya que no podemos existir sin un lugar y, en este caso, en un lugar que disuelve nuestra presencia.

En contraposición con la opresiva intensidad de la luz de la primera historia, la luz en la segunda historia da pie a la anhelante expectativa y luego a la gozosa expansión hacia el interior del nuevo

paisaje. En esta historia, la niña primero se aferra con fuerza a la mano de su padre, sujeta con seguridad en el paisaje conocido de su relación con él:

“No tenemos que caminar más que un poco”, dice mi papá, conforme el pequeño grupo de cabezas se dirige al mar. Me aferro a la mano de mi papá. Mi mano está totalmente extendida y llega a la altura de mi cabeza; voy por el pasto, en medio del camino de tierra, para poder alcanzar la mano de mi papá que está donde él camina, en la senda paralela. Siento la tierra suave y fresca bajo mis pies descalzos. Trato de controlar mis pies y piernas impacientes, quiero dar grandes saltos por el aire a cada paso que doy. Mi padre les cuenta a sus invitados de la isla y las cabañas de pescadores construidas sobre postes en el agua que estamos por ver. Los adultos hablan por encima de mi cabeza un buen rato. Dónde estará el agua, me pregunto, tratando de dar saltos más largos y altos en el camino. Ahora, en vez de tierra hay piedras pequeñas que calientan un poco mis pies fríos. Ya no hay árboles a lo largo del camino. El mar va a verse muy pronto, pienso. Ahora las piedrecitas se mezclan con una arena fina de color café claro.

Pronto camino sobre una arena tan caliente que quiero correr y adelantarme a mi papá para evitar esa sensación quemante bajo mis pies. Él me jala suavemente hacia atrás mientras continúa su disertación ante sus amigos que lo visitan. “Vamos, apresúrate”, pienso, mientras una suave brisa me golpea el rostro y siento el olor de las algas marinas negras y secas que yacen en la arena. Cuando accidentalmente las piso, duele. Todo lo que puedo ver delante de nosotros son bancos de arena con yerbas altas, erguidas y muy verdes que tocan el cielo azul claro, pero no hay mar. Cruzamos una superficie de suave roca, con una mezcla de grises, rojos y blancos deslumbrantes que brillan a la luz del sol, pero no puedo ver el mar.

Finalmente llegamos al final de un banco de arena y ¡ahí está el agua! Pero del otro lado hay más arena, más yerbas altas. ¿Dónde está el mar? ¡Esto es como un enorme charco! De pronto mi estómago da un vuelco y me duele, siento algo agrio y se me hace un nudo en la garganta al intentar tragar con fuerza. ¿Dónde está el mar? Quiero gritar fuerte pero no digo nada, sólo camino con mi papá en el agua poco

profunda hacia el banco de arena que está al otro lado. Sobre ese banco de arena veo hacia arriba y ahí, ahí está el agua. Y más agua, hasta donde mis ojos alcanzan a ver. El agua se funde con el cielo azul en el horizonte, lejos, muy lejos. El agua es casi blanca bajo el brillo de la luz solar. Caminamos y caminamos en la orilla por el agua poco profunda que nunca me llega más allá de las pantorrillas, justo debajo de mis rodillas. Suelto la mano de mi papá, doy vueltas y vueltas, y hay agua por todos lados. A lo lejos, sobre la playa, veo las cabañas de pescadores que dejamos hace un momento. Estoy en el agua, pero siento como si estuviera sobre el agua. Respirando rápido, agitada, con la parte superior de mis pulmones, el gozo atraviesa todo mi cuerpo desde mis pies y sube poco a poco a mi cabeza hasta que me siento casi mareada. ¡Estoy en el mar!

El calor y la luz integran las intensidades más vívidas del paisaje, con las cuales la pequeña lee/entiende y se mueve por el bosque y el mar. La frescura del camino de tierra bajo sus pies en los bosques sombreados se transforma en las piedrecitas calentadas por el sol y la arena, que terminan siendo tan calientes que ella quiere correr para no sentir el calor quemante. Aspira profundamente el olor de las algas, su piel registra la fresca brisa, sus pies, la aspereza de las algas secas y la suavidad de las rocas pulidas por el lento movimiento del hielo a lo largo de miles de años. Todos ellos son signos de irse acercando al mar, como también lo es el olor del mar que le trae la cálida brisa. La pequeña trata de hacerse más alta para entrever el mar, pero las altas yerbas siguen apareciendo como si se burlaran de sus intentos. Su pequeño cuerpo (cerca del suelo, a diferencia de los grandes “que hablan por encima de su cabeza”) y el paisaje marino casi juegan al “escondite”. Pero a medida que el mar se revela ante sus ojos, la niña se aleja y camina en el agua, y la intensidad de la luz centelleante y la vastedad del agua poco profunda abrazan en su grandeza su pequeño cuerpo. El paisaje marino y la niña se funden y se hacen uno mismo, volviéndola poderosa y grande, casi tan enorme como el mismo mar. La intensidad de sus emociones se convierte en la intensidad del mar. El paisaje de la playa y los bosques que ha dejado atrás son pequeños e insignificantes. Ahora encarna la gran-

deza del mar como una parte de ella –*ella se convierte en el mar*– y, en ese momento, se libera de su papel de la hijita bien portada de papá, que va tomada de su mano y refrena sus emociones. Al soltarse adopta la narrativa del mar como su lugar especial y propio.

De distinto modo, la intensidad de la luz resulta fecunda en cada una de estas historias. Encapsula y fija la separación y el sin-lugar de la pequeña en la primera historia, penetrando la extensión de su piel y generando una intensidad de pequeñez e invisibilidad. Encapsula y manifiesta la intensidad del sentido de sí misma de la segunda niña dentro del paisaje, su cointensidad con el mar cuando se separa de su padre. Mientras que, en la primera historia, la separación de la mujer adulta y la niña se mantiene dolorosamente, casi devorada por la luz del paisaje, en la segunda historia la separación se abraza gozosamente con/dentro de las intensidades/extensiones del paisaje marino.

La dolorosa dependencia que reveló nuestra primera historia y la gozosa separación de la segunda son integrales a la teorización de Butler sobre el surgimiento del sujeto autónomo. En la primera historia, la niña en el piso experimenta la ruptura a partir de la cual se verá constituida, pero en el momento de originarse, desaparece. Su madre y la otra mujer hacen caso omiso de su dependencia de los adultos para que la reconozcan en ese paisaje de la cocina bañado en intensa luz. Aun cuando esas cocinas se construyeron en la década de los cincuenta para dejar entrar la luz, para bañar a familias ideales en una luz solar saludable, la niña no reconoce su calidez. En vez de ello, desaparece en la fractura. La intensidad de la luz drena la calidez de la luz solar y la convierte en hielo, y la blancura, la frialdad, encapsulan su momento de aislamiento. Se conoce a sí misma en esta frialdad, *separada* de la calidez de otros cuerpos, y experimenta las extensiones separadas como un dolor intenso.

La otra historia, por el contrario, comienza con la niña completamente encapsulada en su relación con el padre, coextensiva con él. Es contenida por la relación y ella se contiene a sí misma en aquélla. Controla la efervescencia de su deseo por aquello que le ha contado su papá, aun cuando amenace con estallar. El anhelado e imaginado paisaje acaba por materializarse y la intensidad/extensión de la niña/paisaje se convierte en un momento de separación del padre.

Por un momento se libera de ser la criatura gobernada por los deseos de su padre, que camina dócilmente a su lado, tomada de su mano. La pequeña suelta la seguridad y la regulación de la mano de su padre; deja de ser coextensiva con él. Da vueltas y vueltas, coextensiva y cointensiva con el mar. Está totalmente inmersa en la luz y el anhelado mar, un mar que existía para ella porque le habían contado que era hermoso e imponente mucho antes de que su cuerpo absorbiera ese gozo y ese poder como propios. Su padre la deja ir, y se queda por ahí como alguien al que ella puede regresar.

En la tercera historia, al igual que en la historia de la niña y el mar, la separación y diferenciación de la madre son tanto extensivas como intensivas.

Es verano y acabamos de almorzar. El sol brilla y puedo oír a los niños que juegan afuera, riendo y gritando. Es la hora de la siesta diaria de mi mamá. Ella cree que los niños no deben salir a jugar al mediodía. Hace demasiado calor y ella necesita tomarse un descanso.

Tenemos una bodega en el sótano, que usamos para guardar comida y muchísimas otras cosas durante el invierno. Durante el verano se convierte en su habitación sólo para echarse un sueñito después del almuerzo. La bodega es oscura y húmeda; huele mal y es incómodo dormir ahí. Mamá desenrolla una cobija vieja que está sobre un pedazo de tapete viejo. Aquí estoy obligada a tomar con ella una siesta en la tarde todos los días del verano. Pero no estoy cansada. Mi cuerpo bulle de energía y quiero correr, brincar y gritar. No tengo sueño, pero cierro los ojos y me quedo quieta. Sé que no pasará mucho tiempo. Pronto empieza a roncar. Es el momento de irme. Me deslizo con cuidado hacia la puerta y salgo silenciosamente de puntitas a través del vestíbulo. Los rayos del sol ciegan mis ojos y empiezo a correr hacia nuestro jardín. Mi bicicleta roja está recargada contra la pared. El sol ha calentado los manubrios y el asiento y, al subirme, se me queman las manos y el trasero. Estoy ahora fuera de la casa, acalorada y libre para moverme. Soy una prisionera que ha escapado sabiendo que pronto debo volver adentro de los muros.

Veo a mis amigos en el estrecho callejón detrás de nuestra casa. “¡Aquí estoy!”, les grito, manejando mi bici a toda velocidad. “¡Espé-

renme!”. Y me esperan. Acalorados y sedientos, buscamos cada tarde nuevas aventuras en las calles cerca de nuestra casa. Somos dos niños y tres niñas que nos reunimos mientras nuestras madres duermen la siesta de la tarde. Juntos vamos en nuestras pequeñas bicis hacia callejones lejanos, tratando de no olvidarnos de volver a tiempo justo antes de que ellas despierten.

La niña se escapa de la conexión con el cuerpo dormido de su madre, del interior de la casa, para hacer otra conexión en el sol brillante y cálido del paisaje del callejón con su bicicleta y sus amigos. “¡Espérenme!”, grita, y esperan, deseando que ella se les una en su correría antisiesta. Así como la relación con la madre está marcada por la intensidad del aburrimiento y vinculada con el olor malsano y frío de la bodega, así también la relación con los amigos está marcada por la animación y la conexión, y vinculada con el calor, la luz y el movimiento. La separación de la madre y del interior en que ésta duerme es un acto de autonomía momentánea que abre la posibilidad de unirse a otro conjunto de relaciones en otro paisaje. La chica es libre en el momento mismo en que su madre quiere retenerla. La fría bodega y la madre dormida siguen ahí para cuando ella regrese. En este sentido, la separación es ambivalente porque ocurre dentro de un espacio de retención. El deseo de contención segura puede ponerse a un lado por ir a buscar la alegría de la separación, precisamente porque el deseo de la madre de retenerla con seguridad permanece inalterado.

Lo que resulta interesante en este caso es la intensidad del paisaje exterior que tiene el poder de llamarla. Como mostró nuestra primera historia, el espacio donde uno no está en relación con los otros, donde la niña no puede ser vista ni oída, es un espacio terrorífico, un espacio en el que la niña puede desaparecer. El escape al callejón también es potencialmente una historia de gran separación, de un aislamiento peligroso. Pero el brillo del sol, el calor conocido del asiento de la bicicleta, la presencia de los otros fugitivos hace que el espacio de escape sea seguro –por el momento– con tal de que el regreso se logre también con seguridad. En estas historias de deseo de separación, lo más importante no es tanto del deseo de separarse del otro sujeto sino, más bien, el *deseo corporal positivo* de cruzar una frontera, de abrirse

a la diferencia y al movimiento, de mover el propio cuerpo desde la oscuridad y la frialdad del bosque o de la bodega fría hacia la luz y la calidez del mar brillante o el callejón lleno de amigos y aventura. En cada una de estas historias de cambio, la criatura se mantiene en una relación de la que puede depender, pero se suelta, libre para explorar su existencia dentro de otro paisaje y de llegar a ser alguien más gracias a un nuevo conjunto de intensidades que el paisaje le ofrece.

La familia acababa de mudarse al recién construido suburbio y a ella no le gustaba salir a jugar. Entre los niños circulaban muchas historias sobre pandillas callejeras que torturaban a niños de otras calles en los refugios antiaéreos de los sótanos. Se decía que a los niños les metían clavos debajo de las uñas y que usaban agujas para las niñas.

Pero esa noche fue diferente, porque hacía calor a pesar de que el sol se estaba poniendo y el aire estaba saturado con el olor del pasto. La podadora de césped había dejado mucho pasto en los prados y, repentinamente, empezó una guerra de pasto. Los niños comenzaron a cazarse unos a otros con manos llenas de succulento pasto que recogían en bolsas de plástico para arrojarlo sobre los otros. Y de pronto ella era uno de los chicos, corriendo por todos lados con pasto en las manos, riendo y gritando. Su mamá salió al balcón para decirles a ella y a su hermano menor que entraran a la casa a cenar. Pero ella no podía dejar de correr y caerse, rodeada por montones de pasto.

Su madre salió al balcón una y otra vez, diciendo por fin que si no entraba de inmediato no le guardarían nada de la cena. Pero a ella no le importó; permaneció en medio de la guerra de pasto hasta que cayó una oscuridad profunda.

En un principio, la niña que está adentro considera peligrosos a los niños que se encuentran afuera del edificio de departamentos. La niña de esta historia es nueva en la colonia y debe permanecer separada del resto de los niños, protegida por la seguridad de los lazos familiares y el edificio de departamentos. Pero se atreve a salir. Siente la “llamada” del sol tibio de la tarde, y del aire saturado de olor a pasto húmedo recién cortado. Se arriesga a jugar con los niños y la intensidad de su alegría incluye todo. Logra establecer una

conexión gozosa y juguetona con los demás niños. Las intensidades del paisaje, el aire tibio, el olor, el sentimiento de manos llenas de pasto fresco y los sonidos intensos de la alegría hacen imposible, por el momento, que la chica responda a la llamada de la relación con su familia dentro del departamento. Lo único que la hace volver y cruzar el umbral del edificio es cuando la intensidad de la luz desaparece por completo.

La conexión y la desconexión pueden entenderse, así, como parte del mismo cambio. La autonomía es el cambio o la migración de un paisaje a otro, más que un movimiento hacia ninguna parte. Las relaciones materializadas en *paisajes muy específicos*, de luz, calidez y alegre griterío ofrecen formas de ser que no pueden vivirse *en el mismo momento* con otras formas de ser en lugares oscuros y encerrados. La intensidad de la dependencia mutua respecto de otros que integran el paisaje propio se hace evidente a medida que el sujeto se mueve de un conjunto de dependencias a otro. En el conjunto de dependencias seguras que se dejan atrás, la niña se ha reconocido como existente en ese paisaje. La dependencia de ese reconocimiento conforme la niña lo deja atrás se hace más vívida por su carencia en nuestra primera historia.

La quinta historia añade otra dimensión a cómo entendemos este proceso de traslado de un paisaje a otro. Al igual que en la historia anterior, el nuevo paisaje no parece invitador, pero esta vez sigue siendo doloroso aun cuando se le abraza.

Mi hermana y yo estamos de pie en el agua fría de la playa en Piteå Havsbad. Traemos puestos nuestros nuevos trajes de baño rojos con flores blancas. Hay muchos niños bañándose, riendo y gritando alrededor de nosotros. El agua es helada pero el sol brilla. Siento los pies entumecidos. Los adultos se pasean por la playa, conversando. Alcanzo a oír que dicen que el agua está a ocho grados. Veo a mi hermana y sé que ha escuchado lo que dicen. Empezamos a caminar en el agua. Caminamos y caminamos. El agua es poco profunda y parece que nunca se hace más honda. Todavía nos llega hasta los tobillos. Me vuelvo y veo la playa, ahora lejos. Mi hermana y yo comentamos la mejor estrategia para meternos al agua fría. Decidimos estirarnos y rodar en el

mar. Y así lo hacemos. Mi cuerpo se moja y siento la arena en mi piel. Hace un frío terrible. Nos ponemos de pie a toda prisa y empezamos a correr de vuelta hacia la playa. Llegar nos parece una eternidad. Ambas respiramos agitadas, inhalando con la parte superior de los pulmones. Nos echamos sobre nuestras toallas rosas y tratamos de cubrir todo nuestro cuerpo con su áspero algodón. Miro a mi hermana; sus labios están casi azules y tiritita. Yo no siento los dedos de los pies. Estoy muy orgullosa de haberme atrevido a sumergirme en esta agua fría, aunque también me siento muy desilusionada de este gélido lugar, Piteä.

Las dos niñas titubean al principio, pero se sumergen en el paisaje helado. Entran inesperadamente en una forma de poder corporal al cual las invita la glacial intensidad. Gracias a una heroica autodisciplina, generan una libertad simultáneamente gozosa y dolorosa de antiguas limitaciones, a medida que se obligan a actuar como y a convertirse en yos heroicos nunca antes imaginados. El discurso de valentía no estaba ahí en un inicio y el agua helada evocaba desilusión. Mas de repente ambas, como si un secreto no hablado se los hubiese informado, sienten que esta fría intensidad significa que algo muy diferente se espera y se desea de ellas. Fue como si la zona de intensidad “cruzara” a ambas al mismo tiempo, como si repentinamente vislumbraran un deseo de libertad y autonomía que se asocia más con los niños y los hombres en este paisaje nórdico en particular, donde bañarse en agua fría, e incluso en los huecos en el hielo de los lagos durante el invierno, es un signo de fuerza y salud que debe practicarse desde la niñez.

Cuando ella piensa en esa época, el doloroso recuerdo del agua fría pervive como un signo de logro heroico. Toda su vida ha tenido en la memoria este recuerdo de dolor corporal y de triunfo emocional. Las hermanas transgredieron las definiciones habituales de seguridad y feminidad infantil, a pesar de su nuevo traje de baño rojo y floreado, y a pesar de envolverse en toallas rosas cuando salieron congeladas del agua. Al abrazar la intensidad de la frialdad, permitiéndole que entrara en sus cuerpos, las hermanas abrieron la posibilidad de salirse de una feminidad infantil construida tradicionalmente, abrazando un heroísmo que no era previamente suyo. La imagen de

sumergirse en esta agua terriblemente fría, de la desconexión con sus pies, de los labios azules de su hermana, llenaron a esta niña de orgullo y felicidad aun cuando el lugar mismo la siguiera decepcionando. La heroica intensidad descubierta en este paisaje helado abre una inesperada forma de ser en relación con este paisaje en particular, un heroísmo que depende y se convierte en uno con las intensidades glaciales que las envuelven.

Nuestra historia final es de un retorno. Este paisaje, en particular, es más cercano al ecuador, una tierra cálida donde el agua se encuentra sobre todo en pozos o lagunas. En contraste con la entrada autodisciplinante de las niñas en el agua helada del norte de Suecia, la niña de esta historia sufre por el calor y añora la frescura del estanque. Se percibe aquí la añoranza de trasladarse del aire caliente al agua fresca. El estanque es poético y seguro. Ofrece una intensidad de pertenencia a la familia que le brinda seguridad, al vigilarla desde el interior de la casa, aunque a la vez la distancia le proporciona un sentido momentáneo de autonomía al estar sola en él. Pero, a medida que la historia evoluciona, el hermano dice palabras imprudentes que destrozan la seguridad.

Es una tarde calurosa de verano. Los grandes están todos sentados en el interior de la casa esperando a que baje el calor. En medio del patio hay un pequeño estanque redondo y azul. Tiene una fuente donde nadan unos cuantos peces rojos. Está rodeada por tres cerezos y unas cuantas rosas de diferentes colores. La niña es la hija más pequeña de la familia, tan pequeña y tan joven que cabe en este pequeño estanque. Se quita la ropa y se pone unos calzoncitos amarillo brillante que su mamá le hizo recientemente. Brinca feliz al agua fría. Se siente bien. Chapotea y hace como que nada, luego se queda quieta observando la punta de los cerezos que parecen tocar el sol. Ya no tiene calor y decide salir del estanque para volver a brincar hacia adentro. De pronto se da cuenta de que sus calzoncitos están llenos de agua. Su hermano mayor, que está sentado adentro de la casa, observándola desde la ventana, le grita: ten cuidado, ¡creo que traes unos peces en tus calzones! Las pupilas de la niña se dilatan enormemente; el agua se ve oscura y peligrosa. Empieza a gritar llena de pánico. Lloro, impotente, de pie, en

la orilla del estanque, con sus calzones llenos de agua. Lloro, tiritó y vuelve a llorar. Escucha que, adentro de la casa, se ríen de ella. Toda la frescura y la alegría del agua desaparecen de su cuerpo, ahora lleno de miedo, ira e impotencia. Todavía sigue llorando cuando su mamá sale a consolarla. Sólo estaban bromeando contigo, le dice, no hay peces en tus calzones. Ella se los quita para confirmar que es cierto.

Al principio su cuerpo está abierto a las intensidades del paisaje e inmerso en su placer acuoso y refrescante. Acoge el aroma del cerezo en flor y de las rosas, el calor del sol y la frescura del agua, que penetran su piel. Pero las palabras maliciosas de su hermano cierran ese momento de apertura. Desaparece la añorada inmersión en el paisaje fresco y acuoso, y se siente atemorizada y humillada. El sentido de peligro y el deseo intenso de separación del agua se hacen aún más vívidos, puesto que llegan justo en el momento de la inmersión gozosa y la separación de la familia. La niña había entrado valientemente en el estanque para compartir la frescura del agua con los peces rojos, como una niñita audaz, sin temor a unos cuantos peces rojos. Pero no pudo contener su miedo cuando creyó que éstos transgredieron los límites apropiados y se metieron adentro de sus calzoncitos. Entonces ella se sintió inapropiada y perdió la seguridad de su carácter de sujeto autónomo. El movimiento autónomo que cruzó la frontera del jardín al estanque –bajo la mirada vigilante de su familia– y su ruptura revelaron el quiebre oculto y a la vez revelado de las relaciones de dependencia mutua que ella y su familia generan para existir con/dentro de ese paisaje en particular.

CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos analizado los procesos para llegar a ser un sujeto con/dentro de paisajes y en el cambio de un paisaje a otro. Encontramos momentos de llegar a ser en cambios complicados de un paisaje a otro, donde la criatura abandona su inmersión en un paisaje para abrazar otro. El movimiento de cruzar la frontera es impulsado por las intensidades del nuevo paisaje y las modalidades de

ser que esas intensidades ofrecen, aun cuando los nuevos paisajes parezcan peligrosos. Soltar se hace más fácil por la seguridad de las relaciones dentro del paisaje que se abandona. Hemos argumentado, como lo hace Butler (1997b: 2), que dependemos de otros (que son parte de esos paisajes) para nuestra existencia y para lo que “albergamos y preservamos en los seres que somos”. En nuestro análisis encontramos que el quiebre voluntario de la dependencia de un paisaje abre una nueva conexión a través de fronteras extensivas, con un cambio en la intensidad que puede abrazarse con placer o con dolor. Nuestras historias operan en el espacio paradójico de inmersión y separación, de cambio desde una coextensión a otra, y de regreso; muestran la dependencia de paisajes particulares para la existencia, sus zonas de intensidad y los lugares y personas con/dentro de ellos. Nuestras historias también muestran la necesidad de soltar en el acto de llegar a ser. Lo que proponen es que la negación de la dependencia mediante la cual el sujeto autónomo se crea podría teorizarse mejor como el cambio de un conjunto de intensidades a otro, y de un conjunto de relaciones a otro.

REFERENCIAS

- Atwood, Margaret (1989), *Cat's eye*, Nueva York, Doubleday, p.3.
- Buchanan, Ian (2005), “Space in the age of non-place”, en Ian Buchanan y Gregg Lambert (eds.), *Deleuze and space*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Buchanan, Ian y Gregg Lambert (2005), “Introduction”, en Ian Buchanan y Gregg Lambert (eds.), *Deleuze and space*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Butler, Judith (2004a), *Precarious life: The powers of mourning and violence*, Londres, Verso.
- Butler, Judith (2004b), *Undoing gender*, Nueva York, Routledge.
- Butler, Judith (1997a), *Excitable speech: A politics of the performative*, Nueva York, Routledge.
- Butler, Judith (1997b), *Psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, Stanford University Press.

- Butler, Judith (1995), "Contingent foundations: Feminism and the question of 'postmodernism'", en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser (eds.), *Feminist contentions. A philosophical exchange*, Nueva York, Routledge, pp. 35-57.
- Davies, Bronwyn y Cristyn Davies (2007), "Having or being had by experience", *Qualitative Inquiry*, vol. 13, núm. 8, pp. 1139-1159.
- Davies, Bronwyn y Susanne Gannon (2006), *Doing collective biography*, Maidenhead, Open University Press.
- Davies, Bronwyn, Jenny Browne, Susanne Gannon, Leekie Hopkins, Helen McCann y Monne Wihlborg (2006), "Constituting 'the subject' in poststructuralist discourse", *Feminism and Psychology*, vol. 16, núm. 1, pp. 87-103.
- Davies, Bronwyn (2003), "Positioning the subject in body/landscape relations", en Rom Harré y Fathali Moghaddam (eds.), *The self and others: Positioning individuals and groups in personal, political and cultural contexts*, Westport, Praeger/Greenwood, pp. 279-295.
- Davies, Bronwyn (2000a), *(In)scribing body/landscape relations*, Walnut Creek, Alta Mira Press.
- Davies, Bronwyn (2000b), *A body of writing*, Walnut Creek, Alta Mira Press.
- DeLanda, Manuel (2005), "Space: Extensive and intensive, actual and virtual", en Ian Buchanan y Gregg Lambert (eds.), *Deleuze and space*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (2004), *Difference and repetition*, Londres, Continuum.
- Foucault, Michel (2000), "Truth and juridical forms", en James D. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Power*, Nueva York, The New York Press.
- Haug, Frigga, Sünne Andersen, Anke Bünz-Elfferding, Kornelia Hauser, Ursel Lang, Marion Laudan, Margret Lüdemann, Ute Meir, Marbara Nemitz, Erika Niehoff, Renate Prinz, Nora Räthzel, Martina Scheu y Christine Thomas (1987), *Female sexualization: A collective work of memory*, traducción de Erica Carter, Londres, Verso Press.
- Henriques, Julian, Wendy Hollway, Cathy Urwin, Couze Venn, Valerie Walkerdine (1984), *Changing the subject: Psychology, social regulation and subjectivity*, Londres, Methuen.
- Rose, Nikolas (1998), *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*, Cambridge, Cambridge University Press.

4. Y el debate sobre el sujeto no concluye

Rosa Nidia Buenfil Burgos

Mucho se ha dicho sobre la naturaleza de la especie humana y, más específicamente, sobre el sujeto social. Desde las disquisiciones tempranas de la Ilustración hasta los teóricos políticos del siglo XXI, el tema se ha elaborado a partir de diferentes ángulos y enfoques. No sólo nuestro vocabulario ha cambiado y el “mundo exterior” se ha transformado, también se han desafiado las relaciones entre ambos, por lo que muchos de nosotros ya no aceptamos los rígidos fundamentos universales y a priori que durante tanto tiempo se consideraron inamovibles, finales y absolutos.

Cabría preguntarnos una y otra vez cómo llegaron a ser parte de nosotros esos sutiles rasgos que definen nuestra posición en el mundo social. En algún punto de la historia occidental del conocimiento se dijo que la virtud era el fundamento último de la humanidad; más adelante sería la percepción la que tendría una función central para definir lo humano, aunque también la razón se ha considerado el fundamento mismo del ser humano. Las relaciones de producción también se han investido con la esencia misma de la subjetividad y se ha considerado la sexualidad como el rasgo que gobierna nuestro comportamiento. Por su parte, los antropólogos han argumentado que es la cultura lo que constituye al agente como tal, como miembro de una comunidad. Y podríamos continuar este recuento paratác-tico con los puntos de vista de teóricos políticos, educadores y otros profesionales. Éstas y otras descripciones disciplinares podrían preguntarse cosas similares sobre la esencia, el fundamento o la base de la subjetividad, la agencia, la humanidad o cualquier otro término que haya sido designado para nombrar esta cuestión. No obstante, también ha surgido otro tipo de preguntas que no anhelan el fundamento último sino buscan, por el contrario, los procesos de constitución de

las identidades y, al hacerlo, reconocen el carácter plural, precario, evasivo, abierto, flexible de este proceso y de la consiguiente subjetividad. Una vez erosionado el ideal de los fundamentos universales a priori, se vislumbran diversas posibilidades susceptibles de análisis. Entonces nos hacemos sensibles a la multiplicidad de movimientos intelectuales involucrados, el entramado de procesos emocionales, las redes simbólicas implicadas, las operaciones políticas que hacen posible estos procesos e incluso la dimensión perceptiva de este mecanismo. Nos percatamos del carácter social que opera en la formación de las identidades, tanto individuales como colectivas.

El propósito de este capítulo es elaborar los movimientos intelectuales involucrados en la trayectoria de nociones como posiciones de sujeto, sujeto de la falta y sujeto de la decisión, tal como lo presentan Laclau y Mouffe (1987).¹ Si bien hay un corpus amplio de trabajos sobre este punto, hay todavía mucho por discutir, particularmente ahora que han surgido enfoques casi neofundamentalistas que vuelven a presentar argumentos ampliamente cuestionados. Por lo anterior, este capítulo se estructura en cuatro secciones. La primera caracterizará los debates dentro de los cuales se inscribe la posición de Laclau; la segunda presentará la trayectoria de conceptos concernientes al sujeto social y sus implicaciones; la tercera abordará las discusiones con otros autores y, la cuarta, los comentarios finales, más que conclusiones, que ofrecen algunos puntos para una discusión posterior.

ALGUNOS DEBATES EN LOS QUE SE INSCRIBE LA POSICIÓN DE LACLAU

Para entender mejor las ideas de cualquier autor es necesario visualizar las preguntas que se hacía y ubicarlas dentro del contexto de

1 Algunas de las ideas que aquí presento fueron discutidas inicialmente en el evento Giros teóricos I (Córdoba, Argentina, noviembre de 2006). Hago un reconocimiento a la lectura crítica de Mariano Molina y al trabajo de Laura Echavarría con relación a las referencias y citas en las versiones inglesa y española.

diálogo y discusión intelectual con otras concepciones. Se mencionó anteriormente que hay al menos dos preguntas básicas de las cuales surgen y adquieren forma las posiciones teóricas. Una se refiere al fundamento, la esencia y el origen más o menos absolutos, ahistóricos y universales del sujeto social, mientras que el otro extremo busca ángulos procesuales de su constitución. La posición de Laclau claramente se ubica en el segundo tipo de cuestionamiento, y un ángulo crucial desde el cual es conveniente examinar su perspectiva se refiere a algunos de los argumentos que erosionan el supuesto y la demanda de fundamentos absolutos.

En primer lugar, el concerniente al debilitamiento sistemático del carácter absoluto de los fundamentos de la Ilustración, tales como la crítica al Sujeto (con mayúscula) como fuente y origen del significado, del Sujeto Racional y el Sujeto de la Historia, entre otros (mayúsculas intencionales). Esto involucra la deconstrucción de concepciones pertenecientes tanto al proyecto racionalista kantiano como a la teoría marxista clásica en la que el autodesenvolvimiento de la esencia predefiniría la subjetividad social.

En segundo término tenemos el argumento recuperado de los efectos intelectuales del *giro lingüístico* en filosofía, entre cuyos predecesores se encuentra el trabajo temprano de los románticos alemanes Hamman (en Abbagnano, 1994), Herder (1959) y Humboldt (1972). Este *giro* se ha mostrado ampliamente en algunos hermenéuticos como Nietzsche (1972, 1981, 1984), Heidegger (1989) y Gadamer (1991), así como en una corriente intelectual completamente distinta como la representada por Wittgenstein (especialmente en las *Investigaciones filosóficas*, 1953). Aquí el punto no se relaciona con la lingüística como un campo de conocimiento disciplinario, sino con el reconocimiento, por una parte, del carácter discursivo de la realidad (ninguna realidad es tal al margen de algún sistema significante) y del ser tan claramente expuesto por Heidegger (1989) en “El lenguaje es la casa del ser” y en su *distinción óntico-ontológica*. Es únicamente dentro de los *juegos del lenguaje* que objetos, acciones, palabras y personas adquieren su significado.

En tercer lugar, está el argumento concerniente a que la historicidad y el carácter dependiente del contexto de creencias, valores

y conceptos intelectuales, éticos y políticos modernos no niegan la posibilidad de proyectos políticos progresistas o de izquierda. La emancipación y las posiciones progresistas son sin duda herederas del proyecto moderno. Sin embargo, debe aceptarse la historicidad de tal proyecto, ya que su pretensión arrogante de querer fijar en un momento preciso de la historia el significado y los valores de todo el desenvolvimiento histórico puede ser (y ha sido) detalladamente objetado desde muchos ángulos. El proyecto racionalista de proveer y fijar el significado objetivo, positivo y universal de procesos y agentes sociales estaba condenado al fracaso. Ya Nietzsche planteó el carácter contingente de la objetividad, y en la actualidad esto se ha hecho aún más visible debido a los *efectos dislocatorios* del capitalismo contemporáneo, que muestra la historicidad del ser (esto es, la naturaleza discursiva y humana de la verdad) y abre nuevas oportunidades a la política radical (Laclau y Mouffe, 1987). En cuarto y último lugar, aunque no por ello menos importante, encontramos el debate entre el posmarxismo, por un lado Laclau, Mouffe y Hall, entre otros y, por el otro, el marxismo ortodoxo (Geras, 1988)² y el neomarxismo (Habermas 1989; Negri y Hardt, 2002; Giddens, 1990, entre otros). Este debate se caracteriza, mucho más que los anteriores, por los procesos geopolíticos de las décadas de los ochenta y noventa, simbolizados por acontecimientos que tuvieron lugar en diversas regiones del mundo (desde la caída del muro de Berlín y la masacre de estudiantes en la plaza de Tiananmén, hasta la visibilidad de la catástrofe ecológica y el surgimiento de movimientos sociales inéditos), y también por eventos iniciados tiempo atrás, aun cuando no fueran visibles ni objeto de indagación.

Otro ángulo crucial del contexto en el cual es posible localizar las posiciones de Laclau se refiere, por una parte, a las fuentes intelectuales que alimentan su concepto híbrido y, por la otra, a intelectuales contemporáneos con los que ha tenido un diálogo fértil sobre este tema.

En lo que concierne a las fuentes intelectuales, tal como indican claramente Laclau y Mouffe (1987) en *Hegemonía y estrategia socialista*, es posible percibir en su enfoque las huellas de la tradición

2 Véase el debate publicado en la *New Left Review* núm. 163, en 1987, y el núm. 169, en 1988.

marxista, troskista, gramsciana y althusseriana. No obstante, al analizar con detalle sus presuposiciones ontológicas y teóricas, encontramos vestigios del fundacionalismo aún presentes.

De discusiones de teoría política, se han recuperado y *reactivado*³ ideas de Schmitt sobre la decisión (1981) y de Husserl (1984). Resultan cruciales las ideas derivadas del psicoanálisis como reservorio intelectual para el concepto de subjetividad social, el carácter social del individuo, el concepto de identificación, el concepto y la lógica de la sobredeterminación (Freud, 1953-1974),⁴ así como algunas propuestas lacanianas (por ejemplo, la triada de lo imaginario, lo simbólico y lo Real, los grafos y la falta, entre otras). En el campo de las fuentes filosóficas, como ya se ha mencionado, han sido cruciales las críticas de Heidegger y Nietzsche

que han tomado básicamente tres formas: la crítica a una concepción del sujeto que hace de él un agente racional y transparente a sí mismo; la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, y la crítica a la concepción que ve en él el origen y fundamento de las relaciones sociales (Laclau y Mouffe, 1987: 132).

Reconocen asimismo la crítica de Foucault al esencialismo, en su analítica de la finitud. Sin embargo, es Wittgenstein quien tiene una función central en los argumentos desplegados por Laclau y Mouffe en contra del fundacionalismo en sus diversas expresiones. Otra fuente importante para la perspectiva de Laclau es el estructuralismo en sus diversos momentos: desde el carácter diferencial y relacional de las identidades lingüísticas de Saussure, hasta el abordaje posestruc-

3 Como planteaba Husserl, *reactivación* no es el regreso a los "orígenes" sino el redescubrimiento del carácter contingente de la objetividad y de los orígenes mismos, el propio acto de instituirlos.

4 N. de T. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* es una edición completa de las obras de Freud. Fue traducida del alemán bajo la dirección de James Strachey, en colaboración con Anna Freud, asistido por Alix Strachey y Alan Tyson. Esta edición estándar (abreviada generalmente como SE) consta de 24 volúmenes y fue publicada originalmente por Hogarth en Londres entre 1956 y 1974. A diferencia del alemán *Gesammelte Werke*, la SE contiene notas críticas de los editores. Este material editorial ha sido incluido posteriormente en la edición en alemán de *Studienausgabe* de Freud.

turalista ofrecido por Sollers (2006), Derrida (1989), Spivak (1987) –que involucra la reactivación de algunos temas inicialmente soslayados, como la creciente centralidad del significante. Por último, aunque no por ello menos importante, es posible encontrar huellas de la retórica en el trabajo de Laclau que involucra tanto la función argumentativa de la política (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989) como, en sus textos más recientes, la figural; es decir, como una lógica, una forma de razonamiento y un conjunto de imágenes que organizan las formas de pensar y nombrar en la política –catacrexis, sinécdoque y otras (Laclau, 2005).

En relación con los teóricos contemporáneos con quienes Laclau ha tenido una interlocución fértil⁵ pueden considerarse diversos campos del conocimiento. En lo que concierne a los debates filosóficos, Rorty (1996, 1991), Derrida (1987) y Gasché (1988) se cuentan entre los interlocutores más frecuentes y productivos ya que, a pesar de sus diferencias (Mouffe, 1998), comparten posiciones como la crítica a las diferentes formas de esencialismo (entre otras, racionalismo, economicismo y metafísica de la presencia y de los orígenes) y se adhieren al giro lingüístico y sus efectos filosóficos. En un acercamiento teórico (y no clínico) al psicoanálisis, durante un buen tiempo se dio un intenso intercambio con Žižek (1992) y la Escuela Eslovena y, en la actualidad, principalmente con Copjek (2006), entre otros. En lo que toca a la teoría política, ha habido un intercambio temprano con Derbys-hire (1985, en Laclau, 1990), Forcags (1985), Ross (1986, en Laclau, 1993), Davidson (1987), Aronowitz (1987) y, más recientemente, con Badiou (2003) y Butler *et al.* (2002), entre otros.

TRAYECTORIA DE CONCEPTOS CONCERNIENTES AL SUJETO SOCIAL Y SUS IMPLICACIONES

Fue esta atmósfera intelectual y política la que inicialmente reunió a Laclau y Mouffe en la segunda mitad de la década de los setenta.

5 Al decir fértil subrayo la diferencia con otros tipos de interacción como la que tuvo lugar entre Geras, Laclau y Mouffe en 1987-1988, o la reciente discusión con Žižek (de 2000 a la fecha) que han resultado estériles.

Posteriormente Laclau, de manera individual o en coautoría, se abocó a construir una constelación teórica caracterizada por ser histórica, relacional y sin fundamento extradiscursivo alguno. Con este fin fue crucial la reactivación de tres conceptos clave –discurso, hegemonía y retórica– para contender por posiciones ontológicas básicas (no metafísicas). Es dentro de este sistema teórico abierto que puede captarse mejor el concepto de Laclau sobre el sujeto social. En primer lugar, porque el discurso no se asocia con meras palabras, sino como el acto mismo de significación que constituye el terreno primario de la objetividad. Además, su carácter relacional y diferencial permite entender que, por debajo del juego de diferencias, no hay un fundamento a priori que privilegie algunos elementos sobre otros o establezca una centralidad última. Los conceptos *significante vacío* y *hegemonía* son herramientas intelectuales que permiten pensar las identidades y la centralidad una vez que ha sido objetada la noción de esencia. Para comprender una identidad diferencial, es necesario tener la totalidad de un acto de significación. A su vez, para captar esta totalidad, se necesita ubicar sus límites (esto es, aquello que lo distingue de otras totalidades). Y para ubicar esos límites, debe reconocerse una exterioridad constitutiva que no es neutral, sino resultante de una exclusión. Se genera así un doble juego del significante: el de la equivalencia y el de la diferencia, ambos comprometidos en una tensión irresoluble que muestra el fracaso de la totalidad y el inalcanzable lugar de la plenitud. En este argumento se despliega una aporía impecable: “la totalidad es tanto necesaria como imposible” (Blackburn, 1996: 21).⁶

La representación social de dicha totalidad tendrá que acomodar su particularidad diferencial al ideal de universalidad que se requiere para su función totalizante –es decir, la práctica hegemónica–. *Hegemonía* es otra categoría clave que se ha ido deconstruyendo en

6 La aporía opera en el paradigma de Laclau no como el “método socrático aporético de plantear problemas sin proporcionar soluciones” sino más bien como una lógica, una forma de intelección que permite que el carácter irresoluble de una tensión, lejos de verse como un defecto o un error del razonamiento, de pie al surgimiento de una multitud de argumentos que no son del tipo “o blanco o negro”, sino que despliegan una variedad de tonalidades y nunca alcanzan el punto “justo medio” de balance.

la perspectiva de Laclau desde inicios de la década de los setenta para esculpirla, a partir de 1987, con diferentes matices e intensidades con cada golpe de cincel (por ejemplo, en 1987 con Mouffe, y en 1993 y 2002, en su discusión con Butler y Žižek).⁷ Como la totalidad es a la vez necesaria e imposible, una identidad hegemónica es el *significante (tendencialmente) vacío* (Laclau, 1996) que constituye y representa una cadena equivalencial que confiere estabilidad y solidez a las diversas demandas sociales. Al hacerlo transforma su propia particularidad en algo universal que encarna la totalidad inalcanzable, sin fundamento y fallida (Laclau, 1996: 83).

Resultará evidente que la negatividad se introduce en esta perspectiva como un registro en consonancia con el antagonismo, la dislocación, la falta, lo Real lacaniano y la contingencia, no como sinónimos sino porque comparten la incompletud, la disposición no suturable de la estructura, la cualidad irresoluble de la tensión, el carácter vacío de los “fundamentos” o bases de la identidad o cualquier otra estructura, y así sucesivamente. En este contexto teórico, la retórica no se refiere a la transfiguración poética del lenguaje ni a los excesos demagógicos del discurso político, sino a procedimientos discursivos tales como el desplazamiento mediante el cual un término “literal” es reemplazado por uno figurativo, el uso de palabras en más de un sentido, la posibilidad de nombrar algo que no es nombrable –como la condición misma de su propio funcionamiento político e ideológico–, la imposibilidad de sustituir un término figurativo por otro literal (catacrexis). Por ejemplo, el *significante vacío* surge de la necesidad de nombrar un objeto que es a la vez necesario e imposible.

Una vez contextualizado el ambiente teórico de esta perspectiva se elaborará la trayectoria conceptual del sujeto social, distinguiendo cuatro momentos en el trabajo de Laclau.

7 La hegemonía no se entiende aquí como un estado de las cosas, sino más bien como una relación, como categoría de lo político, y como forma de la política, como articulación y antagonismo, como la acción que puede universalizar un particular.

Primeros pasos: deconstruir el marxismo

Esta fase es resultado de una crítica filosófica, una inquietud ética y una reactivación política del marxismo (de las décadas de los cincuenta a los setenta) y puede ubicarse en los tiempos de discusión, escritura, publicación y recepción inicial de *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 1985); está impregnada por la noción de hegemonía que mantiene correspondencia lógica y conceptual con la constelación teórica de ese momento: historia, sujeto, estructura, discurso, hegemonía, puntos nodales, sobredeterminación y otras (Laclau y Mouffe, 1987).

En aquellos años, los tópicos incluían, entre otros, la crítica a i) la noción de un sujeto prediscursivo, ii) una noción sólida y homogénea de sujeto, y iii) la centralidad y exclusividad de la clase social como sujeto de la historia. Laclau y Mouffe sostenían, por el contrario, las posiciones de sujeto dentro de una estructura discursiva –esto es, un sistema de diferencias abierto–. Objetaron el sujeto predestinado, ya que al constituirse éste en la lucha, su articulación es contingente. No se consideró más al sujeto como fuente y origen del significado y la organización social, sino como producto de prácticas significantes –discursivas–. En tanto que el sujeto está siempre situado y *carece* de identidad, ésta se va fabricando por medio de prácticas hegemónicas, mediante actos de identificación con múltiples posiciones de sujeto que necesariamente se articulan –no son elementos independientes uno de otro; sin embargo, la forma en que se conectan entre sí es contingente –el carácter contingente de la necesidad (Laclau y Mouffe, 1987: 128).

El tema nodal discutido en esta deconstrucción es el relativo a la propuesta gramsciana, especialmente la relación contingente del sujeto con sus condiciones objetivas, relación que tiene dos consecuencias: la subjetividad no es completamente necesaria y las intervenciones contingentes del agente determinan parcialmente la objetividad estructural y temporal del bloque histórico; así, el sujeto se constituye en su acción contingente. Ésta es la primacía de lo político sobre lo económico y de la ideología sobre la institución. El sujeto no puede constituirse en el ámbito de la particularidad pura,

pero tampoco en el de una clase universal. La subjetividad del agente es penetrada por la misma precariedad y falta de sutura que hay en cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la cual forma parte (Laclau y Mouffe, 1987: 140). Debido a la necesidad de plenitud –identidad– y su imposibilidad, el deseo de completud se difiere permanentemente y la regularidad en la dispersión aparece como la condición para el sujeto.

Segundo momento: de posiciones de sujeto a sujeto de la falta

Éste tiene lugar desde la primera recepción del trabajo de Laclau y Mouffe en países europeos y de habla inglesa tales como el Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y Australia, hasta los intercambios iniciales con Žižek y la Escuela Eslovena.⁸ La crisis del universalismo no descarta su existencia sino evidencia la visibilidad de su vacío –*la presencia de su ausencia*– que es parte de la crisis del esencialismo o fundacionalismo, de la creciente claridad sobre los “fundamentos” contingentes a partir de los cuales se fabrica cualquier esencia y el proceso de su constitución –también conocido como constructivismo radical–. El concepto de identificación alcanza una centralidad teórica en este punto, con la aserción explícita del vacío en la raíz de cualquier identidad (Laclau, 1994: 3), ya que ofrece respuestas alternativas a las preguntas, ¿qué articula las posiciones de sujeto? ¿Por qué el sujeto realiza actos de identificación? El carácter constitutivo de la negatividad es claramente incompatible con una visión positiva y objetiva de lo social por diversas causas: el antagonismo amenaza mi identidad y muestra mi contingencia; los resultados de la lucha no pueden predeterminarse; la contingencia de las identidades antagónicas es también radical, y las condiciones de existencia de las fuerzas antagónicas son también contingentes. En la proble-

8 Especialmente el encuentro que tuvo lugar en la Universidad de Essex en enero de 1989, con la participación de R. Gasche (UNY en Buffalo), G. Bowman (Kent), C. Hilb (Buenos Aires), Szankay (Bremen) y académicos de Lubliana y del programa Ideology and Discourse Analysis (Essex). Como resultado de este congreso, se publicó *The making of political identities* (Laclau, 1994).

matización del sujeto se hacen presentes tres tensiones: la tensión entre libertad –como indeterminación–⁹ e identidad; la contraposición entre lo subjetivo –libertad e indeterminación– y lo objetivo –alienación, heteronomía y determinabilidad–, y la tensión entre la organización y su falta.

El punto decisivo es que esta nada, este vacío, esta falta de fundamento del sujeto –puesta a organización– no es la nada de una imposibilidad lógica que colapsaría en lo no existente. Se trata de una nada *real*, un espacio vacío que la organización vendría a “llenar” (Laclau y Zac, 2002).¹⁰ La libertad es entonces sólo capaz de realizarse a través de actos de identificación con algo que es su opuesto. La estructura del proceso de identificación preserva, sin reemplazarla, la falta constitutiva en el sujeto, y su representación tiene lugar a través de la subversión de la superficie de identificación, que constituye al objeto de identificación como un objeto escindido. También se conserva el carácter alienante del acto de identificación, ya que no hay dualidad sujeto/objeto. De lo anterior se derivan dos consecuencias:

1. Si lo objetivo “llena” mi falta originaria, este llenado sólo puede tener lugar en la medida en que, en tanto que objetivo, es exterior a mí. Mediante este “llenado de mi falta” lo objetivo no pierde su externalidad, no se absorbe en una identidad que ya *era mía*. Por el contrario, su carácter ajeno es precisamente lo que permite su función de llenado. Este llenado “mágico” puede operar porque el sujeto es originariamente una falta inerradicable y cualquier identificación tendrá que representar también a la falta misma. Esto sólo puede hacerse mediante la reproducción del carácter externo de aquello con lo cual el sujeto se identifica e involucra una inconmensurabilidad frente a sí mismo. Es por ello que la aceptación de la ley –es decir, el principio de

9 Todo contenido determinado es objetivo; es decir, resultado de una relación de poder, y heterónimo, esto es, externo.

10 Resulta claro que en psicoanálisis no es posible “llenar” la falta, ésta es constitutiva, sólo puede bordearse y su representación es siempre inadecuada. De cualquier manera, se utiliza el término con las comillas que aparecen en las citas textuales de las fuentes.

autoridad que se opone a la “nada”– se debe a que es la ley, no porque sea racional. De lo contrario, la ley sería la prolongación del sujeto y no cumpliría su función de “llenado” y ésta no puede garantizarse a priori por ningún tribunal de la razón.

2. Para la función de llenado se requiere un lugar vacío indiferente al contenido del llenado, no obstante que esta función se encarnará en contenidos concretos. Esta no-correspondencia es la escisión constitutiva de toda representación e imposibilita la re-absorción de lo indeterminado en la determinación y permite la tensión entre la organización y la “nada”.
3. La inconmensurabilidad constitutiva significa que ningún contenido concreto está predestinado a cumplir la función de llenado, y cualquier contenido que pueda realizar esta función de manera contingente será inadecuado para completarla; por ende, el lugar del sujeto se perpetuará sobre la base de esta inadecuación. Por lo anterior, la identificación será incompleta y esto explica por qué la falta nunca se puede resolver; la identificación es siempre inacabada y tendrá que recrearse en sucesivos actos de identificación.¹¹ El yo –el *ego* en términos psicoanalíticos– desconoce y confunde la imposibilidad de completud: la ilusión de cierre es el yo.
4. La identificación involucra dos mecanismos: introyección y proyección, la doble incidencia de las identificaciones simbólica e imaginaria, internalización y alienación. No obstante, ya que el orden simbólico –el Otro– es una estructura abierta e incompleta, esta identificación significa el fracaso de la constitución de cualquier identidad y marca el surgimiento del sujeto de la falta a través de las fisuras de la cadena discursiva. El sujeto aparece y desaparece en los intersticios de la estructura.
5. El sujeto no es isomórfico con el significante que lo representa, de la misma manera en que no hay correspondencia entre el representante y los representados, cuyos intereses no preexisten al acto mismo de representación. De manera semejante al carácter

11 Siguiendo a Freud, Lacan sostiene que el ego es un conjunto de identificaciones imaginarias sucesivas, históricas y contingentes.

inadecuado de la función de llenado antes mencionado, el acto de representación nunca se completará –irrepresentabilidad e indecidibilidad son entonces condiciones para el surgimiento del sujeto (Laclau y Zac, 2002: 259-260).¹²

La escisión entre ordenamiento y orden es constitutiva, de aquí que el sujeto de la falta y la identificación no puedan ser superados por una identidad plena, sea de carácter objetivista o trascendental.

Tercer momento: dislocación, indecidibilidad y sujeto de la decisión

En sus *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo* (1993), Laclau elabora con mayor detalle un énfasis conceptual diferente en torno al sujeto de la decisión –especialmente en el capítulo 13– y presenta un acercamiento más avanzado sobre la forma en la que la negatividad –tal como la plantea lo *Real* lacaniano, la falla en la estructura, la indecidibilidad, y la contingencia– trabaja en la constitución de la subjetividad.¹³ En una estructura indecidible cualquier decisión que desarrolle una posibilidad entre muchas será contingente; es decir, exterior a la estructura que hace posible la decisión, aun cuando no la determina. El agente de esta decisión no está separado de la estructura sino constituido en relación con ella. Este doble carácter, parcialmente interno a la estructura y aun así no determinado por ella, significa que los agentes transforman sus identidades poniendo en acto ciertas posibilidades estructurales y rechazando otras.

12 El sujeto de la falta es una imposibilidad “activa o productiva” y no sólo una imposibilidad, ya que constantemente subraya la incapacidad de constituir una identidad plena [...] que se convierte también en el momento del poder y el surgimiento del sujeto, y asimismo detona la acción.

13 No todo prospecto es una alternativa factible o una elección posible. Algunos están más allá del horizonte mismo de la viabilidad estructural. Posibilidades forcluidas (*inchoated* en el original) son aquellas cuya puesta en acto alguna vez se intentó, pero cuya existencia se canceló.

Una consecuencia crucial es el creciente reconocimiento de que *la objetividad, en la medida en que es resultado de una decisión, es una relación de poder*. Conforme a esta lógica, la indecidibilidad no es correlativa a una falta de racionalidad, más bien significa que el grado de arbitrariedad en una decisión muestra que la racionalidad no agota tal decisión, ya que hay una cantidad de vínculos motivacionales *razonables* y ninguno de ellos es una base apodíctica que la haga preferible a otras decisiones.

El sujeto no es más que la distancia entre una estructura indecidible y la decisión; ontológicamente hablando, la decisión tiene el carácter de un fundamento que es tan primario como la estructura en la que se basa, ya que no está determinado por esta última; tomar una decisión sólo puede significar que se reprimen otras alternativas posibles que no se realizan (Laclau, 1993: 47).

La reactivación (Husserl, 1984) de formas sedimentadas muestra la contingencia de la exclusión mediante la que se instituyeron identidades, reinsertándolas en su sistema factual, histórico o “real” de alternativas canceladas, revelando así el acto originario de violencia a través del cual tuvo lugar este acto instituyente. Su sedimentación y naturalización tiende a borrar las huellas de toda contingencia, violencia y exclusión, y a presentarse como objetividad positiva. La reactivación no es el regreso a los “orígenes” sino el redescubrimiento del carácter contingente de la objetividad y los orígenes mismos, vía el surgimiento de antagonismos.

Las formas sedimentadas de la “objetividad” conforman el campo de lo que llamamos “lo social”. El momento del antagonismo en el que la naturaleza indecidible de las alternativas y su resolución a través de relaciones de poder se hace completamente visible, constituye el campo de lo político (Laclau, 1993: 51).

De esto Laclau deriva dos conclusiones: primera, que cualquier construcción política tiene lugar en el contexto de un rango de prácticas sedimentadas, ya que una institución política total de lo social

sólo podría ser resultado de una voluntad absolutamente omnipotente, en cuyo caso la contingencia de lo que se había instituido desaparecería. Segunda, la opacidad será siempre una dimensión inherente a las relaciones sociales, y la posibilidad de una sociedad reconciliada y transparente es un mito. Esto último no denota una posición pesimista porque se considere que las transformaciones no son el resultado necesario del autodesenvolvimiento de una esencia –Razón, Ciencia, Relaciones de Producción, Mercado o cualquier otra cosa (mayúsculas intencionales)– sino, por el contrario, como el efecto de luchas y decisiones en una estructura caracterizada por la indeterminación y la indecidibilidad, en la que se abren posibilidades para subjetividades emergentes.

Esta posición involucra tres asuntos. El primero es que el concepto de dislocación, como posibilidad que supone el vínculo entre lo indeterminado y la libertad; por una parte, la indeterminación es condición de la libertad –y, por ende, de la subjetividad– y, por la otra, cada contenido determinado –aun el más formal en el sentido kantiano– es objetivo más que subjetivo y, por lo tanto, debe ser heterónomo desde el punto de vista de la subjetividad –de aquí la correlación entre la “objetividad” de lo social y la alienación en la identificación con el (incompleto e imperfecto) Otro.

El segundo asunto concierne a la relación entre sujeto y estructura. Por una parte, el sujeto es un sujeto mítico; es decir, un espacio de representación, un principio de lectura. Considerando que la condición de emergencia de un mito es la dislocación estructural, la objetividad es un mito cristalizado. Por otra parte, el sujeto es constitutivamente una metáfora, ya que la condición de la literalidad es el isomorfismo –que, como se vio anteriormente, no ocurre–. No obstante, el espacio mítico constituido por el sujeto –para afrontar el vacío expandido por la dislocación– no tiene la misma forma lógica que la estructura cuyo principio de lectura es el sujeto. El espacio mítico se presenta a sí mismo como la alternativa a la forma lógica del discurso estructural dominante, oponiéndose a “los efectos desestructurantes implícitos en la estructuralidad misma de la estructura”. El mito surge como una metáfora en un terreno dominado por la relación entre ausencia –dislocación de la estructura– y presencia

–identificación con una plenitud inalcanzable, que no es otra cosa que el sujeto. El tercero es que el sujeto se constituye a sí mismo y permanece en la tensión entre la alienación al mandato del Otro y la indeterminación y posibilidad abiertas por la dislocación.

La razón deja entonces de ser un fundamento posible para la emancipación y la pregunta es ¿cómo se constituye el sujeto emancipatorio en la tensión irresoluble entre las formas simbólicas sedimentadas y su contingencia y dislocación estructural?

Cuarto momento: lo colectivo en la subjetividad popular

Laclau siempre ha concebido al sujeto en un sentido colectivo. No obstante, es en *La razón populista* (2005) donde este ángulo está más elaborado. En este trabajo la revisión de ideas y caracterización de las masas comienza con el paradigmático debate vinculado con la psicología de masas y opera como una genealogía de la denigración, ya que la historia intelectual de las identidades colectivas se ha vinculado de manera recurrente dentro de los abordajes patológicos, particularmente criminológicos y psiquiátricos (Taine, 1986; LeBon, 1995; Lombroso, 1876; Tarde, 1986; McDougall, 1920; Freud, 1953-1974). Además de exhibir las sedimentaciones sucesivas de los nexos entre masa y delincuencia, patología, los mecanismos de su propagación y contagio, y las perspectivas interesadas en el liderazgo, Laclau plantea un argumento que guía todo el libro: la renegociación conceptual progresiva entre la homogeneidad social –indiferenciación– y la heterogeneidad –diferenciación social– vista como una dualidad en algunas perspectivas ya reconstruidas en este capítulo.

Al elucidar el proceso de la formación identitaria colectiva, Laclau despliega diferentes lógicas y entramados conceptuales mediante los cuales reactiva las nociones corrientes de populismo. De acuerdo con esto, el populismo, más que ser un movimiento social –ya que no muestra correspondencia con un sector popular–, es una *lógica política*, un sistema de reglas que dibuja el horizonte dentro del cual algunos objetos son representables y otros excluidos (Laclau, 2005:

150). Dado que la construcción del pueblo como sujeto no expresa una unidad preestablecida de la colectividad, la heterogeneidad de las demandas inscritas en su discurso es irreductible y, por consiguiente, el lenguaje de un discurso populista –sea de derecha o de izquierda– es impreciso y fluctuante. La tensión entre lógicas diferenciales y equivalenciales –las que resaltan el particularismo y las que lo debilitan y fortalecen el universalismo– es irresoluble y constitutiva de las superficies de inscripción de las demandas sociales. En cada caso, fluctúan las fronteras que dividen sus horizontes y las demandas sociales implícitas. A la frontera más estable corresponde la lógica del significante vacío, en tanto que la lógica del significante flotante corresponde a una frontera cuyos desplazamientos son continuos. La heterogeneidad es radical, constitutiva e inconmensurable en relación con la exterioridad sistémica.¹⁴ La heterogeneidad es radical al grado que las lógicas universalistas no pueden eliminar las diferencias al construir una cadena equivalencial para oponerla al enemigo, sólo pueden debilitar el particularismo de las demandas.

Laclau concuerda con la “representación simbólica” propuesta por Pitkin (1967) en la que la representación opera como un medio para hacer homogéneo lo que es heterogéneo. Difiere, no obstante, de la idea de que esta homogeneidad pueda alcanzarse y especifica que es en el acto mismo de la representación en el que se producen la validez y las *razones* para identificarse con el representante –o con la condensación particular de demandas con las que “alguien habla en nombre de los representados”–. En otras palabras, las *razones* también operan en la representación, y los intereses y la voluntad de los representados no existen previamente ni más allá del acto mismo de la representación. Las nociones de imaginario político y del *lugar del poder como un espacio vacío* propuestas por Lefort (1990) también son elaboradas por Laclau, aunque con algunos matices teóricos. Para Laclau, el espacio vacío se refiere a una plenitud ausente de la comunidad y no sólo a una ausencia.

14 Con ello, Laclau se distancia de la dialéctica hegeliana en la que la negatividad se reabsorbe en una narrativa teleológica unificada y coherente.

Las identidades colectivas, esto es, “el pueblo”, requieren, por una parte, del paso –mediante equivalencias– de demandas heterogéneas aisladas a un frente articulado, de la construcción de fronteras políticas y la fuerza antagónica, así como de la investidura. Esta última se refiere a la dimensión afectiva por medio de la cual se confiere al objeto una significación adicional, con lo cual este objeto particular opera como la encarnación de lo universal, convirtiéndose en la personificación de una plenitud mítica. El objeto a ser investido puede ser contingente, aun cuando no es indiferente ni puede ser cambiado a voluntad.

DISCUSIÓN CON OTROS AUTORES CONTEMPORÁNEOS

Además de los debates iniciales ya mencionados y que tuvieron lugar alrededor de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* en la década de los ochenta, ha habido intercambios más recientes, además del diálogo permanente con Mouffe, Critchley y Copjek, así como antiguos colaboradores y colegas de la Universidad de Essex, tales como Dyrberg, Zac, Norval, Howarth y Stavrakakis, entre otros (Howarth *et al.*, 2000). Rorty, Derrida, Butler y Žižek se cuentan entre aquellos con los cuales se ha dado cierta discusión que puede o no abordar estrictamente el tema del sujeto pero que, sin embargo, tiene consecuencias para éste. Por ejemplo, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, de Rorty (1991), el capítulo sobre la contingencia del yo exhibe muchos argumentos congruentes con el concepto de sujeto en Laclau. En lo que concierne a Rorty, en el libro *Deconstrucción y pragmatismo* (Mouffe, 1998), el debate filosófico muestra tanto acuerdos como diferencias en términos teóricos. Por una parte, los tres comparten, aunque con diferente énfasis, la crítica al racionalismo, la metafísica y otras formas de fundacionalismo y razonamiento algorítmico. Por otra parte, Rorty difiere de Laclau y Derrida en lo que él llama un “exceso de filosofización” de la vida diaria y sus conflictos, por ejemplo, sobre el sujeto de la decisión de Laclau, y con su característico gesto, descalifica la complejidad teó-

rica desplegada tanto en la deconstrucción como en la teoría de la hegemonía. Derrida concuerda con Laclau sobre la conveniencia de la interrogación teórica para ir más allá del empiricismo, el psicologismo y el positivismo y –para ponerlo en términos de Laclau– sobre la inmediatez. Otros tópicos más relacionados con teoría política que pueden arrojar luz sobre el tema que aquí nos interesa son los conceptos mismos de democracia, consenso, la distinción entre lo público y lo privado, la emancipación y las cuestiones éticas. Los tres autores coinciden en reconocer la contingencia de las relaciones sociales y en que ninguna racionalidad, algoritmo ni ley pueden vincular el carácter abierto de lo social –o de la comunidad, en términos de Rorty–. Éste, sin embargo, apuesta a una especie de propensión humana para alcanzar el consenso y abordar el conflicto, y confía en que el pueblo preferirá un comportamiento humanitario sobre la crueldad. Derrida concuerda con Laclau en algunos aspectos de la idea del sujeto de la decisión, aunque con matices que vale la pena presentar aquí.

La pregunta es –señala Derrida– si es por medio de la decisión que el sujeto llega a ser un sujeto de la decisión. Si la decisión existe, debe neutralizar y forcluir el qué y el quién de la decisión. Si el sujeto sabe de antemano el qué y el quién de la decisión, entonces la llamada decisión es meramente la aplicación de una ley. En este caso, la decisión supone tanto la identificación –ya que el sujeto no es previo a la decisión– como también la desidentificación –ya que la identificación se autodestruye una vez que la identificación ocurre y se fijan parcialmente el qué y el quién de la decisión (Derrida, 1989).

Junto con Judith Butler y Slavoj Žižek, Laclau publicó *Contingencia, hegemonía y universalidad* (2002: 7), libro en el que los tres autores comparten algunas posiciones teóricas, políticas y filosóficas, y también muestran intensos desacuerdos acerca de otras. Un argumento del libro alude a que

los nuevos movimientos sociales descansan con frecuencia en demandas identitarias, pero la identidad misma nunca se constituye completamente [...] ya que la identificación no es reductible a la identidad, es importante considerar la inconmensurabilidad o el vacío entre ambos.

[...] El fracaso de la identidad para lograr una determinación completa [no] erosiona los movimientos sociales; por el contrario, tal incompletud es esencial para el proyecto mismo de hegemonía. Ningún movimiento social puede [...] disfrutar su estatus como una articulación política abierta y democrática, sin suponer ni operacionalizar la negatividad en el corazón de la identidad.

Mientras que Butler aborda este argumento desde una perspectiva influida por aportes hegelianos, foucaultianos y derrideanos, Žižek obtiene sus herramientas intelectuales de una lectura distinta de Hegel y Lacan. A su vez, Laclau, situándose aún en la tradición gramsciana, se apoya además en Wittgenstein, Derrida y Lacan. La discusión entre Butler y Laclau gira en torno a la cuestión del universalismo y el particularismo, el historicismo y la trascendentalización de las demandas sociales. El debate entre Žižek y Laclau gira en torno a: i) la noción misma de contingencia, inscrita por Žižek en una lógica hegeliana en la cual hay una “reversión retroactiva de la contingencia en necesidad” (Žižek en Butler *et al.*, 2002: 227), mientras que, en Laclau, necesidad y contingencia están ligadas en una tensión irresoluble, y la segunda no es capaz de ser reabsorbida por la necesidad; ii) la relación entre demandas universalistas y particularistas frente a los movimientos sociales y su centralidad emancipatoria global asociada con Žižek con su ubicación específica en la estructura social –por lo que algunos movimientos son universales y otros particulares–, mientras que para Laclau cualquier centralidad depende del contexto, es resultado de prácticas hegemónicas y no es predecible; iii) la cuestión relativa a las clases sociales –incluida su concepción ampliada– que es para Laclau el abuso de un concepto para describir condiciones contemporáneas que ya no corresponden –cada demanda social sería forzada a encajar en el juego del lenguaje de clase, cualquier trabajador que recibe un salario sería considerado un proletario, y así sucesivamente.

COMENTARIOS FINALES: ALGUNOS PUNTOS PARA DISCUSIONES POSTERIORES

“Comentarios finales” no es más que un *lugar común* fallido, un cliché para indicar que se da por concluida una intervención. Nada puede cerrarse en un escrito que sostiene el carácter abierto del discurso y la identidad. Las ideas ubicadas, presentadas y comentadas hasta ahora pretenden mostrar la trayectoria de un concepto que es crucial examinar si nos interesa la investigación social y política.

A diferencia de las quejas de Rorty sobre el exceso de filosofización, me adhiero a la expresión de Laclau y Mouffe de que “es necesario afinar las armas de la crítica” (1987) de acuerdo con las condiciones sociales contemporáneas y beneficiarse de los avances de las perspectivas posfundacionalistas.

Lejos de la idea de una progresión teórica, he intentado mostrar el complejo proceso por medio del cual esta noción ha llegado a ser lo que es hoy en la perspectiva de Laclau. Esta trayectoria ha mostrado marcas teóricas diferentes que permean momentos que pueden ser agrupados en la deconstrucción del sujeto emancipatorio proletario del marxismo al reconocimiento de una variedad de posiciones de sujeto articuladas contingentemente; de ahí al sujeto de la *falta* (condición ontológica para la identificación y la articulación hegemónica); de ahí a la creciente centralidad de la dislocación y la indecidibilidad para entender al *sujeto de la decisión* y, más recientemente, la construcción de lo colectivo en la subjetividad popular (con un nuevo énfasis en las dimensiones afectiva y figural en la política y la identificación).

REFERENCIAS

- Abbagnano, Nicola (1994), *Historia de la filosofía*, Barcelona, Hora.
- Aronowitz, Stanley (1987), “Theory and socialist strategy”, *New Left Review*, vol. 1, núm. 66, Londres, pp. 1-16.
- Badiou, Alain (2003), *The foundation of universalism*, Stanford, Stanford University Press.

- Blackburn, Simon (1996), *The Oxford dictionary of philosophy*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (2002), *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Copjec, Joan (2006), *Imaginemos que la mujer no existe*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Davidson, Alastair (1987), "Hegemony and socialist strategy, Towards radical democratic politics" (Londres, Verso, 1985), *Thesis Eleven*, vol. 16, núm. 1, pp. 148-150.
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, Jacques (1987), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Forcags, David (1985), "Dethroning the working class?", *Marxism Today*, vol. 29, núm. 5, p. 43.
- Freud, Sigmund (1953-1974), *Standard edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1991), *Verdad y método*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- Gasché, Rodolphe (1988), *The tain of the Mirror. Derrida and the philosophy of reflection*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Geras, Norman (1987), "Post-marxism?", *New Left Review*, núm. 163, Londres, pp. 40-82.
- Geras, Norman (1988), "Ex-marxisms without substance: Being a real reply to Laclau and Mouffe", *New Left Review*, núm. 169, Londres, pp. 34-62.
- Giddens, Anthony (1990), *The consequences of modernity*, Cambridge, Massachusetts, Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus.
- Heidegger, Martin (1989), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Herder, Johann Gottfried (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada.
- Howarth, David, Aletta Norval y Yannis Stavrakakis (eds.) (2000), *Discourse theory and political analysis*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press.

- Humboldt, Wilhelm von (1972), *Sobre el origen de las formas gramaticales y su influencia en el desarrollo de las ideas*, Barcelona, Anagrama.
- Husserl, Edmund (1984), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios.
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Lilian Zac (2002), “Cuidado con el vacío: el sujeto de la política”, en Rosa Nidia Buenfil (coord.), *Configuraciones discursivas en el campo educativo*, México, Plaza y Valdés/SADE.
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, Ernesto (ed.) (1994), *The making of political identities*, Londres, Verso.
- Laclau, Ernesto (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (1990), *New reflections on the revolution of our time*, Londres, Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI Editores.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Londres, Verso.
- LeBon, Gustave (1995), *Psicología de las multitudes*, Madrid, Daniel Jorro.
- Lefort, Claude (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lombroso, Cesare (1876), *L'ommo delinquente*, Milán, Fratelli Bocca, reserva en la British Library, Shelfmark 6056.ee.2.
- McDougall, William (1920), *The group mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mouffe, Chantal (1998), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Negri, Antonio y Michael Hardt (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Nietzsche, Friedrich (1984), *La gaya ciencia*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor.
- Nietzsche, Friedrich (1981), *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (1972), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.

- Pitkin, Hanna (1967), *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Rorty, Richard (1996), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- Rorty, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, México, Paidós.
- Schmidt, Carl (1981), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sollers, Philippe (2006), *Une vie divine*, París, Gallimard (folio de la Colección, 4533).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), *In other worlds: Essays in cultural politics*, Londres, Routledge.
- Taine, Hippolyte (1986), *Los orígenes de la Francia contemporánea*, Barcelona, Orbis.
- Tarde, Gabriel (1986), *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus.
- Wittgenstein, Ludwig (1953), *Investigaciones filosóficas*, México, Alianza Editorial/IIIF-UNAM.
- Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores.

Otras obras consultadas

- Althusser, Louis (1990), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1992), “Nietzsche, la genealogía, la historia, poder y verdad, poder y estrategia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Gramsci, Antonio (2001), *Cuadernos de la cárcel*, México, Editorial Era.
- Hall, Stuart (1996), “Who needs identity”, en Stuart Hall y Paul Du Gay, *Questions of cultural identity*, Londres, Sage.
- Lacan, Jacques (1990), “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*, México, Siglo XXI Editores.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca (1989), *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Staten, Henry (1985), *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell.

5. Fantasías de la chineidad y el tráfico de mujeres de la China continental a Hong Kong, en *Durian Durian* de Fruit Chan

Pheng Cheah

David Harvey, siguiendo el trabajo de Jean Baudrillard, propuso que la acumulación flexible que origina la condición posmoderna se caracteriza más por la producción de imágenes y sistemas de signos que por las mercancías como tales (Harvey, 1990: 287). Estas formas culturales y las fantasías que generan en la experiencia diaria forman parte de la circulación del capital. Una de las fantasías principales que impulsa y sustenta el circuito asiático oriental de la acumulación flexible es la de salir de China continental para convertirse en empresarios capitalistas cosmopolitas. Esta diáspora china es fantástica en dos sentidos: históricamente, esas oleadas de migración fueron impulsadas por espejismos de riqueza fuera de la pobreza continental. Pero hoy también es tema y objeto de fantasías cuando los discursos ideológicos buscan explicar el milagro asiático oriental anterior a la crisis financiera de 1997 como resultado del hiperdesarrollo chino contemporáneo.

Desde esta perspectiva, la modernización económica de la República Popular China (RPC) puede describirse como una rearticulación de la chineidad gracias a estos espejismos de la diáspora, rearticulación que es más precisamente una repatriación y restauración de ciertos elementos culturales de la clase migratoria mercantil/de negocios que regresa al continente, ya que éste quiere moldear partes de sí mismo, especialmente las ciudades costeras del sur de China, al estilo de estas comunidades dispersas y ciudades chinas externas como Hong Kong y Singapur. En su famosa visita al sur de China en enero de 1992, Deng Xiaoping anunció la construcción de varias ciudades similares a Hong Kong. Después de 1992, la inversión chi-

na desde el extranjero, que anteriormente se había concentrado en la periferia económica del sur de China, se amplió a las provincias del interior de Hubei y Sechuán y, al noreste, más allá de Pekín (Gungwu, 1993). La ciudad global de Hong Kong es, por lo tanto, un sitio crucial y un punto nodal para esta rearticulación y remodelación del capitalismo chino, de *los chinos* como capitalistas. Hong Kong fue siempre la entrada a China de las redes de negocios diaspóricas y el centro de operaciones corporativo, además del lugar de residencia ocasional para muchos magnates chinos de ultramar.¹

Desde el punto de vista de la soberanía política, quizá Hong Kong pasó a manos de la RPC en 1997, pero como sinécdoque de la permeabilidad de las fronteras continentales al capital chino de ultramar y su ampliación hacia el interior de la Gran China. El traslado de la soberanía también marcó simbólicamente la integración irreversible de la RPC en el sistema capitalista global. El paso de China al capitalismo, su gradual alejamiento de los principios comunistas, ha señalado efectivamente el momento en que la misma Hong Kong se ha convertido en una zona fronteriza para el flujo de dinero, bienes y fantasías para el consumidor, y también de personas. Por ejemplo, Disneylandia eligió ubicarse en Hong Kong como una plataforma de lanzamiento para la disneyificación de China porque, si bien su mercado objetivo principal es el turista continental, el nivel de vida en la RPC y la conciencia del consumidor no son todavía lo bastante elevados para mantener ahí una Disneylandia.² De este modo, Hong Kong y sus extensas zonas económicas rurales en el sur de China (especialmente la zona de Guangdong y las ciudades de Guangzhou y Shenzhen) también son una *frontera*, fuente de cambio e innovación para el continente. Como observa Xiao Yan/Siew Yin en *Durian Durian*, el filme de Fruit Chan que analizaré en este capítulo, el sur (*nanfang*) es adonde llega primero todo lo extranjero,

1 Por ejemplo, los magnates de un estudio de cine, los Shaw Brothers, son oriundos de Singapur; la familia Kuok, que encabeza el grupo Shangri-la, es de Penang, y los hermanos Haw Par, creadores del bálsamo del Tigre, son birmano-chinos.

2 Hay un plan detallado para desarrollar el consumismo de Disney en China mediante un programa espectacular de educación en el idioma inglés para los chicos, desde kindergarten en adelante, que está saturado de personajes de Disney.

sea la fruta exótica del sudeste asiático o los cosméticos importados de Christian Dior.

Lo que me parece interesante acerca de la situación posterior al traspaso de la soberanía es que ha llevado al surgimiento de una modalidad de migración china, algo que uno podría llamar, utilizando el argot prevaleciente, una diáspora china “subalterna”, cuyo estudio puede proporcionar recursos para una comprensión crítica de la articulación contemporánea del capitalismo chino, porque cuestiona la fantasía hegemónica del empresario chino emigrante y triunfador, lo cual se ha convertido en una imagen importante (*Bild*) para la *Bildung* del continente. La permeabilidad de las fronteras que provocó el traspaso de la soberanía también condujo a una nueva ola de migración desde el continente a Hong Kong que incrementó la población de trabajadores migratorios legales y clandestinos. Un gran componente de esta migración es el tráfico de mujeres para el trabajo sexual desde diversas partes del continente al sur de China hasta Macao, Hong Kong y el resto del mundo (Teng, 2000: 4-5). ¿Qué papel desempeñan y qué luz crítica arrojan sobre la rearticulación de la chineidad en la coyuntura actual? Con este problema en mente deseo ofrecer una lectura exploratoria de *Durian Durian*, de Fruit Chan, una representación fílmica de la mujer china que regresa al continente luego de vivir fuera como trabajadora sexual, en tanto figura alternativa de la chineidad en el capitalismo global contemporáneo. *Durian Durian* cuestiona estas fantasías hegemónicas de la chineidad al exponer un conjunto de inolvidables imágenes contrahegemónicas de la mujer emigrante que pone al descubierto las vicisitudes de la acumulación flexible y las fantasías del consumidor que ésta ha generado en la China continental.

DURIAN DURIAN EN LA OBRA FÍLMICA DE FRUIT CHAN

Quisiera comenzar por situar muy brevemente *Durian Durian* dentro del conjunto de obras de Fruit Chan. Fruit Chan (Chan Guo) es un director independiente de Hong Kong que nació en Guangdong (Gan, 2005). Saltó a la fama con el estreno de la primera entrega de

su trilogía sobre el traspaso de Hong Kong: *Made in Hong Kong* (1997); los otros dos filmes de esta trilogía son *The longest summer* (1998) y *Little Cheung* (2000), película que ganó múltiples premios.³ La trilogía del traspaso describe y explora los miedos y ansiedades suscitados por la transición histórica de la soberanía de Hong Kong –de una colonia británica a una región administrativa especial de la RPC–, aquellos que los tienen marginados y poco representados de la sociedad de Hong Kong: su clase trabajadora, los miembros de las triadas y los inmigrantes legales y clandestinos desde China y el sureste asiático. Por consiguiente, la trilogía del traspaso tiene que ver, en primer término, con la exploración de las inestabilidades, contradicciones y ambivalencias de la identidad de Hong Kong, ya que ésta se rearticula tanto con el régimen colonial saliente como con la afluencia de inmigrantes “extranjeros” de la RPC, la madre patria a la que Hong Kong se verá pronto repatriada (Yau, 2001).

Durian Durian (2000) es la primera entrega de una trilogía inconclusa sobre la prostitución continental, cuyo centro de atención se extiende más allá de Hong Kong para explorar las implicaciones del movimiento transnacional de trabajadoras sexuales en la RPC así como la posición de China dentro de los circuitos del capitalismo global.⁴ Una de las principales consecuencias legales del traspaso de soberanía es importante para mis fines presentes. Bajo el dominio británico, las personas nacidas en Hong Kong eran ciudadanos de segunda clase del Reino Unido; tenían un pasaporte británico de un tipo restringido que no les daba derecho de residir en Gran Bretaña. Sin embargo, de acuerdo con la legislación básica que rige a Hong Kong como una Región Administrativa Especial de China, los ciudadanos de Hong Kong tienen privilegios especiales en comparación con otros ciudadanos de la RPC, porque aquéllos (al igual que los residentes de Hong Kong que no son nuevos inmigrantes; es decir,

3 *Little Cheung* recibió el Leopardo de Plata en el Festival de Cine de Locarno. *Durian Durian* ganó premios por el Mejor Guión Cinematográfico y Mejor Actriz Nueva (para Qin Hailu) en el Hong Kong Film Awards de 2001 y ganó los premios de Mejor Filme, Mejor Actriz, Mejor Nuevo Actor y Mejor Guión Cinematográfico Original en los Golden Horse Awards de 2002.

4 *Little Cheung* ya propende hacia el transnacionalismo en la centralidad que le otorga a la sirvienta filipina y a la chica inmigrante ilegal, que también aparece como Ah Fen en *Durian Durian*.

los que han estado ahí durante más de siete años) y sus hijos tienen derecho de residir ahí. Por consiguiente, la identidad de Hong Kong cambia de ser excluido a ser excluyente, ya que después del traspaso de soberanía se define desde el punto de vista de los privilegios deseables que no tienen los nuevos inmigrantes continentales.

Esta distinción es parte de una construcción discursiva más amplia de los emigrantes continentales como los “otros” atrasados económica y culturalmente, que amenazan con inundar a Hong Kong ya como competencia para los empleos de la gente local o como una carga para el sistema de seguridad social (Siu, 1986; Ku, 2001). La división de la chineidad en el caso de estos estereotipos perjudiciales profundamente arraigados es algo que debe enfrentar la emigrante del continente, que incluso la sigue a su regreso, pese a la retórica de la fraternidad étnica que representa a todos los chinos como descendientes del dragón. Esta cicatriz emocional y psicológica es sin duda un componente importante de la perspectiva crítica que tienen los dos personajes principales de *Durian Durian* –Xiao Yan, una trabajadora sexual del continente y Ah Fen, una muchachita de Shenzhen que se queda en Hong Kong más del tiempo debido y se convierte en una inmigrante ilegal–, en relación con la representación hegemónica del capitalismo chino como una fuerza para la unificación de la Gran China.

Durian Durian explora la manera como el capitalismo global afecta al consumidor en el continente. A diferencia de la trilogía del traspaso, el foco de atención se aleja de Hong Kong para centrarse en la relación de Hong Kong con el continente y su impacto en éste. La segunda parte del filme se sitúa en Mudanjiang, un pueblo en el noreste de China del que es oriunda Xiao Yan. Esta parte marca un cambio radical en cuanto a la atmósfera, el ritmo, la iluminación y las técnicas de filmación documental en relación con la frenética hibridez del Hong Kong cosmopolita. Ofrece una crítica mordaz del empresariado chino a través de la figura de la trabajadora sexual inmigrante, muy parecida a la crítica social del filme chino de la Sexta Generación (Gan, 2005: 40).⁵

5 Véase la propuesta de Wendy Gan de que Chan adopta una diferente modalidad de realismo social cuando regresa a China y entra en el mundo de los cineastas de la Sexta Generación

La voz en *off* del pequeño personaje de *Little Cheung* al principio de esta película pone de manifiesto el poder motivador del dinero. El pequeño, asombrosamente despierto, afirma:

Cuando tenía nueve años, ya tenía mucha experiencia. Mi padre tiene un expendio de té porque quiere dinero. La sirvienta filipina de la familia está aquí por dinero. Mi mamá siempre va a jugar mahjong por dinero... Desde que era pequeño sé que, en el corazón de todos, el dinero es un sueño, una fantasía ideal y también un futuro. Por eso todos los que viven en nuestra calle se afanan muchísimo.

Durian Durian refleja el poder del dinero como motor de las personas y las cosas a través de las fronteras. *Durian* es el nombre de una fruta originaria del sureste asiático que está relacionada con algo deseado que cruza la frontera. La trabajadora sexual del continente se llama Xiao Yan/Siew Yin, “pequeña golondrina”, aunque al final su patrón migratorio se invierte, al regresar al noreste en invierno, en vez de huir a climas más cálidos. Una traducción más literal de su nombre (*Liulian piao piao*) es “*durian* a la deriva” o “*durian* flotante”, si bien la pronunciación cantonesa de *durian* también significa un juego de palabras, y este nombre pronunciado en cantonés también puede significar “los años perdidos que se alejan”.

Lo que sostengo aquí es que, en *Durian Durian*, la trabajadora sexual que emigra es una parodia crítica del espíritu empresarial y la articulación de la chineidad en esos términos. La secuencia que abre el filme describe la fusión de Hong Kong y el continente aun cuando los mantiene aparte. Empieza con una toma del puerto de Hong Kong y el Star Ferry entre Tsimshatsui y la isla de Hong Kong. La toma se desvanece para dar lugar a una escena de Mudanjiang, en el noreste, donde el río está helado en el invierno. La voz en *off*

china, interesados en exploraciones realistas de bajo perfil de la vida en la China contemporánea, que carece de ideales, certidumbre y esperanza de un futuro “y está llena en cambio de veneración hacia el dinero a medida que China abraza el lucro”.

en mandarín, que es la de Xiao Yan, empieza a describir el río en su pueblo de origen, aunque la toma es de Hong Kong, y luego procede a comparar los dos sitios y señalar sus diferencias. En la siguiente escena, una voz en *off*, la del personaje de Ah Fen, quien habla cantonés, hace un contraste similar entre sus condiciones de vida en el barrio de Mongkok, en Hong Kong, y su casa en Shenzhen. En ambos casos, el continente se une a Hong Kong, lo cual indica la porosidad de la frontera entre ambos, aun cuando las diferencias se señalen repetidamente. Pero a diferencia de la trilogía del traspaso, la identidad en cuestión aquí no es la de Hong Kong sino la de China. En cuanto al personaje, o la representación estética de la experiencia personal (subjetividad), esta diferencia entre Hong Kong y China, que es el mecanismo para cuestionar la identidad china del continente, se registra en la conciencia que tienen ambos personajes de su carácter extranjero en esa ciudad. En una escena que ocurre aproximadamente a la mitad del filme, cuando tanto Xiao Yan como Ah Fen intentan esconderse de la policía de Hong Kong, hay un momento conmovedor de reconocimiento y solidaridad en el que Xiao Yan mira a Ah Fen y se reconoce también intuitivamente a sí misma e identifica su propia categoría social. Sólo hasta después se tematiza explícitamente este momento de reconocimiento de sí misma en solidaridad con el otro. La voz en *off* en mandarín de Xiao Yan en una escena posterior dice que la amistad de ambas comenzó en ese callejón, pero que sólo hasta mucho después fue que se dio cuenta de que ella y Ah Fen eran lo mismo: ambas tienen un permiso de visitante por tres meses; ambas vienen del mismo lugar, Shenzhen, el pueblo natal de Ah Fen y el lugar donde Xiao Yan estuvo trabajando en un burdel, antes de mudarse a Hong Kong, y ambas sólo pueden quedarse durante el mismo tiempo. La única diferencia, observa Xiao Yan, es que Ah Fen quiere quedarse en la gran ciudad cosmopolita de manera permanente para poder estar con su padre, un inmigrante legal, aun cuando esto signifique que ella sea una inmigrante ilegal.

El espacio de los procesos y flujos que ahora unen continuamente Hong Kong con el sur de China escriben las sendas de ambos personajes centrales en un circuito que en esencia está fuera de su control. Realizan tareas y servicios necesarios para la reproducción

de la vida social en esa ciudad. Sin embargo, como inmigrantes ilegales, el gobierno y la sociedad de Hong Kong no les ofrecen ninguna hospitalidad. En el caso de Xiao Yan, si bien la prostitución no es ilegal, sus leyes criminalizan las actividades relacionadas con el trabajo sexual, tal como ofrecer sus servicios. Además, al trabajar, Xiao Yan está violando las condiciones de su permiso de visitante. Su presencia temporal en Hong Kong está, por lo tanto, tolerada a discreción de la policía. Pueden arrestarla en cualquier momento y ponerla a disposición de las autoridades de esa ciudad por violaciones a los derechos humanos. Hay mucho que decir acerca de los métodos empleados por estas autoridades, que se concentran en procesar a las mujeres en vez de investigar si son o no víctimas del tráfico de mujeres, pese al hecho de que Hong Kong ha firmado la Declaración de Bangkok sobre Migración Irregular (21-23 de abril de 1999), la cual aborda en parte el tráfico de mujeres relacionado con la migración irregular. Hong Kong también está obligada por la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), que conmina a los Estados a suprimir todas las formas de tráfico de mujeres y su explotación con fines de prostitución (Emerton, 2001; Ng, 2005). Por el momento, lo que más me interesa es la separación permanente de la trabajadora sexual emigrante de las formas de comunidad legítima.

Cada uno a su manera, los dos personajes centrales rearticulan su identidad en el continente mediante las formas en que han sido definidas como “otras” durante el tiempo que han pasado en Hong Kong. Al principio de la película, antes de ir a Hong Kong, Ah Fen presenta una versión idealizada de este puerto como un lugar de placer, consumo y autosuperación. Habla de ir a la Cumbre Victoria para contemplar los paisajes nocturnos de la ciudad, de ir al cine, aprender inglés en una academia e ir a Ocean Park. Pero su realidad es mucho más sombría. Pasa la mayor parte de su tiempo en un callejón, lavando platos junto con su mamá. Después de que la arrestan por haberse quedado más tiempo del autorizado y la deportan de vuelta a Shenzhen, Ah Fen le escribe a Xiao Yan que es mejor que la hayan regresado porque es más feliz en Shenzhen, que siente su verdadero hogar. Este rechazo de Hong Kong y su identificación

con el continente surgen a raíz de que Ah Fen ha tomado conciencia de que siempre será una extranjera en Hong Kong, rechazada por razones culturales y legales, pese al hecho de que el cantonés sea su lengua materna.

Pero Ah Fen al menos tiene la suerte de conseguir la repatriación al continente en todo el sentido de la palabra, a diferencia de Xiao Yan, cuya estancia en Hong Kong la desubica de manera permanente, incluso después de regresar a Mudanjiang. Ah Fen se salva del destino de un limbo y una enajenación perpetuos por dos razones. En primer lugar, debido a su inocencia juvenil, no considera que la infiltración del continente se deba a los imperativos materialistas de consumo y lucro que gobiernan a la sociedad de Hong Kong. En segundo lugar, y más importante aún, sus experiencias como inmigrante ilegal se dan dentro de los confines relativamente seguros de su familia, que está con ella y le proporcionan un sistema de apoyo. En marcado contraste, la experiencia de Xiao Yan como inmigrante ilegal es más corrosiva espiritualmente porque es una trabajadora sexual que debe soportar el recuerdo de su experiencia en esa ciudad en total aislamiento, ya que debe ocultarlo para siempre y mantenerlo al margen de su familia una vez que regresa a Mudanjiang. (El contraste entre la inocencia de una protagonista y la mercantilización sexual de la otra, dos canciones de inocencia y experiencia al estilo de Blake, también tiene la connotación ominosa de que el presente de Xiao Yan podría ser el futuro de Ah Fen.) La arista crucial que surge de la experiencia de Xiao Yan es más corrosiva. En primer lugar, pone al descubierto la superficialidad de la fraternidad étnica transnacional china. Durante el tiempo que pasa en Hong Kong, Xiao Yan es sometida una y otra vez a vejaciones e insultos. Su padrote muestra asco cuando advierte que, al usar su baño, ella no arroja el papel higiénico a la taza del excusado, sino que lo echa en un bote de basura. Incluso los inmigrantes indios ilegales del callejón la llaman repetidamente *pak ku* (mujer del norte). Por consiguiente, cuando uno de sus clientes, cuyo cuerpo está cubierto con tatuajes de dragón, le dice que todos los chinos son descendientes del dragón, la frase suena hueca.

Lo más importante es que Xiao Yan personifica una crítica incisiva al mito del empresario chino de la diáspora, porque la trabajadora sexual que emigra está íntimamente vinculada con la apertura del continente a la globalización económica. No es sólo que el desarrollo económico y la porosidad de la frontera entre el continente y Hong Kong hayan incrementado el flujo de trabajadoras sexuales emigrantes porque las jóvenes chinas afectadas por la modernidad recurran a la prostitución para mejorar su nivel de vida; lo más increíble es que la trabajadora sexual emigrante encarna muchos de los rasgos y las características del flexible y conecedor empresario inmigrante, rasgos que tanto el Estado como la sociedad celebran como virtudes e ideales lo mismo en Hong Kong que en la RPC. Como observa Kevin Ming (2005) en su trabajo etnográfico sobre las trabajadoras sexuales del continente en Hong Kong,

el arrojo, la determinación y la disposición de cruzar fronteras y límites [de las trabajadoras sexuales] [...] reflejan las cualidades que los medios chinos populares y estatales exaltan en relación con la reciente imagen del hombre chino transnacional que emprende un negocio. Estos hombres transnacionales cruzan los confines nacionales, son ambiciosos y arriesgados, y buscan capital extranjero para invertir en China.

En su decisión de convertirse en una trabajadora sexual emigrante y venderse como mercancía con el fin de hacer dinero para asegurarse un futuro en el continente, Xiao Yan adopta precisamente los valores del viejo mercader que emigraba, así como los valores del nuevo empresario. Los ahorros de Xiao Yan, el saldo de su cuenta bancaria y su poder adquisitivo le ganan respeto y estatus social cuando vuelve a su casa. Su familia y sus amigos la creen una mujer de negocios que ha tomado la iniciativa y el riesgo, y ha cruzado la frontera sur con buen éxito. Tanto su amiga de infancia Li Shuang como su prima más joven la admiran y la quieren imitar. Le insisten que las lleve al sur y les enseñe cómo adquirir habilidades de nego-

cios como las suyas y cómo seguir su ejemplo. Y Xiao Yan intenta ciertamente empezar un negocio con el capital acumulado.

Es importante subrayar que el retrato que hace Fruit Chan de la trabajadora sexual como un sujeto emprendedor y un agente activo y consensual hace pedazos la muy difundida representación discursiva de las mujeres continentales como víctimas ingenuas e inocentes a quienes fuerzan a realizar el trabajo sexual, o como mercenarias calculadoras y ambiciosas que utilizan su sexualidad para estafar a los hombres de Hong Kong. Pero Chan también hace añicos el mito del empresario mediante la parodia, porque Xiao Yan es el espíritu mismo de la iniciativa. El último segmento antes de que la película vuelva la mirada hacia el continente incluye un montaje que la muestra trabajando frenéticamente al ritmo enfebrecido de una melodía pop en mandarín.

Cuando se apresura por las ajetreadas calles de Hong Kong hacia su siguiente trabajo, vemos en el fondo un cartel del sonriente Deng Xiao Ping que propone la apertura de la RPC al capitalismo global. Por la voz de Xiao Yan nos enteramos de que aun cuando lleva casi tres meses en Hong Kong, ha estado tan ocupada trabajando que no ha visitado ninguno de sus famosos lugares de interés. (En una escena anterior, le dice a una compañera de trabajo en un tono de mujer de negocios que no tiene tiempo de visitar nada porque está ahí para hacer dinero.) Las trabajadoras sexuales tienen permiso de sus padrotes de descansar cuatro días al mes, pero ella ha elegido no descansar porque recibe un bono en efectivo y un boleto gratis para pasar un día en Ocean Park si no toma esos días libres. El día anterior a su partida tiene treinta y ocho clientes lo cual, según proclama orgullosamente, es el récord en los últimos seis meses; incluso se pregunta si eso podría entrar en el *Libro Guinness de los récords*. Pero aun cuando haya ganado el boleto para ir a Ocean Park, está tan cansada que se queda dormida hasta el último momento antes de partir hacia el continente, y aun entonces acepta un último “rapidito” antes de marcharse.

Sin embargo, a diferencia de Ah Fen, el regreso de Xiao Yan a casa no significa una feliz reintegración al tejido de la vida en su pueblo. Nos enteramos que está casada con su antiguo novio de la infancia, pero su ausencia los ha separado de tal manera que va a divorciarse

de él. La segunda parte de la película plantea de manera detallada el problema de lo que significa ser chino continental y los diferentes recursos culturales disponibles para la articulación de la identidad china en el continente. Tres son los recursos posibles que se presentan: la cultura comunista china, los valores de las relaciones familiares y las normas del capitalismo moderno; pero todas deben rechazarse por impracticables, de acuerdo con la experiencia personal de Xiao Yan. En esta segunda parte del filme, el público atestigua la crisis de la identidad china en el continente, el hecho de que Xiao Yan no puede volver a casa porque no hay hogar al cual regresar en el sentido contundente del término: no hay un sustrato social ni colectivo en el que ella pueda subsistir como miembro. El primer recurso y el más obvio para tal sustrato es la cultura comunista china, tanto la cultura revolucionaria asociada con la historia de la lucha militante maoísta como la ética de la vida y la educación comunitarias. En dos escenas conmovedoras, Chan nos muestra cuán insostenibles son estos valores y cuáles fueron las estructuras económicas que los hicieron surgir.

De niña, Xiao Yan había estudiado danza operística china clásica, y regresa a su vieja escuela con sus antiguos compañeros de clase. Cuando se asoman por la ventana y ven el estudio y el salón de clase desvencijados, perciben lo fantasmal de ese pasado e incluso ellos se sienten reducidos a meras sombras fantasmales sin ninguna conexión real con las estructuras institucionales de una economía socialista y colectiva. Nos enteramos que el esposo de Xiao Yan y otros dos compañeros de clase han dejado el grupo de danza clásica para montar un show de cabaret. Hacia el final de la película, vemos que en su show representa precisamente una parodia, de mala calidad y mal gusto, de las canciones maoístas heroicas sobre la internacionalidad de la lucha revolucionaria de los trabajadores.

EL SECRETO DE LA TRABAJADORA SEXUAL EMIGRANTE Y LA APORÍA DEL EXILIO

Las normas capitalistas están claramente representadas con una luz negativa en la experiencia que Xiao Yan tuvo en Hong Kong, donde

su vida está profundamente marcada por la soledad y la alienación. Siempre está desempeñando un rol, poniéndose una máscara ante sus clientes. Adopta muchos nombres y a cada cliente le dice que es de diferentes partes de China, dependiendo de lo que piensa que ellos quieren oír y lo que le deje más propinas. A veces es, por ejemplo, de Szechuan, Hunan, Shangai y Xinjiang. Cuando tiene un cliente del continente pretende incluso ser del puerto, a pesar de su marcado acento cantonés. Cabría esperar que las relaciones familiares tradicionales o las estructuras familiares proporcionen la panacea que alivie o suavice la experiencia de alienación y soledad derivada de su mercantilización y de su estatus extranjero como trabajadora sexual ilegal en Hong Kong. No obstante, estas estructuras familiares también están profundamente imbricadas en las relaciones de mercado-mercancía. Por una parte, estas relaciones familiares siempre tienen que ver con el dinero y la ganancia, ya que ello está asociado con el honor y las apariencias. Éste es precisamente el nexo entre *guanxi*, el capitalismo axiomático y el modelo capitalista del oriente asiático. La madre de Xiao Yan insiste en que pague un banquete que organizó para celebrar su regreso, el cual cuesta cuando menos 200 yuan por mesa e incluye bebidas alcohólicas occidentales, especialmente vino tinto, porque ella ha regresado como una mujer de negocios exitosa y tiene que “verse bien” para que la familia no “quede en ridículo”. Cuando vemos que saca del banco 2 000 yuan para pagar por la cena, que termina costando 2 500 yuan, podemos echar un vistazo a su estado de cuenta, donde se advierten los muchos retiros que ha realizado desde su regreso al continente y que han reducido drásticamente su capital diez por ciento, a 73 000 yuan.

Por otra parte, estas estructuras familiares también se distinguen por una profunda hipocresía social. Pueden celebrar la nueva riqueza de Xiao Yan y gastarla jubilosamente, pero ella nunca podrá revelarles su verdadero origen y mucho menos buscar apoyo o consuelo por las humillaciones y las cicatrices emocionales que genera el trabajo sexual a causa de su naturaleza estigmatizada. Pueden aceptar el capitalismo, pero no el hecho de que el capitalismo moderno también conlleva la mercantilización organizada o racionalizada de la sexualidad femenina. Las trabajadoras sexuales que emigran des-

empeñan literalmente un papel económico que se les abre gracias a la globalización. Las impulsan fuerzas económicas globales para ocupar una forma de trabajo relativamente lucrativa que ha surgido como una opción para las mujeres sin educación en una China que se industrializa con rapidez, una forma de trabajo que ofrece movilidad no sólo económica sino también geográfica. Este camino migratorio hacia el sur, desde las zonas más atrasadas hacia las ciudades costeras del sur de China y en dirección a Hong Kong, es tan conocido que incluso se representa cada vez más en el cine del continente, por ejemplo, en el reciente filme de Li Yu, *Dam Street*. Pero debido a la estigmatización para su trabajo, Xiao Yan tiene que seguir actuando su papel teatral. Sigue estando enajenada y sola aun cuando regresa a su pueblo y vive entre sus amigas y familiares más cercanos. De vuelta en Mudanjiang, puede parecer una integrante de la comunidad: la hija, sobrina, prima, nuera o amiga cercana de infancia de alguien. Pero el que deba ocultar la verdad de su profesión como un secreto absoluto significa que nunca podrá integrarse de lleno a la sociedad del continente ni reinsertarse en un sistema de apoyo factible (*Sittlichkeit*, para tomar el término hegeliano).

Fruit Chan utiliza repetidamente, y de manera irónica, esta realidad sociológica de ser un secreto viviente aun cuando sea a costa del sufrimiento de Xiao Yan. Por ejemplo, una de sus primas más jóvenes le pide constantemente que la lleve al sur y le enseñe cómo hacer negocios, lo cual también es fuente de tortura psíquica y emocional. Xiao Yan recibe continuas llamadas de la señora a cargo del burdel en Shenzhen, donde solía trabajar, instándola a regresar porque el trabajo está teniendo un auge increíble. Recibe una de esas llamadas durante una sesión de su proceso de divorcio, y ella apaga el teléfono y lo avienta al suelo en un estado de aflicción evidente. Me gustaría proponer que este personaje representa las características del tipo sociológico de un nuevo tipo de emigrante chino en la coyuntura actual de la integración de China al sistema capitalista global. La trabajadora sexual que emigra es alguien que vive permanentemente en el exilio. Nunca podrá regresar por completo a su pueblo ni repatriarse en forma cabal, aun cuando haya regresado físicamente, no porque su conciencia haya cambiado en forma irreversible y porque

no quiera sentir pertenencia, sino porque no hay una morada disponible que pueda recibirla plenamente por lo que ella es. Como lo señaló una organización no gubernamental:

Si bien el trabajo sexual se ha convertido en un fenómeno de amplia difusión en la sociedad china del continente, aún no está aceptado por la gente que sigue los valores sociales establecidos. La gente tiende a no prestar atención a la experiencia de las trabajadoras sexuales y a ignorarlas como si no existieran, con tal de no encarar la discrepancia entre la realidad social y los valores morales. Como resultado, las trabajadoras sexuales tienen que afrontar muchas dificultades en su trabajo y en su vida [...] sin recibir la atención que se merecen. El único discurso general sobre las trabajadoras sexuales es negativo y las acusa de perseguir el placer sin tener disposición para trabajar, o de violar la ética. Como las trabajadoras sexuales llevan un estigma adherido, la mayoría de ellas no le dice nada a su familia acerca de su trabajo y sus problemas. En cambio, suelen tener muchos conflictos con su familia al tratar de guardar su secreto, debido a lo cual su posible cambio y desarrollo es más o menos limitado. Todos estos problemas se han pasado por alto en la sociedad (Teng, 2000: 4-5).

Este estado de permanente dislocación o exilio explica por qué Xiao Yan está siempre en un limbo, aun después de su regreso a casa. Ha amasado suficiente capital para echar a andar un pequeño negocio, pero no está segura de lo que hará, qué tipo de negocio emprenderá, porque no puede ser tan lucrativo como su trabajo anterior.

Para este nuevo tipo de diáspora china, el verdadero significado del movimiento diaspórico es la dislocación permanente. Solemos asociar la emigración económica contemporánea con la libertad de movimiento y el ingreso en otro lugar. Pero para este tipo de emigrante, en particular, su traslado las lleva a una aporía literalmente de “no ingreso en ninguna parte”, un camino que no puede cruzarse, una obstrucción donde no hay salida. Siempre hay alguna experiencia de obstrucción y no movimiento, como vemos en el caso de Xiao Yan: el lugar de origen ya no proporciona sosiego al regresar y, en consecuencia, ya no hay en absoluto ningún origen desde el cual mo-

verse ni que uno pueda recordar con nostalgia. Pero es precisamente a partir de este lugar marginal, que es un no-lugar, que la trabajadora sexual que emigra y otros ejemplos de este nuevo tipo de diáspora china pueden permitir al crítico ver el carácter raído de la sociedad del continente, su identidad cultural y la creciente insostenibilidad de los recursos culturales existentes para el apoyo comunitario.

¿ACASO HAY SALIDAS?

No quiero decir que Fruit Chan no ofrezca en su filme soluciones al dilema de la nueva diáspora china. Me gustaría concluir considerando estas soluciones y sus limitaciones. Ya hemos visto la solución que personifica Ah Fen: decir “no” a Hong Kong y afirmar el continente. Al final de la película, Xiao Yan muestra un repudio semejante; cambia el número de su teléfono celular para que ya no la busquen contactos de su profesión anterior. Pero, como ya hemos visto, no es tan fácil que Xiao Yan se afirme en el continente debido al secreto que no puede revelar. La película parece ofrecer dos soluciones a este dilema. La primera es que, justo al final, ya que no ha logrado evitar que su prima vaya a Shenzhen, Xiao Yan se remonta a su formación pasada y ejecuta una danza tradicional. Adopta el papel de la Diosa de la Compasión en una función para el festival de Año Nuevo. Pero este intento de encontrar refugio en la nostalgia y la tradición parece demasiado sentimental y escapista si se toma en cuenta el brutal realismo social de la película.

Lo que verdaderamente se propone el director es que no podemos decir sencillamente “no” al consumo capitalista. Esta cultura está por todos lados: el teléfono celular que conecta a Xiao Yan con la encargada del burdel en Shenzhen, la TV por cable en el departamento que busca rentar y que debe tener CNN y todos los canales que ofrece un hotel. En una escena irónica en el salón de belleza donde Xiao Yan y su amiga Li Shuang se dan un tratamiento facial, ambas exigen enérgicamente que se usen productos cosméticos importados como Christian Dior, en vez de productos locales de menor calidad. Y es precisamente este deseo de consumir artículos importados lo

que lleva a Xiao Yan a buscar trabajo fuera de China como trabajadora sexual, un empleo al que jamás se dedicaría en el continente pese a la ironía de la insinuación de su amiga de que ahí en casa debería llevar a cabo cualquier negocio al que se dedicaba “allá”. El escapismo de la ejecución operática final de Xiao Yan queda subrayado por el hecho de que, hacia el final de la película, la mayoría de sus amigos, incluyendo a su exmarido y su grupo de danza, han tomado el tren para partir de Mudanjiang, dejando el pasado atrás en busca de lo nuevo, en tanto que ella elige quedarse ahí nostálgicamente, casi paralizada.

El filme ofrece, no obstante, una segunda solución menos nostálgica, si bien no puede tomarse como programática. Durante su estancia en Hong Kong, la única persona con la que Xiao Yan es capaz de ser genuina, la única persona con la que no tiene que desempeñar un papel, es Ah Fen. Ella no la juzga por ser una trabajadora sexual. A ella le dice su verdadero nombre, le da su dirección y le pide que le escriba. Cuando está abatida en Mudanjiang, recibe un paquete de Ah Fen, que contiene el exótico *durian* del título, el cual Ah Fen, en un acto de generosidad, le envía como regalo de año nuevo. Esto sugiere que el tesoro de la solidaridad y las subculturas de apoyo pueden encontrarse en el espacio diaspórico de los trabajadores emigrantes, aun cuando sean efímeros, felices e inciertos y no puedan institucionalizarse en espacios para la construcción de comunidades permanentes. Pueden encontrarse otros ejemplos en la película: la camaradería entre las trabajadoras sexuales que vienen del continente, la amistad entre los inmigrantes indios y Ah Fen, los lazos afectivos entre la sirvienta filipina y Little Cheung en *Little Cheung*, o la amistad entre Tong Tong y el hijo más chico de Chu en *Hollywood, Hong Kong* (2002), el segundo episodio de la trilogía sobre trabajadoras sexuales.

Pero estas modalidades transitorias de solidaridad transnacional ya no pueden entenderse más bajo el signo imperial de China; indican la creciente disolución de las aristas de la RPC debido a los circuitos del capitalismo global. El sentido de su propia centralidad ha llegado a desplazarse. *Hollywood, Hong Kong* traslada efectivamente su centro de atención lejos del continente. Describe cómo la traba-

jadora sexual del continente está siempre atenta para aprovechar las oportunidades en la zona fronteriza del sur de China y Hong Kong, de tal suerte que ahora esta ciudad es imaginada como una zona fronteriza dinámica entre el sureste asiático y Occidente. Se trata de una verdadera cartografía estético-cognitiva del sendero migratorio de la trabajadora sexual dentro del circuito del consumismo global. *Hollywood, Hong Kong* retrata la profunda añoranza que la trabajadora sexual del continente tiene por Occidente, especialmente su poder de generar deseos asociados con el capitalismo moderno consumista, como queda simbolizado en el Hollywood del título, cuya traducción literal es “Hay un Hollywood en Hong Kong”.

El tema principal del filme es el consumo: la comida, el deseo, la lujuria, el encanto de la riqueza y las ilusiones y los deseos generados por el consumo, que son hábil e ingeniosamente manipulados por el personaje principal, Tong Tong, una trabajadora sexual de Shanghai, para cumplir sus propios deseos. Todo apunta, en el estilo de Fukuyama, a Estados Unidos como la cumbre más elevada, un *telos* y un destino final. Tong Tong estafa a casi todos los personajes masculinos de la película, termina emigrando a Los Ángeles, la ciudad del verdadero Hollywood, y al final de la película aparece con una mochila, lo que sugiere que se ha convertido en una estudiante americanizada. El centro de atención ya no es Hong Kong ni China. Para ella, Hong Kong es tan sólo un sitio de tránsito hacia el destino final en el mercado global del consumidor. Pero no hay fantasías liberadoras.

Con el propósito de que no celebremos acríticamente el método de la trabajadora sexual china que emigra para liberarse y transformarse a pesar de las inmensas tribulaciones, el filme nos recuerda una y otra vez el camino de destrucción y violencia que debe seguir Tong Tong para alcanzar la libertad económica, que afecta prácticamente a todos los personajes de la película que la desean. El despliegue de fantasías sexuales no ofrece una liberación genuina a la trabajadora sexual porque todas las fantasías forman parte de la red ilimitada de consumo como un momento del capitalismo global.

REFERENCIAS

- Emerton, Robyn (2001), "Trafficking of women into Hong Kong for the purpose of prostitution: Preliminary research findings", Centre for Comparative and Public Law, Faculty of Law, University of Hong Kong, ensayo ocasional núm. 3, febrero.
- Gan, Wendy (2005), *Fruit Chan's Durian Durian*, Hong Kong, Hong Kong University Press.
- Gungwu, Wang (1993), "Greater China and the Chinese overseas", *China Quarterly*, núm. 136, diciembre, pp. 930-931.
- Harvey, David (1990), *The condition of postmodernity*, Cambridge, Blackwell.
- Ku, Agnes (2001), "Hegemonic construction, negotiation and displacement: The struggle over right of abode in Hong Kong", *International Journal of Cultural Studies*, vol. 4, núm. 3, pp. 259-278.
- Ming, Kevin (2005), "Cross-border 'traffic': Stories of dangerous victims, pure whores, and HIV/AIDS in the experiences of mainland female sex workers in Hong Kong", *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 1, núm. 46, abril, pp. 44-45.
- Ng, Carolina (2005), "Policemen humiliate and hurt us, prostitutes claim", *Sunday Morning Post*, 24 de julio, p. 5.
- Siu, Helen (1986), "Immigrants and social *ethos*: Hong Kong in the nineteen-eighties", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 26, pp. 1-16.
- Yau, Ka-fai (2001), "Cinema 3: Towards a 'minor Hong Kong cinema'", *Cultural Studies*, vol. 3, núm. 15, pp. 543-563.
- Zi, Teng (2000), *Research Report on Mainland Chinese Sex Workers: Hong Kong, Macau, and Town B in Pearl River Delta*, Hong Kong.

6. Sujeto y giro del contacto cultural

Alicia de Alba

PRIMERA PARTE: EL GIRO DEL CONTACTO CULTURAL

Interrogar una cultura sobre sus experiencias límites es cuestionarla, en los confines de la historia, sobre un desgarramiento que es como el nacimiento mismo de su historia. Entonces se encuentran confrontados, en una tensión siempre en vías de desanudarse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la puesta al día, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica.

Michel Foucault

El brío que cobraron las ciencias sociales y las humanidades en las décadas de los ochenta y noventa con la polémica modernidad-posmodernidad ha decaído ante el curso que han seguido los acontecimientos a nivel mundial y en la región latinoamericana. Como señala Carli (2008: 249):

Si el pensamiento posmoderno había partido de una crítica mordaz a la homogeneidad totalizante del siglo xx, a principios del siglo xxi se mostraba incapaz de leer las nuevas totalizaciones homogeneizantes vinculadas con el capitalismo financiero, el escenario de la globalización y las crudas formas de la desigualdad.

Se observa una severa dificultad para concebir la realidad social en la tensión globalización-crisis estructural generalizada. Las miradas tienden a inclinarse hacia una especie de totalización, que *obtura* (Lacan, 1987) la posibilidad del análisis de una situación –social, política, cultural, semiótica y educativa– que se encuentra en severos procesos de erosión y desestructuración, al tiempo que se realizan esfuerzos constantes por mantener, fortalecer y sostener

la estructuralidad de la globalización, como significante que se erige en el punto nodal que pretende anudar y significar un sistema, una configuración simbólica (la realidad).

Es en esta compleja superficie de inscripción en la cual agencias, instituciones y sujetos sociales y educativos se enfrentan con la dificultad de inscripción, debido a las características de la tensión señalada, y es en esta tensión que surgen inquietudes, reflexiones y aportaciones conceptuales que permiten mirar y comprender la complejidad de dicha realidad social y educativa: reflexiones, inquietudes y aportaciones que se traducen en la conformación de distintos giros –ontológicos, epistémicos y teóricos.

Entre giros

Realizaremos un ejercicio conceptual para aportar elementos que permitan sustentar el giro del contacto cultural. Actualmente se han constituido distintas miradas en las ciencias sociales y en las humanidades, las cuales se han establecido o se intentan establecer como giros teóricos, epistémicos y ontológicos.

A partir del giro lingüístico, el cual se efectúa de manera nodal por Wittgenstein (1988), han surgido diversos giros que han llevado a cambios radicales en las humanidades y las ciencias sociales en cuanto a sus *miradas* para comprender la realidad humana y la producción de conocimiento. Quintana (2003) considera que Wittgenstein realiza un giro retórico que se inicia con Nietzsche (2000)¹, aunque nosotros consideramos también un giro práctico, cultural y espacial.

En cuanto a giros se refiere, partimos de la importancia de ir más allá del giro lingüístico. En este sentido es importante ubicar en un lugar nodal a lo semiótico, para lo cual se retoma el final del trabajo de Dalmaso en *Giros Teóricos I*:² “Para cerrar, transformamos en pregunta la protesta de Fabbri (1999: 117): ¿[...] por qué hay que

1 Los escritos contenidos en el volumen referido fueron escritos en 1872 y 1873.

2 *Giros Teóricos* reúne a un grupo de especialistas e interesados en análisis del discurso. En 2006 se llevó a cabo la primera reunión de este grupo, *Giros Teóricos I*, en Córdoba, Argentina.

reducir la semiótica a una filosofía del lenguaje solamente? Si acaso debería ser una filosofía que considerase lo semiótico, en general, y no sólo la lengua verbal” (Dalmasso, 2008: 20).

Concuerdo con Dalmasso, entre otros, en la importancia de asumir el giro semiótico, el cual implica la incorporación de la producción de sentido y significados más allá del lenguaje verbal. La incorporación, en el giro semiótico, de múltiples lenguajes como el gestual, el corporal, el pictórico, el arquitectónico, el de la proxemia, kinésica y cronémica, el lenguaje de las pasiones y el del silencio.

El *giro semiótico* se inscribe profundamente en un horizonte ontológico semiótico³ occidental (De Alba, 2009) y es en éste que encuentra sus posibilidades de despliegue e incursión en los intersticios de las culturas occidentales y sus formas de ser, de producción de sentido, de formas de vida (Wittgenstein, 1988).

En una línea cercana a la de Dalmasso, De Miguel (2008: 30) retoma la cuestión fónica, siguiendo la crítica de Derrida al fonocentrismo constitutivo de la tradición filosófica occidental, para dar cuenta de la archiescritura como “crítica [de] la duplicación accidental y la secundariedad de la escritura, [la cual] más bien teoriza las redes textuales donde el significado se encuentra en posición de significante”.

Uno de los giros más controvertidos en las ciencias sociales y las humanidades es el *giro retórico*, debido a la “visión peyorativa que existe en relación con la retórica” (Buenfil, 2009).

Con respecto a lo anterior, De Man (1990) señala: “La resistencia a la teoría es una resistencia a la dimensión retórica o tropológica del lenguaje”; resistencia que se comprende por el campo de significación que tuvo lo retórico y la retórica en la antigua Grecia y hasta antes de que surgieran los giros, en particular el lingüístico.

El giro retórico se refiere al carácter figural o trópico del lenguaje, al carácter retórico del discurso (Laclau, 2002) y de los juegos de lenguaje de Wittgenstein (Quintana, 2003). El giro retórico tiene como elementos nodales a los tropos, los cuales son formas o figuras

3 Un horizonte ontológico-semiótico es el espacio del imaginario y la simbolización en los planos ontológico, semiótico, epistémico, teórico, valoral, estético, ético, histórico, cultural y educativo, entre otros, desde el cual se considera que construye, comprende y analiza un campo, un problema o una cuestión; por ejemplo, la realidad misma.

retóricas con énfasis específicos que les otorgan su identidad y su capacidad de articulación discursiva. Los tropos involucran estrategias específicas de comunicación y argumentación con las cuales se obtienen efectos particulares, ya sea que éstos se busquen de manera intencionada o se obtengan de forma contingente. Desde la postura que aquí se asume, el giro retórico tiene una potencialidad ontológica, epistémica y teórica que se constituye en una hendidura privilegiada para ingresar la conceptualización del giro del contacto cultural.

El *giro del contacto cultural* significa la apertura radical del horizonte ontológico semiótico, en cuya superficie de inscripción se constituyen e inscriben sujetos, instituciones, conformaciones discursivas, estilos de intelección, ideales e imaginarios de plenitud y, en términos generales y wittgensteinianos, formas de vida.

Los hilos o elementos

De alguna forma, hablar de contacto cultural tiene un parentesco de familia (Wittgenstein, 1988) con hablar de locura-no locura, razón-sin razón, razón-locura, ¿por qué? Como soporte para aportar elementos de respuesta, se toman de Foucault fragmentos de su prefacio a *Historia de la locura* (prefacio para la primera edición de 1961 que ya no aparece en la segunda edición de 1972 ni en reediciones posteriores). De estos fragmentos se toman elementos nodales para establecer una suerte de equivalencia conceptual entre éstos y los hilos que se van formulando hacia la construcción de una hipótesis sobre el contacto cultural.

Hablar de contacto cultural remite a la propia pertenencia e inscripción en un horizonte ontológico semiótico o cultural. En el caso de la cultura occidental o las culturas occidentales, Foucault afirma:

En la universalidad de la ratio occidental, hay (...) [una] partición que es el Oriente: el Oriente pensado como el origen, soñado como el punto vertiginoso en donde nacen las nostalgias y las promesas de retorno; el Oriente se ofrece a la razón colonizadora de Occidente, pero indefinidamente inaccesible, porque permanece siempre como el límite: noche

del comienzo, donde Occidente se ha formado pero en la cual ha trazado una línea divisoria; el Oriente es para él todo lo que él no es, aún cuando deba buscar allí lo que es su verdad primitiva. Será preciso hacer una historia de esa gran partición, a lo largo del devenir occidental, seguirla en su continuidad y sus intercambios, pero también dejándola aparecer en su hieratismo trágico (1961).

El lenguaje de las culturas occidentales: la forclusión de la otredad cultural

En el medio del sereno mundo de la enfermedad mental, el hombre moderno no comunica más con el loco: hay por un lado el hombre de la razón que delega hacia la locura al médico, no autorizando así más relación que a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; por el otro el hombre de la locura que no comunica con el otro más que por intermedio de una razón totalmente abstracta, que es orden, compulsión física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor dicho no hay más; la constitución de la locura como enfermedad mental a fin del siglo XVIII, supone la constatación de un diálogo roto, da a la separación como ya admitida, y hunde en el olvido todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, un poco balbucientes, en las cuáles se efectuaba el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse más que sobre tal silencio.” (Foucault: 1961).

La comunicación con la otredad cultural, no occidental, se da a través de las teorías, las políticas, los programas y las prácticas sociales y cotidianas, que proclaman la diversidad, el respeto a la diferencia y la interculturalidad, a través de complejos dispositivos de poder que mantienen forcluida a tal otredad, fuera del universo simbólico de lo occidental, por medio del silencio, del no permitir la *intrusión* de las voces de esa otredad en la mismidad de lo occidental.

Estas voces están ahí, como exterior, como separación, hieráticas, inmóviles. Una muestra interesante de esta forclusión se observa

en el museo Quai Branly, el museo de las culturas no occidentales, fundado en 2006 en París, Francia, donde esas culturas no occidentales se encuentran en un exterior simbólico, externo y radicalmente diferente del código u horizonte ontológico semiótico de lo occidental, de las culturas occidentales.

En síntesis, un primer hilo hacia la construcción del giro del contacto cultural es: las culturas no occidentales están florcluidas, expulsadas del universo simbólico, de la realidad, de las culturas occidentales.

Acerca del efecto de alodoxia en relación con la otredad en la cultura occidental: la obturación del contacto cultural

Pascal: “Los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera el no estar loco.” Y Dostoievski, en el *Diario de un escritor*: “No es encerrando al vecino como se convence uno del buen sentido propio” (Foucault, 1961).

Si bien hoy existe un amplio despliegue y dispersión de discursos sobre la diversidad y la diferencia, como un primer elemento de la hipótesis que aquí se expone, se señala que estos discursos provocan, en gran medida, un efecto de alodoxia en las sociedades occidentales.

Alodoxia,⁴ de acuerdo con Bourdieu (1988), es tomar una cosa por otra. Es una categoría compleja que implica el que poblaciones completas, a través de ciertos lenguajes, usen un conjunto de significantes como pantalla para cubrir una situación, una materialidad u otros significantes radicalmente distintos. Ejemplos de esto son el multiculturalismo, el interculturalismo, la flexibilidad y la globalización. Estos significantes cubren, con sus campos de significación, las terribles desigualdades que caracterizan al mundo contemporáneo y

4 N. de la autora. Estoy en deuda con mi hijo, Iván Guillermo González de Alba, por haberme introducido en el manejo de la productiva categoría de alodoxia y brindarme las fuentes para incursionar en su estudio y análisis, para establecer la equivalencia conceptual que realizo en esta parte del trabajo.

que pretenden aportar elementos interpelatorios para que las poblaciones de los distintos países y bloques en el mundo se identifiquen con el sistema actual, el *mainstream* cultural, político y económico (en proceso de desestructuración y al borde de nuevas formas de construcción y de nuevas construcciones).

Este efecto de alodoxia se observa con mayor fuerza en la discursividad acerca de la *otredad*, así como en el planteamiento de teorías, programas internacionales y nacionales para concebir y relacionarse, desde lo occidental, con la otredad no occidental. En esta línea de pensamiento, es importante señalar, como menciona Foucault citando a Dostoievski: “No es encerrando al vecino como se convence uno del buen sentido propio” (Foucault, 1961). Sin embargo, se observa la encubierta aunque visible discriminación y el aislamiento en las reservaciones de grupos étnicos y los guetos en Estados Unidos, en poblaciones indígenas y aisladas en México, o bien en los guetos y barrios de judíos, libaneses, conosureños y españoles republicanos, entre otros, en México y otros países latinoamericanos, los cuales dan cuenta del confinamiento y la otredad. Esto se observa incluso en el caso de grupos occidentales con variantes culturales y dialectales del español que se alejan de la corriente mayoritaria de la población de una región o un país.

En síntesis, el segundo hilo de la hipótesis se refiere al efecto de alodoxia en nuestras sociedades –incluyendo a los países centrales del primer mundo o mundo desarrollado–, el cual encubre la tendencia histórica al encerramiento de la otredad, de los diferentes, con los elementos declarativos de los discursos de la interculturalidad, la diferencia. El efecto de alodoxia se observa en las políticas, los programas y las prácticas sociales y cotidianas, en las cuales la *distinción* (Bourdieu, 1979) se comprende como absolutización, naturalización y normalización de la *diferencia*.

En este sentido, y retomando el fragmento del prefacio de 1961 a *Historia de la locura* de Foucault, un encerramiento ontológico semiótico “del otro”, de la otredad no occidental; una obturación del significante contacto cultural al estar encerrado y florcuido, fuera del espacio simbólico, como algo sin sentido, desprendido de la discursividad de las culturas occidentales y que evoca una especie de

alucinación. Contacto implica proximidad inmediata, la posibilidad de ser tocado por la otredad y de que tal otredad disloque la propia discursividad, la estructuralidad, la subjetividad, el hilo de la narrativa con el otro, en la otredad del código u horizonte ontológico semiótico en el cual se encuentra la inscripción de pertenencia y que articula la vida misma hasta antes del contacto.

La cesura y el debate constitutivo: de la negación y el rechazo del contacto al conflicto del contacto cultural

La cesura [...] establece la distancia entre razón y no-razón; en cuanto a la captura que la razón ejerce sobre la no-razón para arrancarle su verdad de locura, de falta o de enfermedad, ella deriva de ello y desde hace mucho. Luego va a ser preciso hablar de ese debate primitivo sin suponer victoria, ni derecho a la victoria; hablar de esos gestos repetidos en la historia, dejando en suspenso todo lo que puede dar la imagen de acabamiento, de reposo en la verdad; hablar de ese gesto de corte, de esa distancia tomada, de ese vacío instaurado entre la razón y lo que no lo es, sin tomar apoyo jamás en la plenitud de lo que ella pretende ser (Foucault, 1961).

Otro elemento de la hipótesis se refiere a la cesura, como distancia, como partición inicial y constitutiva que ignora, niega y rechaza el conflicto inicial y constitutivo del contacto cultural.

1. En la cesura, a pesar de la relación de contigüidad, no existe contacto; cada parte es ella misma, aunque tal relación de contigüidad la coloca en una situación de compleja tensión. En el ejemplo de Foucault, razón y no-razón son opuestos. En el caso que nos ocupa, contacto cultural/diversidad, diferencia e interculturalidad son también opuestos, debido al efecto de alodoxia, esto es, la cesura establece una distancia, en cierto momento histórica, irreconciliable, aun cuando las distintas partes se encuentren en un mismo espacio geopolítico e incluso simbólico. *La cesura es el horizonte ontológico semiótico que separa a las culturas.*

2. En el caso de razón y locura o razón y no-razón, Foucault se refiere a la captura que hace la razón de la no-razón, de la locura “para arrancarle su verdad de locura, de falta o de enfermedad” (Foucault, 1961). Ahora, en el caso de las otras culturas, de la otredad cultural en relación con las culturas occidentales, éstas le han arrancado a dicha otredad su verdad, su falta constitutiva, de manera que no están en el mismo horizonte ontológico semiótico, ni siquiera en aquellos casos en los cuales la otredad pertenezca a una variante cultural y dialectal del español y, por supuesto, en relación con las poblaciones de los pueblos monolingües o bilingües no hablantes del español –en nuestro particular caso latinoamericano– aunque la teoría del contacto cultural ve más allá de América Latina. A esta verdad se le ha dado el nombre de aborígenes, salvajes, en otros estadios de civilización, indígenas, musulmanes, judíos, chinos, negros, poblaciones en situación de vulnerabilidad, *queers*, *freaks*, raros y locos.
3. En el mismo fragmento, Foucault se refiere a la importancia de abordar esa cesura constitutiva “sin suponer victoria, ni derecho a la victoria; hablar de esos gestos repetidos en la historia, dejando en suspenso todo lo que puede dar la imagen de acabamiento, de reposo en la verdad; hablar de ese gesto de corte, de esa distancia tomada, de ese vacío instaurado [...] , sin tomar apoyo jamás en la plenitud de lo que ella [la razón occidental en el caso de Foucault, las culturas occidentales en el tratamiento del contacto cultural] pretende ser” (Foucault:1961). Esto es, abordar la cesura constitutiva implica conflicto, en la medida en que las culturas occidentales se han autoerigido como el único horizonte ontológico semiótico a partir del cual se produce el sentido, obturando la posibilidad de que otros horizontes ontológicos semióticos cuestionen su legitimidad o la trastoquen.

Si bien el planteamiento de Foucault pareciera ingenuo en cuanto a abordar la cesura constitutiva

dejando en suspenso todo lo que puede dar la imagen de acabamiento, de reposo en la verdad; hablar de ese gesto de corte, de esa distancia

tomada, de ese vacío instaurado [...], sin tomar apoyo jamás en la plenitud de lo que ella [la razón occidental en el caso de Foucault, las culturas occidentales en el tratamiento del contacto cultural] pretende ser (Foucault, 1961).

Pareciera también la promesa de la posibilidad de poner en suspenso el conflicto inicial del contacto cultural para incursionar en el vacío instaurado y llegar, en algún momento, a la relacionalidad inicial que permite el desentrañamiento del conflicto.⁵

En síntesis, en este tercer elemento o hilo para la construcción de una hipótesis se ha planteado que la cesura es un factor constitutivo de la distancia, la separación y la partición constitutiva entre las culturas, entre sus horizontes ontológicos semióticos, así como la importancia de abordar tal cesura para acceder al contacto cultural –momento en el cual la negación y el rechazo al contacto se traducen en la relacionalidad inicial y conflictiva del mismo–. Se trata de una relacionalidad conflictiva porque los movimientos de sustitución de los tropos en el campo retórico de cada cultura se estructuran, conforman y despliegan a partir de sistemas y códigos ontológicos semióticos radicalmente distintos, aunque las culturas occidentales en su devenir histórico los hayan conservado y entronizado como punto nodal y articulador de toda significación, producción de sentido e ideal de plenitud a su propio horizonte ontológico semiótico.

Una región incómoda y la puesta en cuestión de las verdades y los valores propios: la historicidad y desigualdad del contacto cultural

En el momento en el cual se aborda la cesura y empieza el conflicto, surgen la desigualdad y la historicidad en el contacto inicial y posible. Cada parte de la cesura tiene su propia historia, sus propios

5 Para acceder a la relacionalidad inicial es importante tomar distancia del ideal e imaginario de plenitud que desacredita, niega y relega la otredad (como el discurso de la diversidad, la diferencia y la interculturalidad entre los más recurrentes).

mitos, sus formas de inteligibilidad, de sensibilidad, sus estéticas, sus ideales de plenitud, sus formas de vida. Los elementos simbólicos y materiales con los que cuenta son distintos y se observa una tendencia de imponer el propio código y horizonte ontológico semiótico.

Dice Foucault: “Describir, desde el origen de su curvatura, este ‘otro giro’ que, de parte a parte de su gesto, deja caer cosas de allí en más exteriores, sordas a todo intercambio, como muertas una para otra, la Razón y la Locura” (1961).

En las culturas occidentales y la otredad cultural (ontológico-semiótica), en este “otro giro” en que se dejan caer cosas como muertas de una parte para la otra, se va desgajando la propia historia y la de la otredad, se van dejando caer como perlas de un collar con el hilo roto. Es el espacio en el cual se empieza a visibilizar la historicidad que lleva al contacto cultural y en el cual se instaura la posibilidad de la inauguración de una nueva historicidad conjunta, compleja.

Continúa Foucault:

Es ésta, sin duda, una región incómoda. Para recorrerla es preciso renunciar al confort de las verdades últimas y no dejarse guiar nunca por lo que podemos saber de la locura [no dejarse guiar por lo que sabemos de la otredad cultural, desde la perspectiva de este trabajo] (Foucault, 1961).

Sin duda es una región incómoda la del contacto cultural que se inicia de manera relacional, en la historicidad, el conflicto y la desigualdad, donde la celeridad de los movimientos de los tropos, en el terreno retórico de los horizontes ontológicos semióticos diferentes, significa la forma misma de la diferencia. Los movimientos de los tropos, como alfabetos de las culturas u horizontes ontológicos semióticos que entran en contacto, se encuentran en una especie de movimiento browniano⁶ (Lyotard, 1987), en el cual sus partículas se mueven aleatoriamente en la dislocación que produce el inicio del contacto cultural. Ahí se generan las condiciones de posibilidad para la constitución del contacto cultural.

6 El movimiento browniano es aleatorio y contingente; las distintas partículas o elementos se mueven en diferentes direcciones, sin que éstas puedan conocerse previamente.

Consideraciones teóricas

El contacto cultural tiene un parentesco de familia (Wittgenstein, 1988) más con los estudios culturales que con la antropología, y abreva de los filósofos antiesencialistas, tomando elementos importantes de la filosofía política y la semiótica. Concibe la interrelación cultural en la interacción de interioridad y exterioridad de la identidad de los sujetos, grupos, sectores sociales, pueblos y naciones y, al otro, a partir del reconocimiento del impacto del *sí mismo* en el otro. Esto es, se asume la complejidad del impacto en la identidad de ambos, así como la de una cultura específica en diferentes culturas y viceversa.

El contacto cultural surge en los márgenes de los estudios culturales, la crítica cultural, las perspectivas posmodernas y el posfundamento, la semiótica y el giro retórico. Las posturas actuales del multiculturalismo y el interculturalismo se encuentran entre las posiciones que conciben la diferencia pura como una identidad completa y cerrada y, por lo tanto, la imposibilidad de ir más allá hacia un contacto cultural. Ésta es la razón principal por la cual es importante analizar y comprender el contacto cultural en nuestro campo, especialmente cuando vivimos en un mundo complejo en el cual el contacto cultural surge inevitablemente.

La existencia de muchos *mundos* en el *mundo*, esto es, el *mundo-mundos* (De Alba, 1993) nos lleva a la cuestión de la significación entre aquellos que se localizan en la *forma misma* de la diferencia; esto es, en diferentes sistemas de significación de mundo, donde enfrentamos no solamente conflictos y problemas semánticos, sino también diferentes formas para la construcción y significación de la realidad. La significación de los elementos está vinculada con la identidad y sabemos que la identidad siempre está dividida (Laclau, 2006), pero necesitamos una totalidad o un sistema que haga posible la significación. En este punto podemos reconocer la cuestión crucial de la constitución de la realidad y de la identidad, porque necesitamos un sistema o totalidad para producir significación en

todas las realidades humanas. En este punto crucial se encuentra la cuestión del carácter tropológico de la constitución del Ser, del Sí Mismo, de la Realidad y de la Identidad. Se trata de una cuestión nodal en la cual se despliega la pregunta del contacto cultural.

Es nodal porque, cuando aceptamos que no hay un camino literal en la representación, reconocemos la importancia de los tropos en la constitución de cualquier significación, incluso cuando hablamos de culturas o de alguien que se localiza en la forma misma de la diferencia; es decir, en diferentes culturas, porque las posibilidades de los tropos nos permiten asentar y establecer contactos culturales profundos. El contacto cultural se produce por el movimiento de los tropos dentro de un sistema de significación, así como entre diferentes sistemas de significación, en la interrelación entre contextos cronotópicos.

La forma misma de la diferencia

Es muy importante aclarar lo que significa la forma misma de la diferencia. No hay culturas ni identidades puras. Todos los sistemas están constituidos por alguna exclusión que produce la totalidad o el sistema; por lo tanto, sabemos que nada es puro. Consideramos una lógica de la articulación que hace posible la existencia y correlación entre lo particular y lo general o universal. En todas las culturas humanas podemos encontrar este tipo de lógica de la articulación (o hegemonía).

La problemática aquí es el marco semiótico de cada cultura y las posibilidades y dificultades para establecer comunicación e incluso nuevas formas y figuras culturales; esto es, nuevos tropos en el contexto del contacto cultural.

Cuando hablamos sobre la forma misma de la diferencia, nos referimos a la pertenencia a diferentes culturas, aunque sabemos que cada cultura no es pura ni cerrada. En realidad, cada cultura está en contacto con otras culturas y, en este terreno, hay un debate importante sobre la cultura y lo cultural en la sociedad y las sociedades. No es el objetivo de este trabajo comentar las diferentes posturas en este debate, sino analizar la cuestión de una manera general.

Estimamos que el viejo relativismo cultural, el multiculturalismo, el interculturalismo e incluso la hibridación entre culturas tienen un problema nodal, y es la problemática que discutimos en esta segunda parte del capítulo. Consideramos la diferencia pura y no la forma misma de la diferencia –la diferencia pura tanto en la propia cultura como en la otra–. Esto implica pensar y actuar dentro de la posibilidad de una identidad y una cultura cerradas y completas, y pensar y actuar de esta manera tiene severas consecuencias que dificultan la posibilidad del contacto entre culturas.

Por el contrario, pensamos que en cada cultura la constitución de la identidad se produce en el marco semiótico de la misma cultura, en relación con el otro, con la otredad, de una manera compleja, por interpelaciones e interrelaciones.

Decimos la forma misma de la diferencia cuando estamos en el terreno de diferentes sistemas semióticos; es decir, de diferentes culturas. La forma misma de la diferencia se constituye por la lógica de la articulación que se da por la diferencia y la equivalencia en su compleja y paradójica relación entre culturas y no sólo en la misma cultura. Este proceso ocurre cuando comienza el contacto cultural. Antes de esto, aún no existe la forma misma de la diferencia.

La forma misma de la diferencia está atravesada por la equivalencia y para hacerle frente a otra diferencia, la cual está también atravesada en sí misma por la equivalencia. La cuestión radica en que estas diferencias parecen entre sí como una diferencia radical –completa y cerrada–, pero esto es un efecto, el discursivo de la forma misma de la diferencia. Y este efecto alude a un encuentro complejo, en el que los participantes se enfrentan a códigos semióticos radicalmente diferentes y, en realidad, al comienzo del encuentro o contacto la posibilidad de comunicación es casi imposible. En esta condición, es necesario construir una equivalencia para producir una operación hegemónica.

El efecto de la forma misma de la diferencia se refiere a la dificultad para establecer comunicación y contacto. ¿Por qué? Porque cuando los participantes inician el contacto cultural, se enfrentan a una diferencia radical con respecto a sus códigos semióticos, ya que la identidad y la cultura aparecen como puras y cerradas; es decir,

sus formas y maneras de construir y darle sentido y significación al mundo aparecen como únicas y universales.

Las interrelaciones entre culturas son el objeto del contacto cultural en el que las identidades de todas las culturas en contacto se encuentran en una condición de riesgo, al igual que sus códigos semióticos. Si no hay riesgo, no hay contacto. En las perspectivas del relativismo cultural, el multiculturalismo, el interculturalismo y la hibridación tenemos “la pura lógica de la diferencia –la noción de desarrollos separados– [que] está en la base del *apartheid*” (Laclau, 1996: 91) y la relación con las otras culturas podría verse principalmente como folclor y llevar a las diferentes culturas de un país hacia una “guetorización” en las relaciones entre éstas.

Asumir la diferencia pura significa

ver que una identidad diferencial plenamente lograda implicaría sancionar el presente *statu quo* en la relación entre grupos [esto es, entre culturas, en nuestro caso]. Porque una identidad que es puramente diferencial en relación con otros grupos [otras culturas] tiene que afirmar la identidad del otro al mismo tiempo que la propia y, como resultado, no puede tener reclamos identitarios respecto a esos grupos [culturas] (Laclau, 1996: 90).

En esta situación hay una defensa de la propia identidad y una defensa de la identidad del otro y, como menciona Laclau, entonces no hay demandas en relación con otros grupos (decimos, en relación con otras culturas), debido a que cada identidad cultural tiene su propia armadura o armazón, y es posible afirmar, desde este lugar, que “respetamos al otro”. Pero este respeto, en un contexto de este tipo, encierra la identidad en sí misma y la resguarda de cualquier amenaza. Entonces, la identidad no tiene riesgo alguno.

Si asumimos la diferencia pura, como se ha considerado en muchas ocasiones durante las dos décadas recientes, podemos conducir el campo de la educación al mundo de Babel, en el que diferentes culturas podrían coexistir como guetos. En ese contexto es posible admirar el folclor de cada cultura pero sin entrar en una situación de contacto; es decir, en una situación en la cual la identidad esté en

riesgo y amenazada —o para mantener el orden estructural sin transformación, ya que no hay movimiento alguno en las identidades que se encuentran en una experiencia multicultural—. Las experiencias curriculares multiculturales se dirigen por este camino si la propuesta curricular no funciona, ya que pone en riesgo la propia identidad. En este momento crucial de los países, de nuestros pueblos, es muy importante trabajar en un camino que permita la transformación de las identidades actuales; la educación tiene grandes posibilidades y un serio compromiso con esta tarea.

Tropos, cronotopo, constitución ontológica y operación hegemónica

Hacer frente al contacto cultural en el sentido en el que aquí lo hacemos, en lugar de asumir el multiculturalismo o la interculturalidad, implica que estamos tratando con una cuestión ontológica.

Para entender estos aspectos del contacto cultural es importante destacar, como dijo Williams (1953), que los tropos son el alfabeto del ser; es decir, los tropos tienen un papel nodal en la constitución ontológica del Ser y en la constitución ontológica de las diversas culturas, en sus subjetividades e identidades. Trabajar con la teoría de los tropos significa, para nuestra investigación, la posibilidad de introducirnos en estos aspectos para poder construir una mejor comprensión de nuestro tema.

A pesar de que éste es un punto que requiere un mayor desarrollo, es importante tener en cuenta que, de acuerdo con Williams (1953), el tropo se entiende como un particular abstracto, lo cual apunta, de manera decidida, a la inextricable relación entre lo universal, lo particular, lo concreto y lo abstracto, reconociendo como la unidad básica del Ser al tropo (los tropos como el alfabeto del Ser).

Los tropos tienen la posibilidad de moverse y transformarse, por lo cual cumplen un papel nodal en la constitución y el desarrollo del contacto cultural, ya que tienen una fuerte relación con la dimensión catacrética del lenguaje.

La dimensión catacrética del lenguaje (Laclau, 2001) se refiere al carácter figural del lenguaje. Si no hay una representación literal, todas las representaciones son metafóricas. Este punto es importante en el contacto cultural porque nos lleva a la posibilidad del movimiento al interior y entre las identidades, los juegos del lenguaje, los estilos de intelección y las formas de sensibilidad; es decir, la posibilidad del contacto cultural debido a la capacidad transformadora de los tropos y la articulación discursiva. Los tropos tienen múltiples posibilidades de creación, transformación, mutación y movimiento cuando se abordan desde el giro retórico.

Este movimiento de los tropos, como figuras del lenguaje, se lleva a cabo en un contexto cronotópico, y esto es significativo en el contacto cultural porque todo contacto cultural contiene en y con diferentes realidades cronotópicas.

Cronotopo es un concepto bajtiniano, una categoría para definir las inextricables interrelaciones entre el tiempo y el espacio, en el que se encuentra la condición base de todas las narrativas, de todos los juegos del lenguaje, de todas las posibilidades de representación, de toda cultura (Bajtín, 1989).⁷

Hay un parentesco de familia entre tropo y cronotopo, y ambas nociones y categorías cumplen un papel central para nosotros en la tarea de explicar el contacto cultural.

El contacto cultural en la actualidad

Momentos de intenso contacto cultural han dado origen a nuevas culturas y pueblos, aunque podríamos decir que la frecuencia, profundidad y diversidad de la interacción cultural en la actualidad es más intensa y compleja de lo que era antes. El contacto cultural se refiere al intercambio de bienes culturales, universos semióticos, diferentes maneras de sensibilidad e inteligibilidad e interrelaciones entre grupos, sectores e individuos pertenecientes a diferentes culturas; esto es, el contacto cultural se refiere a diferentes códigos semió-

7 Los cuatro ensayos del volumen referido fueron escritos en la década de los treinta.

ticos y sistemas de signos como discursos complejos de articulación en el terreno retórico (tropos, discurso, metáfora y catacrexis) que producen una profunda dislocación en los contextos semióticos y dificultan el proceso de representación, comunicación y comprensión, no sólo sobre las diversas formas de las culturas occidentales sino también en los intentos y esfuerzos intelectuales, políticos y culturales por establecer diversos tipos de contactos entre aquellos que se encuentran inscritos en la *forma misma de la diferencia*. Es importante destacar que por *contacto* nos referimos a ser tocados en la forma misma de la subjetividad y la identidad; esto significa el ser dislocado por el Otro, en el sentido que le da Laclau (1990).

Cabe afirmar una vez más que el multiculturalismo y la interculturalidad, en muchos sentidos y de muchas maneras, *obturán* el contacto cultural a través de un tipo de desplazamientos de los tropos que estas perspectivas promueven entre una y otra cultura (por medio de las políticas culturales vinculadas con ellas). En este sentido, estamos de acuerdo con Žižek (1998) cuando señala que el multiculturalismo es la lógica del capitalismo multinacional.

Los rasgos del sujeto del contacto cultural

Los resultados del contacto cultural pueden crear nuevas formas de ser en diversos espacios (Gómez, 2003: 100);⁸ nuevos significantes y significados, nuevos signos y tropos, ya que el contacto cultural produce cambios en los sujetos que toman parte en él, así como en sus superficies de inscripción (Derrida, 1966, 1968; Laclau, 1990). Esto ocurre en diversos espacios sociales, políticos y culturales en una multiplicidad de formas interpeladas por poderosas y complejas

8 "De alguna manera, en los usos del término espacio hay cierta referencialidad a cuestiones que acotan sus horizontes a lugar, topografía, continente, dimensión física o material, límites, extensión, entre otros. Sin embargo, en su referencia al espacio siempre hay algo que los sujetos simbolizan y dotan de sentido, por lo que el término se va configurando como una figura particular que no solamente define situaciones, sino que las construye de manera particular para significar el entorno. En ella se depositan historias, aprendizajes, percepciones, conocimientos, imágenes, que tienen incidencia tanto en la delimitación del término como en su construcción simbólica."

relaciones entre varias culturas. El concepto se refiere a la compleja interrelación y negociación simbólica entre muy diferentes sistemas semióticos, códigos y usos de signos (significantes y significados). El contacto cultural es relacional, desigual, conflictivo y productivo. Se genera a través de complejos procesos de identificación y en el diverso universo de los tropos en las superficies de inscripción retórica, en los diferentes contextos cronotópicos.

El contacto cultural involucra múltiples procesos de articulación en las prácticas discursivas, de envíos y reenvíos simbólicos, psíquicos, semióticos, prácticas discursivas, formas de estar inscrito en las superficies de inscripción que sobredeterminan nuevas formas del Ser. Estamos ante una operación hegemónica.

Con las consideraciones teóricas que hemos expuesto y el enfoque general del contacto cultural en nuestros días, trataremos de explicar sus características –relacional, desigual, conflictivo y productivo– al mismo tiempo que desarrollamos los rasgos del sujeto del contacto cultural en el siglo XXI.

El contacto cultural es relacional: posibilidad del surgimiento del sujeto del contacto cultural

El contacto cultural es relacional. Esto significa que es discursivo y negativo. Implica la interrelación entre diferentes culturas, *juegos de lenguaje*, formas de vida (Wittgenstein, 1988), maneras de sensibilidad e inteligibilidad. Como señala Saussure (1988), el signo es arbitrario y, por ende, cuando ocurre el contacto entre aquellos que pertenecen al reino de la *forma misma de la diferencia*, no hay nada natural o normal que les ayude a iniciar el contacto, debido a que los miembros de las diversas culturas en muchos casos tienen códigos semióticos, signos y tropos radicalmente distintos y, en un principio, la situación es realmente paradójica. El sujeto del contacto cultural encuentra su posibilidad constitutiva en el carácter relacional del contacto.

En un contacto específico, cada sujeto trata de usar su propio universo y marco semiótico, sus propios tropos en sus contextos de relaciones abiertas y precarias. Este encuentro produce una *disloca-*

ción del diverso orden simbólico de cada cultura, y las afecta como una especie de Real lacaniano (Lacan, 1987). Esto significa que el contacto cultural afecta la subjetividad y las identidades y, a pesar de la dificultad, el contacto cultural es capaz de surgir ya que es relacional. Éste es el primer aspecto del contacto cultural: al principio produce una fuerte dislocación y resulta muy difícil establecer o iniciar el contacto en sí mismo, esto es, comenzar los desplazamientos relacionales de los tropos. En esta situación el *cronotopo* no sólo es una categoría importante para comprender el momento constitutivo del contacto cultural, sino también es una dimensión constitutiva de sí mismo. Hay una *dimensión cronotópica* de cada contacto cultural y de todo el reino del contacto cultural.

El contacto cultural es conflictivo: la dislocación del sujeto en el contacto

Los sujetos, grupos, sectores y pueblos involucrados en el contacto cultural experimentan dificultades estructurales semióticas al establecer modalidades y posibilidades de comunicación y relación. Ésta es la diferencia radical del código semiótico. Están dislocados si han sido profundamente involucrados en el contacto y su identidad ha sufrido algún tipo de disrupción. En este momento se enfrentan a la dimensión cronotópica y a graves dificultades para articular sus muy diferentes discursos; esto es, sus formas de vida, sus juegos de lenguaje.

Se ven, por lo tanto, obligados a construir nuevos espacios y nuevas superficies de inscripción de los significados que funcionan como puentes y bisagras entre sus diversos códigos semióticos. Lo anterior es posible porque los tropos de sus culturas tienen la capacidad de mover, transformar e incluso trastocar, esto es, de convertirse en diferentes tropos (Williams, 1953)⁹ en un reino de infinitas posibilidades.

9 “Un tropo [...] es una entidad particular, ya sea abstracta o consistente en una o más entidades concretas en combinación con una abstracción [...] Propongo ahora que entidades como nuestras finas piezas o componentes abstractos son los constituyentes principales de este o cualquier mundo posible, son el alfabeto mismo del ser.”

Mientras se construyen estos espacios y nuevas superficies de inscripción, los tropos son muy activos; están bajo la presión de honrar, reproducir e imponer su propio código semiótico, juego de lenguaje y forma de vida, los cuales contienen la materia y los rasgos de su subjetividad e identidad. De este modo, el contacto cultural es conflictivo y no podemos eludir esto. Tal situación genera una gran lucha entre los participantes del contacto, en la medida en que esta lucha se constituye como una tensión relacional entre la cultura como metonimia y la cultura como metáfora en muy diferentes espacios retóricos. En la cultura como metonimia, los tropos actúan principalmente en el campo del tiempo, la contigüidad o yuxtaposición, tratando de construir cadenas de eventos consecutivos. En la cultura como metáfora, los tropos actúan con envíos y reenvíos, desplazamientos y condensaciones, eligiendo principalmente entre sustituciones para producir significaciones equivalentes; es decir, contribuyendo a la creación de nuevas cadenas de equivalencia.

Se trata de un momento de lucha difícil y de gran dificultad, porque los desplazamientos y movimientos retóricos y discursivos producen una respuesta constitutiva a la dislocación. Se puede decir que es el momento y la expresión de diversos significantes en su esfuerzo por hegemonizar el espacio discursivo, simbólico, retórico y, en consecuencia, cultural, peleando por el surgimiento de significantes que puedan ser capaces de asumir el papel de significantes vacíos en nuevas cadenas equivalenciales.

Un ejemplo de esto podría ser el papel de la así llamada Guerra de los Cartones, que comenzó con la publicación de doce cartones del profeta Mahoma (el 30 de septiembre de 2005) en el periódico danés *Jyllands-Posten*, la cual generó gran ira y conflicto (Assyrian International News Agency, 2006; Toender, 2006). En este ejemplo, podemos ver una clara expresión del conflicto, principalmente en la respuesta vigorosa de aquellos que se encuentran en la *forma misma de la diferencia* (los musulmanes) por la agresión a su código semiótico y su cultura por parte del periódico danés.

El contacto cultural es desigual: la pugna del sujeto en el contacto

Desde un punto de vista histórico y actual, el contacto cultural es profundamente desigual porque, cuando dos o más culturas entran en contacto, tienen que negociar la tensión entre el intento de dominar y el deseo de conocer al Otro para saber quién es, cómo es. En cierto sentido, es un encuentro ontológico y exige una operación hegemónica. En ambos casos, los sujetos en contacto –el que domina o el que desea conocer– deben desarrollar mecanismos que preserven rasgos nodales constitutivos y articulatorios de sus subjetividades e identidades. La dominación o el encuentro profundo con el Otro produce sus propias condiciones de posibilidad en la medida en que las condiciones mismas del contacto cultural traen consigo el acceso a nuevas tecnologías, ideas, prácticas, formas de sensibilidad e inteligibilidad, juegos de lenguaje y formas de vida. La productividad emana de esta situación debido a la relacionalidad; el carácter conflictivo y desigual que se desarrolla durante el contacto cultural permite y acelera la dislocación de las identidades y subjetividades culturales. Por lo tanto, abren la posibilidad de fuertes desplazamientos y transformaciones de los tropos y la producción de nuevos significantes y significados.

Con el fin de comprender y analizar el proceso del contacto cultural es necesario reconocer la dimensión catacrética del lenguaje, lo cual significa su dimensión figural y las consiguientes posibilidades de apertura, trastocación y transformación. Aceptar la capacidad productiva del discurso significa reconocer la posibilidad de establecer mecanismos de articulación. La dimensión cronotópica del contacto cultural permite el intento de jugar con esta compleja dimensión catacrética para ayudar a transformar los signos (significantes y significados) y darles marcos semióticos, significaciones que pertenecen a otras estructuras semióticas o culturales que están en contacto. De este modo, y tomando en cuenta la dimensión catacrética del lenguaje y la dimensión cronotópica del contacto cultural, los tropos empiezan a crear nuevos alfabetos ontológicos o nuevos códigos semióticos.

El contacto cultural es productivo: la trastocación del sujeto

Múltiples interpelaciones se producen entre los discursos, los sujetos y los grupos. Proliferan los significantes flotantes de una y otra cultura, y de uno y otro sujeto, y los tropos pueden ser incomprensibles entre ellos. En este contexto (como complejas superficies de inscripción), nuevos rasgos y nuevas constelaciones de significados, así como nuevas metáforas y metonimias, se producen en un campo retórico a través de mecanismos de identificación. Por lo tanto, las estructuras semióticas y los elementos semánticos permiten no sólo la comunicación entre las culturas, sino también su transformación y, en periodos largos e intensos de contacto, el surgimiento de nuevas culturas.

La dimensión productiva y el carácter del contacto cultural, a través de desplazamientos, condensaciones, envíos y reenvíos de tropos en el espacio retórico simbólico, sobredeterminan y articulan elementos discontinuos y desiguales de aquellos sujetos situados en la forma misma de la diferencia de las distintas culturas; es decir, la dimensión productiva se refiere a la capacidad retórica para tomar, retomar y resignificar significados y generar nuevos significantes vacíos capaces de condensar y articular nuevos tropos y marcos semióticos.

Carr (2006: 107) analiza el propósito de establecer nuevos tipos de conversaciones entre las culturas y menciona que esto ocurre

entrando en tal conversación, los seguidores de una tradición aprenden a reconocer la naturaleza históricamente contingente y culturalmente situada de su propio entendimiento y de esta manera la naturaleza parroquial de lo que Gadamer llama sus “horizontes históricos”. Así, el resultado de la conversación no es una comprensión “objetiva” de la situación, pero sí una “fusión de horizontes”, un entendimiento mutuamente compartido donde las insuficiencias y las limitaciones de cada entendimiento inicial del participante llegan a ser transparentes y lo que es válido y valioso es retenido dentro de un entendimiento más integrado y más completo de la situación bajo discusión o de la situación del contacto cultural, en nuestro caso.

El contacto cultural, en términos de Carr, se referiría a la capacidad para establecer y producir nuevas conversaciones entre diferentes culturas y diferentes sujetos. Al producirse el contacto cultural, el sujeto ha sido trastocado, transformado; nunca vuelve a ser el mismo una vez que se produce el contacto cultural.

En el campo de la educación, es muy importante incorporar enfoques teóricos novedosos, con una comprensión profunda de lo cultural, de la relación entre culturas, que sea capaz de ir más allá del multiculturalismo y el interculturalismo. El contacto cultural es un esfuerzo en dicha dirección.

Para concluir este capítulo, me gustaría señalar la vital importancia de continuar trabajando en el contexto del contacto cultural –más allá del multiculturalismo y el interculturalismo–, debido a que, desde el relativismo cultural de las décadas de los setenta y ochenta hasta el pluriculturalismo, el multiculturalismo y el interculturalismo de esos mismos años y hasta la primera década de este siglo, es claro que el nivel actual de comprensión de las relaciones culturales fomenta interacciones superficiales entre sujetos y culturas. Esta superficialidad se produce como resultado de la folclorización¹⁰ y, dentro de ésta, la guetorización e incluso la invisibilidad de una cultura frente a otra, o aun la confrontación directa. Deberíamos enfrentar la complejidad cultural y el carácter conflictivo del contacto cultural, con el fin de crear la oportunidad para constituir los nuevos sujetos que la sociedad necesita en el siglo XXI.

REFERENCIAS

Assyrian International News Agency (2006), Cartones de Mahoma, en <<http://www.aina.org/releases/20060201143237.htm>>, consultado el 3 de febrero de 2008.

10 La relación entre culturas, promovida desde la lógica del actual neocapitalismo, se centra en la capacidad de mover dinero de un lugar a otro, a través del turismo y las franquicias internacionales, tales como McDonald's o Starbucks, al incluir en sus menús algún elemento de la cultura local o al subrayar su pertenencia exótica y, por ello, novedosa.

- Bajtín, Mijaíl (1989), “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, pp. 63-68.
- Bourdieu, Pierre (1988) [1979], *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Buenfil Burgos, Rosa Nidia (2009), *Retórica: una herramienta para el análisis de discursos educativos*, México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_tematica_08/ponencias/0524-F.pdf>, consultado el 22 de enero de 2010.
- Carli, Sandra (2008), “El debate modernidad-posmodernidad en educación: un balance posible”, en Eva da Porta y Daniel Saur, *Giros teóricos en las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Córdoba, Argentina, Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Nacional de Córdoba, pp. 249-257.
- Carr, Wilfred (2006), “Filosofía, metodología e investigación-acción”, en Alejandra Méndez y Susy Méndez (coords.), *El docente investigador en educación*, Tuxtla Gutiérrez, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 89-118.
- Dalmaso, María Teresa (2008), “¿Del giro lingüístico al giro semiótico?”, en Eva da Porta y Daniel Saur, *Giros teóricos en las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Córdoba, Argentina, Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Nacional de Córdoba, pp. 15-20.
- De Alba, Alicia (2009), “Horizonte ontológico semiótico” [documento inédito], en *Archivo conceptual*, México, UNAM.
- De Man, Paul (1990) [1982], “La resistencia a la teoría”, en *La resistencia a la teoría*, Wlad Godzich (ed.), traducción de Elena Elorriaga y Oriol Francés, Madrid, Visor, pp. 11-37.
- De Miguel, Adriana (2008), “Giros teóricos en las transformaciones contemporáneas de la escritura”, en Eva da Porta y Daniel Saur, *Giros teóricos en las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Córdoba, Argentina, Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Nacional de Córdoba, pp. 27-36.
- Derrida, Jacques (1994) [1968], “La différence”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 37-62.
- Derrida, Jacques (1975) [1966], “Génesis y estructura y la fenomenología”, en Lucien Goldman, Ernst Bloch, Gilbert Kahn, Jacques Derrida y

- Nicolas Abraham, *Las nociones de estructura y génesis*, tomo I, *Proceso y estructura: filosofía, fenomenología y psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 123-162.
- Fabri, Paolo (1999), *El giro semiótico*, Gedisa, Barcelona.
- Foucault, Michel (1994) [1961], “Préface”, en *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, París, Plon, en Michel Foucault, *Dits et écrits I (1954-1969)*, París, Gallimard, traducción de Adrián Ortiz, *El Seminario*, <http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Foucault_Historia_locura_prefacio.htm>, consultado el 20 de julio de 2017.
- Gómez Sollano, Marcela (2003), “La noción de espacio: concepción y potencialidad”, en Alicia de Alba (coord.), *Filosofía, teoría y campo de la educación. Perspectivas nacional y regionales*, México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, pp. 95-103.
- Lacan, Jacques (1987) [1964], *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (seminario 11), Buenos Aires, Paidós.
- Laclau, Ernesto (2006), entrevista a Ernesto Laclau por Alicia de Alba, 3 de noviembre, The Homestead, Northwestern University, Evanston, Illinois (mecanograma, transcripción revisada por Ernesto Laclau).
- Laclau, Ernesto (2002), *Misticismo, retórica y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2001), “Dislocación y crisis. Proliferación de significantes vacíos”, conferencia dictada en el VI Seminario Internacional Análisis Político del Discurso: Herramienta para la Comprensión y Análisis de los Problemas Sociales del Siglo XXI, 20, 21 y 22 de septiembre, Universidad Pedagógica Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, Ernesto (1990), *New reflections on the revolution of our time*, Londres, Verso.
- Liotard, Jean-François (1987) [1979], *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, traducción de Mariano Antolín Rato, Madrid, Cátedra.
- Nietzsche, Friedrich (2000), “Notas sobre retórica”, en *Escritos sobre retórica*, traducción y edición de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, pp. 217-224.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2003), “El giro retórico de Wittgenstein”, en Domingo García Maza y Elsa González Esteban (eds.), *Entre la ética*

- y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Univertat Jaume I, pp. 128-149.
- Saussure, Ferdinand de (1988) [1916], *Curso de lingüística general*, México, Fontamara.
- Toender, Lars (2006), “The depth of pluralism: Merleau-Ponty, Deleuze, and the cartoon war. New theories of pluralism”, documento presentado en la conferencia Trope, Affect and Democratic Subjectivity, del 2 al 5 de noviembre, Northwestern University, Evanston, Illinois.
- Williams, Donald Cary (1953), “On the Elements of Being”, *Metaphysics*, vol. 3, núm. 18, <<http://www.hist-analytic.org/WILLIAMS4.htm>>, consultado el 21 de septiembre de 2006, pp. 3-18.
- Wittgenstein, Ludwig (1988) [1953], *Investigaciones filosóficas*, México, Alianza Editorial/IIF-UNAM.
- Žižek, Slavoj (1998), “El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Slavoj Žižek y Fredric Jameson, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 137-138.

Otras obras consultadas

- Buenfil Burgos, Rosa Nidia (2004), *Argumentación y poder: la mística de la Revolución Mexicana rectificada*, México, PAPDI/Plaza y Valdés.
- De Alba, Alicia (1993), “El currículum universitario ante los retos del siglo XXI: La paradoja entre el posmodernismo, ausencia de utopía y determinación curricular en *El currículum universitario de cara al nuevo milenio*, México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés.

7. No neomarxista, no posmarxista, no marxiano: algunas notas sobre pedagogía crítica y el pensamiento marxista

Peter McLaren

*WARTEN AUF DIE BARBAREN:*¹ LA PEDAGOGÍA PROGRESISTA
EN EL VIENTRE DE LA BESTIA

Los educadores progresistas de Estados Unidos están firmemente aliados con la izquierda política. Al igual que los contraculturalistas, los inconformes, los agentes culturales y los creadores de tendencias intelectuales, contemporáneos suyos, los educadores progresistas actuales comparten una angustia común: que una superpotencia demasiado satisfecha de sí misma pueda ser excesivamente peligrosa tanto para sí como para el resto del mundo —una actitud especialmente cierta de Estados Unidos, que al parecer se ha liberado de la carga de la autorreflexión y ha seguido el camino destructivo de la indiferencia hacia la humanidad sufriente—. Esta situación se ha agudizado especialmente desde 1968, con el llamado debilitamiento del Estado como el lugar primordial de la lucha social entre las clases antagónicas.

Pese a ello, muchos de los educadores progresistas actuales que luchan por la justicia social, si es que no son adversarios intransigentes del marxismo, desechan con demasiada facilidad el pensamiento marxista. El marxismo se adopta con frecuencia como una de sus palabras elegidas de vituperio porque según ellos no se hace cargo, de manera suficiente, de sus propios supuestos ni de sus puntos de vista eurocentristas, por no mencionar sus vínculos con una modernidad de la Ilustración que supuestamente se desvaneció hace largo tiempo, después de la llamada muerte de la sociedad industrial y el advenimiento de lo que se ha dado en llamar la nueva “sociedad digital”.

1 N. de T. “Esperando a los bárbaros”, tomado del poema homónimo de Constantino Kavafis.

A lo largo de los años, mi lucha –y la de mis colegas marxistas– por una intelectualidad y una práctica nuevas de la política en el campo de la educación ha consistido en un modesto intento de intervenir en el constante desplazamiento de la teoría marxista (McLaren y Jaramillo, 2007) por parte de los educadores progresistas. El uso de la teoría marxista al servicio de la pedagogía –o lo que se ha venido llamando pedagogía crítica en varias de las décadas pasadas– es tan insólito en la lucha por la reforma educativa en Estados Unidos que la idea misma se ha recibido como una divertida broma de salón, incluso entre quienes se identifican con la izquierda radical.

Víctima de la política de la Guerra Fría, la teoría marxista en particular se considera como un cadáver que nadie podrá nunca ya resucitar excepto en la mente de unos cuantos académicos testarudos que se han rehusado a hacer las paces con la inevitabilidad del capitalismo como el *modus operandi* del presente histórico. Los historiadores políticos que se ufanan de custodiar la herencia de las democracias occidentales –los gobiernos dedicados a reforzar el equilibrio social al tiempo que reproducen las jerarquías de los privilegios y las relaciones asimétricas de poder asociadas con los Estados capitalistas–, que a menudo son esclavas de los impulsos hacia el triunfalismo capitalista y el revisionismo, han ignorado o denigrado al socialismo como ideología deseable o incluso distintiva, a la praxis revolucionaria o a la filosofía radical. Éste es el caso particularmente en Estados Unidos, donde los historiadores tradicionales con frecuencia han visto al socialismo y sus polémicas, así como sus prácticas y principios educativos, como enormes amenazas para las democracias capitalistas, cuyo desiderátum es la libertad ilimitada de acumular la plusvalía del capital para la ganancia privada, y cuya propia historia está repleta de fascismo, genocidio, guerra y hambre. En las pocas ocasiones en que se menciona el socialismo en los medios corporativos, se anuncia como la artimaña hacia el totalitarismo y el gulag.

Parte de esta situación tiene que ver con el malogro de la izquierda política en Estados Unidos, porque ésta no sólo ha fracasado en liberar a la sociedad capitalista de su gangrena de racismo, sexismo, fascismo y homofobia, sino también ha sido incapaz de deshacerse de la propaganda del *establishment* y de las falsedades políticas

que han tendido a convertirse en “parte del aparato intelectual propio de la izquierda” (Herman, 1997). Pero evidentemente esto también ocurre porque el socialismo, en la vieja retórica del anticomunismo, se ha fundido a menudo pomposamente y sin problemas con regímenes despóticos y Estados policíacos totalitarios, de los que se citan con frecuencia los tres ejemplos de la Unión Soviética de Stalin, la China de Mao y la Norcorea de Kim Jong-il. Esta fusión no sólo simplifica o distorsiona el corpus del trabajo de Marx, sino también, involuntariamente, glorifica las debilidades más fundamentales del capitalismo.

El marxismo se condena con frecuencia como una visión integral del mundo que suele propagarse con enunciados dogmáticos y llenos de frases hechas –en otras palabras, como modos de “no-conocimiento”– y como panaceas de “mala fe” para males sociales (Suoranta y McLaren, 2009). Desde luego que la acusación de que el marxismo es fundamentalista es en sí misma fundamentalista. Decir que el concepto de clase hoy carece de sentido porque no puede aprehenderse en forma adecuada su significado entre los cambios, oscilaciones y resbalones de los signos de esta economía nuestra posmoderna de signos, es en sí un enfoque totalizador de la crítica cultural. Además, el socialismo y la educación socialista –considerados por muchos eruditos progresistas de Estados Unidos como los hijastros del marxismo– se han descartado como creencias utópicas anticuadas y carentes de sentido, con poca pertinencia para las encarnaciones contemporáneas de la teoría social crítica, el cuestionamiento cultural o la praxis de oposición. Se ha puesto de moda entre los intelectuales de algunos sectores de la vanguardia posestructuralista abandonar el movimiento socialista como un rito de iniciación para el proceso de llegar a ser políticamente “maduro” y para ostentar el recién descubierto repudio a su pasado radical y el abandono de sus convicciones socialistas con la retórica anticomunista más trillada (*i.e.*, equiparando al bolchevismo con el estalinismo), como si en la expurgación de sus pecados pasados hubieran bajado al fin la cortina de hierro del fraude histórico y hubiesen expuesto a la luz de su recientemente adquirida iluminación el cadáver momificado de Lenin, convirtiéndolo en polvo bajo su solemne, aunque pasado de moda, traje negro (Suoranta y McLaren, 2009).

Además de estas prácticas en gran medida mitológicas, se ha tratado en ciertos casos al socialismo como una filosofía política valiosa que contiene ideas, perspectivas y argumentos sumamente pertinentes para el análisis científico social, así como para desarrollar diversas prácticas sociales que ofrecen un contrapunto muy necesario a una sociedad aprisionada por la ley del valor del capital. En muchos de estos contextos, el socialismo se ha definido no como una doctrina, un cuerpo de verdades prefabricadas o una ideología, sino como una tarea inacabada, y una categoría abierta y subjuntiva de “¿qué pasaría si...?” que necesita una revalorización y una reconstrucción decididas (Bensaid, 2002; Suoranta y McLaren, 2009). En este sentido, la lucha por una teoría educativa verdaderamente crítica siempre ha incluido argumentos para el desarrollo continuo de la teoría y la pedagogía socialistas, reconociendo su potencial, pero también sus limitaciones.

Nuestros propios intentos por desarrollar un socialismo humanista radical –en parte describiendo el socialismo como cosa del pasado y reescribiendo la pedagogía crítica como una lucha por una alternativa poscapitalista– adoptan la postura de que el socialismo y los principios socialistas pedagógicos no son letra muerta, sino páginas abiertas del libro de la justicia económica y social que todavía están por escribirse o reescribirse por quienes luchan por construir un orden social verdaderamente igualitario. Mediante la crítica a la ideología, desnaturalizando lo que se supone que es inalterable y desobjetivizando la cultura de la mercancía del capitalismo contemporáneo, los educadores tienen el reto de crear espacios donde los estudiantes puedan comprender mucho mejor cómo se forman las nuevas relaciones sociales que puedan reemplazar a aquellas que deben su nacimiento al bajo vientre de la violencia en el país –un bajo vientre disfrazado tras un miasma de buenos modales que flota sobre el país con el nombre de “democracia”–. No hay manera de embellecer la basura y el rechazo moral que han definido la guerra actual contra los pobres en Estados Unidos ni la geopolítica del imperialismo, que define en gran medida la política externa estadounidense –todo lo cual, desde luego, influye no sólo en cómo

consideramos nuestro papel sino en cómo lo desarrollamos como ciudadanos ilustrados y cosmopolitas.

En este momento histórico, en particular, estamos ante un excelente ejemplo de por qué es importantísima la lucha por el socialismo para los pobres (más que para los ricos). Actualmente, como lo observó tan proféticamente Gore Vidal, el gobierno de Estados Unidos prefiere que “el dinero público no vaya al pueblo sino a las grandes empresas. El resultado es una sociedad única en la que tenemos libertad de empresa para los pobres y socialismo para los ricos” (citado en Adams, 2008). Roubini (2008) ha afirmado recientemente que con la nacionalización de Fannie y Freddie, los “fanáticos de la economía vudú del *laissez-faire*” de la administración de Bush, empezaron “la transformación de E[stados] U[nidos] en la RESUA (República del Estado Socialista Unido de América)”.² Vale la pena examinar en detalle sus comentarios:

La transformación de EEUU en un país donde hay socialismo para los ricos, para los que están bien conectados y para Wall Street (es decir, donde las ganancias se privatizan y las pérdidas se socializan) continúa hoy en día con la nacionalización de la AIG [...] ³ Luego está la práctica del Departamento del Tesoro de Estados Unidos de manipular el mercado hipotecario, la creación de una enorme cantidad de nuevos servicios para sacar de apuros, respaldar y rescatar a los bancos y, por primera vez desde la Gran Depresión, para rescatar a instituciones financieras no bancarias.

Ésta es la intervención gubernamental más grande y más socialista en cuestiones económicas desde la formación de la Unión Soviética y la China comunista. Así que ahora son bienvenidos los inversionistas extranjeros a la RESUA (República del Estado Socialista Unido de América), donde pueden tener enormes márgenes de ganancia gracias a la deuda relacionada con los bonos emitidos por el Departamento del Tesoro y nunca arrostrar ningún riesgo crediticio (ni siquiera los titulares subordinados de la deuda que hicieron una fortuna ayer mientras se iban atendiendo las demandas).

2 N. de T. USSRA (United Socialist State Republic of America) en el original.

3 N. de T. American International Group.

Al igual que las razones de los moralistas, hipócritas y evangelistas, que escupen y alaban los valores familiares y pretenden ser más santos que usted y luego los pillamos haciendo trampas o descubrimos que son pervertidos, estos hipócritas de Bush que durante años vomitaron la gloria del capitalismo sin límites de la selva del *laissez-faire* del Lejano Oeste permitieron que se inflara sin control alguno la mayor burbuja de deuda de todos los tiempos, causando la mayor crisis financiera desde la Gran Depresión.

Ahora se ven obligados a realizar la mayor intervención gubernamental y las nacionalizaciones más grandes en la historia reciente de la humanidad, todo para beneficio de los ricos y bien conectados. De este modo, los camaradas Bush y Paulson y Bernanke pasarán como es debido a los libros de historia como una troika de bolcheviques que convirtieron a Estados Unidos en la RESUA (Roubini, 2008).

En efecto, el socialismo sólo se condena cuando beneficia a los pobres y los débiles, y amenaza a los ricos. Pero los capitalistas se apresuran a abrazar un socialismo para los ricos –que realmente es de lo que en suma trata el capitalismo neoliberal–. Desde luego, se le llama capitalismo del libre mercado y se le considera como sinónimo de la lucha por la democracia, razón por la cual tenemos democracia para los ricos, mientras que los pobres se ven arrojados a paisajes casi feudales de desesperación despiadadamente competitiva tipo *steampunk*.⁴

LA DOMESTICACIÓN DE LA PEDAGOGÍA CRÍTICA

Pese a la falta de atención acordada a la categoría de clase en las narrativas contemporáneas, la vida cotidiana está saturada de relaciones de clase (como pronto descubrirán aquellos que perderán sus casas hipotecadas como resultado del reciente desastre comercial de

4 N. de T. El *steampunk* fue, en sus orígenes, un género literario surgido en la década de los ochenta. Actualmente es un movimiento artístico y sociocultural, y no tan sólo literario, que se desenvuelve en ambientes donde la tecnología a vapor predomina y, por lo general, se ubica en la Inglaterra de la época victoriana, donde pueden encontrarse elementos comunes de la ciencia ficción o la fantasía

las viviendas con crédito *subprime*). La “clase” nunca ha “desaparecido” y su relegamiento a la academia y al ámbito de los estudios educativos habla de los arraigados valores plurales liberales. Los centros predominantes del poder intelectual continúan denigrando al marxismo como totalizador, reduccionista y represor. La clase ha quedado oculta de las concepciones analíticas y políticas a causa del “giro posmoderno” que ha tomado la crítica educativa. Si bien no cuestionamos que este trabajo ha hecho incursiones significativas al ocuparse de la falta de investigación cultural previa en cuestiones relacionadas con el género, la sexualidad, la raza y la etnicidad, ello se ha hecho a un costo considerable, llevando a un vaciamiento de contenidos en cuanto a la preocupación fundamental que, por principio de cuentas, dio nacimiento a la pedagogía crítica –las cuestiones relativas a las problemáticas de la injusticia económica y la explotación.

Ante un conjunto de datos empíricos que proporcione abundantes pruebas de la perdurable existencia de la clase y la identificación de la gente con ella (tanto en un sentido positivo como en uno negativo), y la profunda brecha que separa a la clase dirigente de la trabajadora, aún se sigue prestando muy poca atención a esta brecha en los discursos académicos y políticos. Todavía prevalecen las lecturas textuales de la clase como un discurso metateórico. Sin embargo, son pocos los análisis estructurales de la clase como una relación social de explotación vivida; de ahí la confusión de la clase con cuestiones de gusto estético, con estar mal vestido por falta de dinero o con luchar a brazo partido para salir de los barrios bajos o con buenas calificaciones en la prueba SAT.⁵

TERESA EBERT Y LA REIVINDICACIÓN DE LA CRÍTICA MARXISTA

Nuestro desarrollo de una pedagogía socialista crítica se ha visto influido por el trabajo de Teresa Ebert, a quien consideramos una de las teóricas culturales más serias y complejas de la actualidad. Ebert

5 N. de T. Scholastic Aptitude Test, prueba estandarizada que se utiliza en Estados Unidos para admitir a los estudiantes en las universidades.

ha contribuido a despejar un nuevo camino en la teoría cultural y, al mismo tiempo, ha puesto el ejemplo de cómo la investigación puede también ponerse al servicio de la causa de la igualdad social. En la coyuntura histórica actual, en la que el clima académico y cultural se ha vuelto menos acogedor, si no es que completamente hostil a la crítica marxista, la erudición progresista de Ebert y su valentía intelectual han ayudado a renovar el interés por el materialismo histórico.

La obra de Ebert *Cultural critique (with an attitude)* (2008), es única entre las obras actuales, porque aborda los temas centrales del análisis cultural, el alcance de sus argumentos y la profundidad de sus análisis. Comienza con un examen esencial de lo concreto y de la preocupación de la teoría cultural respecto de éste. Sea que el debate verse sobre el lenguaje, el cuerpo, la identidad, la subjetividad o la ideología, el criterio en la teoría cultural contemporánea es si el problema se analiza desde el punto de vista de contextos específicos y concretos o no. Si no es concreto, supuestamente no existe. Ebert argumenta que concentrarse en lo concreto ha ocultado las estructuras subyacentes más importantes, tales como la clase y el trabajo —lo que Ebert llama las “estructuras abstractas” que forman lo concreto—. Defiende su afirmación concentrándose en cuestiones tan esenciales como la mimesis, el cuerpo y la referencia, así como el papel de los tropos y la ideología en el análisis cultural. En el proceso, muestra de qué modo el poner lo concreto en la mira y hacer caso omiso de lo abstracto puede exponer la complejidad de la vida cotidiana, pero también la vuelve hueca al desconectarla de las relaciones sociales en las cuales adquiere su significado. Uno de los planteamientos más importantes de Ebert en su lectura comparativa de la crítica cultural posmoderna es su definición de significado. El significado, dice, no es la correspondencia del lenguaje con la realidad, como indica el realismo, ni tampoco el juego interminable del signo, como propone la teoría lingüística. Sostiene que el significado es una relación social, y la incertidumbre del significado y la existencia de la diferencia no están causadas por el deslizamiento de los signos de cualquier referente fijo sino por el cambio social y las contradicciones. Esto representa una intervención muy significativa en los complejos debates sobre el lenguaje y su significado.

El concepto de deseo siempre ha estado en el centro de la pedagogía tradicional aun cuando muy pocas veces se le ha denominado así. Los teóricos de la pedagogía tradicional creen que el deseo impulsa la subjetividad y que, por lo tanto, debería dársele libre juego en la enseñanza, porque es una expresión fundamental de la identidad del estudiante. Ebert sostiene que, por el contrario, enseñar el deseo reproduce la ideología dominante. En otras palabras, el deseo no es una expresión de libertad sino una forma en que la cultura interpola al individuo como sujeto. Por consiguiente, hacer hincapié en el deseo en la pedagogía no capacita al estudiante, sino más bien limita su actuación y lo hace más pasivo. Lejos de oponerse a la ideología capitalista prevaleciente, la pedagogía del deseo es una extensión de ella. Más aún, un aula movida por la pedagogía del deseo se parece mucho más a una clínica de terapia psicológica que a un lugar de discusión crítica y de entendimiento de uno mismo. Lo que en esencia señala Ebert es que el yo no puede entenderse en ningún sentido serio fuera de las relaciones sociales, y la pedagogía del deseo, que trata al deseo como una fuerza dentro del yo, constituye poco más que una pedagogía de la ilusión. Parafraseando la crítica de Marx a Hegel, Ebert reitera que exigir que la pedagogía abandone tales ilusiones en la enseñanza es “*un llamado a abandonar una enfermedad que requiere ilusiones*”.

Ya sea que los teóricos culturales consideren que el deseo es una falta (por ejemplo, Lacan, Žižek) o una fuerza positiva (Deleuze y Guattari), Ebert afirma que la prioridad que se le concede al deseo es en realidad el síntoma de un giro en la crítica cultural sobre la relación de la cultura con sus condiciones materiales. Todas las teorías del deseo –señala– sostienen que a final de cuentas el deseo crea necesidades y que estas necesidades implican que los procesos culturales son independientes de las condiciones materiales. Ella sostiene que las necesidades materiales crean el deseo. No obstante, como cumplir las necesidades básicas de los muchos tiene poco beneficio comercial, estas necesidades se pasan por alto y se relegan a un lugar secundario. Lo que para Ebert está en juego en última instancia es la manera en que el uso-valor (necesidad) queda marginado por el

valor de cambio (deseo), que llega a ser parte de su teoría general del materialismo.

En *Class in culture* (2008) de Ebert y Zavarzadeh, los autores sostienen que, en tiempos de crisis, tal como en la década de los sesenta, el capitalismo se vuelve hacia la cultura para resolver las contradicciones que no puede resolver en sus prácticas materiales existentes. Su libro cuestiona en forma perentoria las concepciones de clase ampliamente sostenidas como un híbrido de género, raza, ingreso, estatus y estilo de vida, e insiste que la clase es una relación de propiedad privada o “posesión”. Ebert y Zavarzadeh afirman que la metafísica se usa para desviar la atención de lo material hacia lo cultural, de la propiedad hacia la filosofía. Para Ebert, es responsabilidad de intelectuales y educadores producir análisis que, en sus propias palabras, transformen la conciencia espontánea en conciencia crítica, porque sin esta transformación la democracia no puede ser verdaderamente democrática.

LA SINGULARIDAD DE LA EXPERIENCIA

La pretensión de los académicos posestructuralistas de que la clase y la lucha de clases son ficciones de la historia que contienen discursos mediados y entremezclados, repetición de significantes, presencias ausentes o formas de diferencia del yo, o que constituyen metáforas de autorreferencialidad, al cuestionar la similitud de sí mismo con lo real, es rechazada categóricamente por Ebert al considerarla como una reescritura de la lucha de clases en tanto resistencia cultural. Los posestructuralistas, por el contrario, considerarían el marxismo de Ebert como una presión totalizadora del significado en una forclusión semiótica, dándole un revestimiento de determinismo a la interacción libre de discursos con sus autointeligibilidades libres, su juego aleatorio e indeterminable del signo, que cambia el tono de la significación de algo libre a significados preordenados conforme a estándares arbitrarios. Ebert respondería a esta acusación posestructuralista demostrando que intenta excluir la causalidad del dominio de la historia reemplazándola por diferencia y juego, y

que al situar lo social como una totalidad contingente, su vanguardista política de representación se vuelve parte de un conjunto mayor de prácticas de lectura textual que oscurecen las prácticas de producción del capitalismo. Ebert sostiene que estas prácticas posestructuralistas y deconstructivas deben analizarse dentro de un marco global de inteligibilidad que no sea ni el fenómeno empírico mismo ni la práctica de deconstrucción de los textos, sino más bien el resultado histórico de la lucha de clases.

Frente a la teoría utópica de la individualidad empresarial y la acción de los posestructuralistas que, según ella, están respaldados por un voluntarismo no matizado por la historia, Ebert recomienda la transformación de las estructuras mismas del patriarcado capitalista mediante prácticas que estén guiadas por los conocimientos revolucionarios del materialismo histórico. Esto significa conectar cuestiones de ideología patriarcal y sexista con sus orígenes materiales –esto es, con el trabajo social–, que hacen hincapié en las relaciones entre los sexos y en cómo la distribución del trabajo en las economías capitalistas ha generado las condiciones alienantes en que hombres y mujeres se relacionan consigo mismos y entre sí. Las relaciones productivas del hogar y la familia de las mujeres reproducen la forma alienada de las relaciones sociales capitalistas, ya que las personas se ven cada vez más alejadas y restringidas del desarrollo de las capacidades creativas de su ser-especie. El poder se inscribe en las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, con lo cual se naturaliza la aplicación del poder sobre el cuerpo de las mujeres –las mujeres que no reciben un salario por su trabajo doméstico–. Las relaciones sociales que rigen los elementos binarios de “masculino” y “femenino” en la división social del trabajo reproducen las relaciones de alienación entre los sexos que se dan en el lugar de trabajo.

Ebert observa, además, que los posestructuralistas han reemplazado la crítica a la ideología –volverse consciente de las contradicciones en el nivel material de la vida social como resultado de la división social del trabajo, contradicciones que vive el sujeto explotado de la historia, o la producción de “conocimiento”–, con el discurso –considerar el conocimiento como algo que produce deseo/diferencia, o la producción de “saber” bajo la forma de una falsa

conciencia iluminada—. Ella considera que las disparidades sociales no son individualistas y excéntricas, sino sistémicas. Por lo tanto, la meta posestructuralista de borrar la representación y de hacer preguntas sobre la relación del lenguaje con la realidad sólo puede dar como resultado una intervención política seriamente trunca. Sostener la herencia de la crítica a la ideología marxista no significa, sin embargo, hacer caso omiso de los elementos innovadores que ha aportado el análisis posestructuralista, o devaluarlos.

De acuerdo con Ebert, el mercado distribuye la riqueza ya disponible. Aun cuando pueda parecer que, por ejemplo, el mercado bursátil produce riqueza, realmente sólo redistribuye la riqueza producida por la labor de los trabajadores. El beneficio no viene de las relaciones de mercado (comprar barato y vender caro), sino de la capacidad del trabajo humano. Aquellos que tienen que vender su fuerza de trabajo para ganarse la vida (aquellos que producen el beneficio para el capitalista) pertenecen a una clase. Aquellos que compran el trabajo humano y se quedan con la ganancia del trabajo pertenecen a otra. Ebert afirma que no hay clase media, que ésta es en realidad una fracción segregada de la clase obrera que sirve para proporcionar una zona de amortiguamiento social contra los antagonismos de clase. Sostiene que la clase media no tiene base material y argumenta que

es una clase improvisada que recibe limosnas de los capitalistas en la forma de un salario, que es en realidad una fracción del plustrabajo. A la clase media, en resumen, se le da un poco más de la cuota de riqueza producto de la mano de obra, en la forma de un salario que le otorga una mayor capacidad de consumo y un estatus cultural más elevado, con lo cual se le permite diferenciarse de la “burda clase trabajadora y alinearse política y culturalmente con la clase dominante” (Ebert y Zavarzadeh, 2008: 92).

Uno de los problemas principales de los enfoques de la pedagogía crítica tradicional para comprender la identidad y la vida social ha sido su arrogante hincapié en la singularidad de la experiencia. Su amalgama de la experiencia con el “sentido común” suele ser tan

contundente que la posibilidad de equiparar la experiencia con la realidad se invalida antes de que pueda rechazarse. Al conceptualizar así a la experiencia, ésta se valora como única para cada individuo y se convierte en lo no dicho, algo que se considera obvio. A través de la mediación de la experiencia, se confunde al individuo como la fuente de las prácticas sociales, y este proceso de identificación errónea se convierte en la “archiestrategia” capitalista que margina a la colectividad y protege al individuo como el fundamento del capitalismo empresarial (Ebert y Zavarzadeh, 2008). Como consecuencia, el bienestar de la colectividad se sustituye por la “sociedad del placer”, que celebra las singularidades de los individuos mediante la valoración del deseo de obtener y consumir objetos de placer. De acuerdo con esta concepción, la experiencia se vuelve no teórica y se sitúa más allá del ámbito de la historia. Lo que nos interesa es la insistencia de Ebert en situar la experiencia en un marco histórico del mundo; esto es, dentro de relaciones sociales de producción específicas. En otras palabras, Ebert somete la experiencia a la “crítica” marxista, de manera que es posible ver cómo, a través del ejercicio del poder, las estructuras de clase protegen las prácticas de la clase dominante de un escrutinio público en tanto que se apropian de los recursos para ponerlos al servicio de los intereses de unos cuantos a expensas de la mayoría.

CULTURA Y AGENCIA

Los educadores progresistas suelen reducir la base material de la sociedad a la economía –al intercambio de relaciones, en vez de considerarla como relaciones de clase objetivas que involucran procesos históricos y prácticas sociales independientes de la voluntad de la gente–. La agencia humana no está solamente relacionada con la forma en que pensamos el mundo (es decir, el idealismo objetivo), sino la manera como está moldeada nuestra vida por el trabajo social, por la producción del plustrabajo. La cultura no es lo que moldea primordialmente la relación del individuo con el capital; más bien la cultura es un efecto determinante de las relaciones sociales

de producción y del antiesencialismo o del antifundacionalismo de los posestructuralistas, por lo cual, según Ebert, puede considerarse un fundacionalismo procapitalista. La cultura en general es un producto del fetichismo del mercado de productos básicos que se utiliza para justificar la violencia de clase; esto es, los productos culturales son usados para sortear la crisis del capitalismo, para reconciliar a los sujetos con sus condiciones de alienación y explotación, ayudándolos a moldear las estructuras afectivas de sus subjetividades. La cultura, por consiguiente, es parte del imaginario del capital. Ebert subraya que las condiciones de la explotación capitalista necesitan el imaginario cultural del capital como fuerza legitimadora, algo que pueda darles espiritualidad a los intereses materiales. Y son precisamente estas condiciones las que deben transformarse, no el recubrimiento afectivo de los discursos culturales. La cultura es una extensión de las relaciones sociales materiales, de las relaciones de trabajo, y no un ámbito autónomo de posmaterialidad ni la articulación de una imaginación autónoma, como la definirían algunos posestructuralistas.

MATERIALISMO VERSUS MATERIALIDAD

Ebert hace una distinción importante entre corporeidad/materialidad y materia/materialismo. La materialidad está relacionada con el idealismo objetivo y tiene que ver con la aceptación de una idea en la mente como algo real, algo que escapa a los intereses de clase. De esta manera, los académicos de vanguardia deconstruirán el materialismo simplemente como los efectos de tropos y representaciones; esta vanguardia intenta crear un origen prefigurativo para lo que es esencialmente una ontología. Pero Ebert sostiene que esto representa la transformación del materialismo en materialidad, en una corporeidad contemplativa de la diferencia, lo que elimina del materialismo su conceptualidad y sus significados determinados. La materia se convierte en signos o en el efecto de los signos o en el poder del signo, lo cual ha llevado al reciente interés en la política de la performatividad: de identidades, de la pedagogía, de clase. No

obstante, Ebert afirma que la materia no es sinónimo de objetos físicos, que la materia existe afuera de la conciencia del sujeto y no puede separarse de su producción y contradicciones históricas. La materia es la realidad objetiva en la historia. Ebert y Zavarzadeh (2008: 38) observan que

el materialismo son las actividades objetivas (transformativas) y productivas de los seres humanos, que los involucra en relaciones sociales en condiciones históricas definidas que son independientes de su voluntad y están forjadas por las luchas entre las clases contendientes sobre la plusvalía producida por el trabajo social. Un materialismo que excluya los procesos históricos es una teología de lo corpóreo.

Un materialismo que excluya los procesos históricos y opere como un medio de prácticas culturales no es materialismo, es materialidad, o lo que Ebert denomina “materismo”. Los críticos de vanguardia que desean reemplazar el materialismo por la materia- lidad (mediante suplementariedad, espectralidad, decidibilidad y diferencia) menoscaban seriamente la exigencia de objetividad de los intereses de clase y, en última instancia, sustituyen la lucha de clases por la lucha sobre el signo.

De acuerdo con Ebert, los agentes revolucionarios de la transformación social actúan éticamente cuando procuran resolver las contradicciones de su ubicación objetiva en relaciones de explotación. La violencia capitalista suele duplicarse como discursos culturales, y Ebert considera especialmente que la cultura popular es una narcosis de violencia, predicada con el fin de distraer a los sujetos del antagonismo central de la sociedad capitalista –las luchas sobre el plustrabajo del “otro”, con lo cual producen sujetos que no pueden llegar a comprender la totalidad del sistema–. Ebert y Zavarzadeh (2008: 107) se refieren a tales sujetos como “localistas enérgicos, globalistas ignorantes”.

Según Ebert, las prácticas pedagógicas desarrolladas por la vanguardia posestructuralista teorizan la experiencia en relación con el trauma, el deseo y las relaciones afectivas en general como si éstas estuvieran antisépticamente aisladas de las relaciones de clase, con

lo cual reemplazan un análisis conceptual de la totalidad social con narrativas pedagógicas liberadoras basadas en estrategias afectivas locales –estrategias que fungen inadvertidamente como una cubierta epistemológica para las condiciones económicas que le permiten al sujeto enfrentar las condiciones materiales de la explotación capitalista–. Esto lleva a la postre a una deshistorización de la vida social y desvía la atención de la manera como todos los seres humanos que pueblan las sociedades capitalistas participan de una u otra forma en las luchas de clase internacionales y en la división social del trabajo.

RELEVANCIA DEL MARXISMO CLÁSICO EN EL DESARROLLO DE LA PEDAGOGÍA CRÍTICA

La obra de Ebert ha rendido frutos porque ha contribuido a impulsar la pedagogía crítica más allá de las limitaciones de gran parte del análisis educativo progresista. Esta autora ha demostrado que la pesadilla de los progresistas –el positivismo– en realidad apunta la buena parte del propio trabajo de los educadores progresistas. Uno de los principios fundamentales del positivismo (que puede rastrear-se hasta Hume y que implica una síntesis del idealismo y el empirismo), el cual se declaró como antídoto a la creencia metafísica en la razón innata, es que debido a que todo conocimiento se deriva de los sentidos y está mediado por nuestras experiencias concebidas subjetivamente, nunca podremos conocer realmente los objetos de nuestra contemplación. En otras palabras, nuestra experiencia concebida subjetivamente se interpone a la realidad de tal manera que nunca podremos conocerla objetivamente, sino sólo aproximarnos a ella a través de un muro de mistificación. Esto ha llevado a una teoría del conocimiento pasiva derivada de una doctrina de la experiencia que rechaza la comprensión del mundo como un todo (Hoffman, 1975: 180) y está emparentada con el solipsismo, en el que la realidad se reduce a un conjunto de enunciados formales o lógicos (lo cual conduce a la existencia de conceptos porque éstos se creen). Es una postura que John Hoffman ha llamado “positivismo con cara ‘de izquierda’”.

Lo que los marxistas clásicos como Ebert han contribuido a revelar es la relación natural, aunque ilusoria, de los seres humanos bajo el capitalismo y, al hacerlo, han propiciado una teoría del conocimiento más “activa”. Tales relaciones le ocultan a la humanidad que los hombres y las mujeres son los propios creadores de estos hechos sociales, y no hay razones por las que debamos aceptar como verdad la ilusión ingenua, aunque quizá históricamente inevitable, de la inviolabilidad y la necesaria persistencia del capitalismo como la verdad. Algunos de los puntos teóricos que han surgido de esta obra y de la obra de otros teóricos marxistas clásicos incluyen el concepto de que las ideas sí reflejan, de un modo definido, la realidad a partir de la cual se han abstraído –rechazamos la postura de Laclau y Mouffe (1985), quienes niegan que el mundo material tiene algún significado fuera de la articulación discursiva, puesto que presuponemos que hay intereses materiales reales que pueden y deben articularse–, que la producción material es, en última instancia, un factor decisivo para nuestra comprensión de la historia, que el ser determina la conciencia (*i.e.*, la conciencia siempre se sitúa en las prácticas sociales), que existe una dimensión intransitiva en las estructuras sociales, y que una comprensión dialéctica de la unidad de los contrarios, tales como base y superestructura (o sistema y mundo vivido),⁶ no equivale a ofrecer un tipo de comprensión salvadora de la totalidad de las relaciones sociales ni un esquema abstracto y apriorístico impuesto como un molde prefabricado sobre la realidad. Desde luego, estamos de acuerdo en que el marxismo puede aplicarse mal, de una manera dogmática o militante, pero no puede descartarse por considerarlo una falacia, sobre la base de que constituye una teoría universal.

Creemos que una superestructura de ideas, de convenciones, de costumbres y de creatividad afecta profundamente el desarrollo histórico de la sociedad, pero no como algo externo al modo particular en que nos ganamos la vida: las relaciones materiales que comparten patrones de desarrollo con el capitalismo y otras formaciones sociales

6 N. de T. *Lifeworld* en inglés, que proviene del concepto *Lebenswelt* de Husserl, en *Krisis*. Puede traducirse también como “mundo de la vida”.

(McLaren y Jaramillo, 2007; Jaramillo y McLaren, 2008). No creemos que un análisis histórico materialista reduzca a los agentes humanos a un determinismo unilateral en el que la historia se repite a sí misma con una inevitabilidad cristalina; es decir, no creemos que los seres humanos estén relegados a un papel pasivo en el que se vean arrasados por una avalancha de leyes históricas del movimiento, una necesidad impuesta por la naturaleza. Rechazamos este tipo de materialismo mecanicista, así como también la determinación y contingencia radicales posmarxistas de lo social. Proponemos un materialismo activo que no termina en una serie de dualismos falsos tales como seres humanos/naturaleza o individuos/sociedad. Hacer historia es una práctica revolucionaria que cuestiona la capacidad del capitalismo para trastocar nuestra capacidad de autorreflexión con el fin de que no podamos comprender sus orígenes. Con ello queremos decir que la contemplación pasiva no es suficiente para alterar las condiciones en que participan los seres humanos independientemente de su voluntad. Más bien, los seres humanos deben trabajar para humanizar esas condiciones y circunstancias que los moldean. En otras palabras, necesitamos algo más que principios abstractos para luchar por la justicia social, tales como los que guían los currículos antirracistas y antisexistas o los procedimientos para vivir en armonía con el planeta. O, para decirlo de otra manera, los seres humanos también deben derrotar esas circunstancias materiales aparentemente fuera de su control.

Aun cuando consideramos el capitalismo como un modo de producción determinado y no como un sistema eterno de leyes de movimiento ineludibles del desarrollo social, no consideramos que estas leyes del desarrollo social sean simplemente constructos del pensamiento. Son leyes de tendencias del capitalismo. En última instancia, el capitalismo no opera por una mera anarquía de las condiciones de mercado; hay razón y consistencia en su locura, en su sed insaciable de beneficios y en sus prácticas abiertamente disgregadoras y destructivas. Sin embargo, no adoptamos el punto de vista catastrófico de que el capitalismo hará implosión debido a alguna ley histórica o a la inevitabilidad evolutiva de la radicalización de la clase trabajadora. No existen garantías históricas de la destrucción del capital y la victoria de la clase trabajadora, aunque no rechazamos categó-

ricamente el determinismo. Reconocemos que el determinismo es una precondition de la libertad, porque estipula que tenemos una comprensión de la necesidad y de la manera en que los seres humanos están gobernados por esta necesidad; es decir, del modo en que dependen de la naturaleza. Reconocemos, además, que la libertad es más que un hecho de nuestro pensamiento consciente, como las ideas a las que la realidad debe ajustarse. Alcanzar la libertad no es un acto de trascendencia de la realidad, sino de volver a darle forma activamente (Lebowitz, 2006, 2007). De igual manera, la verdad no es una descripción de lo que es sino más bien de lo que es necesario que ocurra. En este punto estamos en deuda con los marxistas clásicos por ayudarnos a escapar del debilitador mundo del subjetivismo y el entronizamiento de la intencionalidad.

Y, por último, el marxismo clásico nos ha ayudado a concebir la lucha de clases como algo más que una lucha económica entre los propietarios y los que carecen de propiedad; es una lucha política dirigida contra el Estado (donde la clase hegemónica se crea mediante un sistema de alianzas de facciones de clase que tienen la capacidad de unificar en forma óptima el bloque de poder). Y ganar la batalla por la democracia significa mucho más que cultivar una aversión ética por la explotación; significa trabajar activamente para ponerle fin (Hoffman, 1975). El Estado no es un sitio neutral, no es una región autónoma que flota milagrosamente por encima del confuso mundo de los antagonismos de clase. Muchos educadores progresistas no logran darse cuenta de ello, y en su negativa a moverse más allá de una recuperación de la esfera pública y la adopción de una anémica y abstracta concepción de la democracia y la libertad, inadvertidamente reflejan el rostro izquierdista de la clase capitalista, que crea y fomenta las apariencias mientras la realidad se erosiona. En este caso, el Estado se concibe como un sitio donde los mecanismos para obtener aceptabilidad son esenciales, donde distintos grupos en competencia, con diversos intereses políticos, económicos y sociales, contienden por su legitimación. Pero puede lucharse por zonas semiautónomas de combate, donde las alternativas al capital pueden aprehenderse y desarrollarse, y éste es el papel del educador en un aula en proceso de descolonización.

Walter Mignolo, al citar al neurofisiólogo chileno Humberto Maturana (véase Gržiniā, 2009), establece una distinción entre la “objetividad sin paréntesis” y la “objetividad dentro del paréntesis” –la primera referida a un sistema político cerrado y regido por una episteme hegemónica en la que existe un “punto cero”, donde el observador no puede ser observado y la vida humana se subordina a la producción de riqueza; la segunda se refiere a caminos explicativos y sistemas políticos abiertos e interepistémicos, lo que estimula una interculturalidad dialógica que privilegia la creatividad y el bienestar–. Es importante observar que nuestro materialismo y nuestra creencia en un mundo exterior a nuestros pensamientos y experiencias de ninguna manera niegan la “objetividad adentro del paréntesis” porque rechazamos una ontología trascendental mutuamente excluyente que descarte otras ontologías o la observación de nuestros propios actos de observación. Nuestra defensa de la universalidad de la justicia social (y del socialismo) para todos de ninguna manera rechaza la pluriversidad de los conocimientos. De hecho, afirma la legitimidad del conocimiento descalificado por el poder imperial de la epistemología eurocéntrica. No obstante, tampoco renunciamos a la posibilidad de conocer el mundo a través de experiencias que se unen a otras experiencias que a su vez se unen a otras experiencias, y acciones vinculadas con otras acciones: a acciones protagónicas en el mundo y sobre el mundo.

PEDAGOGÍA SOCIALISTA CRÍTICA: EL CAMINO HACIA ADELANTE

Al tiempo que hemos creado prácticas pedagógicas y currículums antirracistas, antisexistas y antihomófobos, y cuestionado las prácticas y las políticas educativas desde estas mismas perspectivas, también hemos subrayado la importancia estratégica de la lucha de clases. No es que trate de privilegiar la clase por encima del género y la raza ni de reducir a la raza a un artefacto de clase, como algunos de nuestros críticos afirman. Más bien se trata de argumentar en favor de que, a menos que las luchas antipatriarcales y antirracistas sean esfuerzos múltiples que se combinen con la lucha de clases, sus

esfuerzos podrían llevar a un reforzamiento de la desigualdad más que causar su derrota. ¿Por qué? Porque en tanto que la sociedad capitalista se vuelve menos discriminadora, cada vez se vuelve más desigual y menos equitativa. Michaels (2008: 33-34) lo ha planteado de manera sucinta y contundente con las siguientes palabras:

En 1947 –siete años antes de la decisión de la Suprema Corte sobre el caso Brown contra el Ministerio de Educación y dieciséis años antes de la publicación de *The Feminine Mystique* de Betty Friedan–, la quinta parte de los asalariados con los ingresos más altos ganaban 43 por ciento del dinero ganado en Estados Unidos. Hoy ese mismo quintil obtiene 50.5 por ciento. En 1947, la quinta parte de los asalariados con los ingresos más bajos ganaban 5 por ciento del ingreso total; actualmente ganan 3.4 por ciento. Después de medio siglo de antirracismo y feminismo, Estados Unidos es hoy una sociedad menos equitativa de lo que era la sociedad sexista y racista de Jim Crow. Aún más, prácticamente todo el crecimiento en desigualdad ha tenido lugar desde la aprobación de la Ley de Derechos Civiles, lo que significa que los éxitos de la lucha en contra de la discriminación no sólo han fracasado en su pretensión de disminuir la desigualdad, sino han resultado compatibles con una expansión radical de la misma. En efecto, han contribuido a fomentar la creciente brecha entre pobres y ricos. ¿Por qué? Porque es la explotación, no la discriminación, el factor principal de la desigualdad actual. Es el neoliberalismo, no el racismo ni el sexismo (ni la homofobia o la discriminación contra los ancianos), lo que crea las desigualdades que más importan en la sociedad estadounidense; el racismo y el sexismo son tan sólo dispositivos de clasificación. De hecho, uno de los grandes descubrimientos del neoliberalismo es que no son dispositivos muy eficaces desde el punto de vista económico.

Michaels (2008: 36) sostiene que las discusiones sobre raza y género son esencialmente huecas, a menos que el foco de atención permanezca en la explotación capitalista.

Sea que las discusiones acerca de la raza y el género en la política estadounidense contengan una autocongratulación por el progreso logra-

do por Estados Unidos a este respecto, o una autoflagelación en cuanto a lo que todavía queda por hacer, o en cualquier caso debatir sobre cuál de los dos es peor, si el sexismo o el racismo, lo principal es que el debate mismo es esencialmente hueco. Desde luego, la discriminación está mal: ningún político estadounidense conservador la defendería actualmente, y ningún neoliberal que entienda las implicaciones del neoliberalismo lo hará tampoco. Pero no es la discriminación la que ha producido los niveles de desigualdad sin precedentes que los estadounidenses encaran hoy día: es el capitalismo.

Michaels (2008: 36) identifica claramente el defecto principal de gran parte de la política de izquierda actual, ya sea en la educación o en cualquier otro campo. En vista del marco de referencia que separa nuestros derechos económicos de los derechos humanos, lo más que puede venir de un multiculturalismo –o de la pedagogía crítica si a eso vamos– es que esté guiado por un neoliberalismo de la derecha o un neoliberalismo de la izquierda. Y a continuación advierte:

Es evidente la necesidad de aclarar que la caracterización del debate raza-género es “hueca”. Porque la respuesta a la pregunta: “¿Por qué los liberales estadounidenses siguen discutiendo sobre racismo y sexismo cuando deberían proseguir con el capitalismo?” es bastante obvia: continúan con el racismo y el sexismo para evitar seguir discutiendo sobre el capitalismo. Sea porque genuinamente piensan que la desigualdad está muy bien mientras no esté en función de la discriminación (en cuyo caso, son neoliberales de derecha), o porque consideran que pelear contra la desigualdad sexual y racial es por lo menos un paso en la dirección de la verdadera igualdad (en cuyo caso, son neoliberales de izquierda), el caso es que, ante estas opciones, quizá los neoliberales de derecha están en una posición más fuerte: la historia económica de los últimos treinta años indica que a las elites diversificadas les va bastante mejor que a las no diversificadas. Aunque, desde luego, éstas no son las únicas opciones posibles.

Ésta ha sido esencialmente nuestra postura durante la última década o más: que la pedagogía crítica necesita desprenderse de una

política liberal de izquierda en la que su antipatía por el cuestionamiento del capitalismo neoliberal sólo fortalece el perverso control del capital sobre los pobres y los débiles.

Si bien es una verdad, como muchos posestructuralistas han afirmado de manera irreflexiva, que estamos situados semióticamente en horizontes hermenéuticos, en posiciones orientadas hacia la raza y el género divididas por relaciones de privilegio simétrico sensibles al poder y expansivas en el poder, y en un espacio social alineado y vectorado geopolíticamente donde las marcas socioculturales son paralelas y se intersecan de varios modos, también es cierto que el poder totalizador del capital ha creado una matriz de explotación global donde a esos antagonismos se les ha concedido un valor relacionado con la venta del poder del trabajo humano en el mercado global y donde, como cerdos alimentados a la fuerza a los que se ciega y se mutila a fin de prepararlos para el consumo masivo, los hombres y las mujeres se ven conducidos al matadero del capital en los garfios de la pobreza y las deudas.

Sí, ciertamente, debemos celebrar nuestra heterogeneidad étnica y nuestras temporalidades heterodoxas que suministran energía a nuestra subjetividad, pero no olvidemos que el poder totalizador del capital crea las limitaciones constitutivas donde se forman las subjetividades (McLaren y Jaramillo, 2007). Esta forma de consentimiento controlado es posible merced a la producción de una amnesia social no sólo creada sino impuesta por los medios empresariales, y a una psicología profunda que disfraza la maquinaria de propaganda masiva de mercado libre de ideas. La democracia se ha convertido en sinónimo de lucro debido a una disminución del poder sindical y el ahuecamiento generalizado de la democracia social, no por una dictadura militar sino por una corriente interminable de maldiciones y abominaciones contra los liberales por su suavidad con el terrorismo, y todo ello inventado para exacerbar la cólera incluso de los más fieros e iracundos patriotas.

Estamos inmersos en una cultura popular indefectiblemente saturada de interminables espectáculos destinados a desviar la atención de cuestiones y debates políticos importantísimos, cuya intención es hacer proselitismo con el fin de crear cómplices silenciosos a los

estragos del imperialismo y el expansionismo corporativo. En nombre de los más sacrosantos actos de consumo, los aparatos de los medios de comunicación masiva del Estado, accionados por turbinas de infamia moral, sacan a relucir hasta los intentos más débiles por resistir el apoderamiento de la esfera pública con la lógica del capital. Con los argumentos de que la alienación producida por el trabajo social del capital es inofensiva y de hacernos ciudadanos más críticamente informados, los medios la fomentan activamente.

Para abordar éstos y otros problemas, la pedagogía crítica debe renovarse y, esta vez, interesarse en el problema de reafirmar la acción humana, lo que llamamos praxis. El abuso de los pedagogos progresistas a menudo subordinó la praxis al ámbito de las ideas, la teoría y al régimen de la episteme. No obstante, la pedagogía socialista crítica reconoce el papel fundamental de la acción política pública, lo que se ha llamado “pedagogía pública”.

DESCOLONIZACIÓN DE LA PEDAGOGÍA

Un enfoque descolonizador de la pedagogía respalda iniciativas progresistas tales como grupos más pequeños; edificios sociales con un bajo impacto ambiental; no más grupos escolares según el nivel académico;⁷ escuelas creadas en una escala humana dentro de las comunidades o lo más cercanas posible; cooperación entre escuelas y autoridades locales en vez de competencia dentro del mercado; mucho mayor financiamiento para la educación; mayor poder a los gobiernos locales para redistribuir recursos y participar en el desarrollo de políticas y prácticas antirracistas, antisexistas y anti-homóforas, y políticas igualitarias ideadas para ayudar a que los resultados educativos sean más equitativos, sin tener en cuenta la clase social, el género, la raza, la sexualidad o la discapacidad; y un currículum orientado hacia la cooperación socialista y la justicia ecológica (Hill y Boxley, 2007).

7 N. de T. *School tracking*.

En este caso, la descolonización de la pedagogía no significa únicamente desarrollar estrategias de clase concebidas para combatir prácticas y políticas neoliberales, el imperialismo y el militarismo; también hace referencia al desarrollo de un lenguaje crítico que cuestione los fundamentos locales y transnacionales de la concentración del poder estatal y empresarial; esto es, concebirla de manera que comprenda a la sociedad como una totalidad. Los educadores descolonizadores saben que el concepto de globalización resulta inadecuado para entender el imperialismo económico y político, las guerras de conquista y el empeño en un imperio.

La pedagogía descolonizadora a la que se apela reconoce que los medios de comunicación masiva y la cultura representan los significados centrales por los cuales la clase capitalista transnacional asegura el consentimiento de las mayorías populares, en su empeño por consolidar sus prácticas para obtener beneficio. Una condición importante para que pueda existir la explotación económica es la subordinación de la subjetividad de las mayorías populares a través de la educación, el entretenimiento, la literatura y el arte. Tales estrategias de subordinación se hacen más transparentes en una pedagogía descolonizadora que emplea la alfabetización crítica de los medios, tal como lo sugiere Kellner (2008).

Las prácticas pedagógicas descolonizadoras se basan fundamentalmente en actividades más que en la contemplación de conceptos abstractos; están concebidas para erosionar al imperio creando conexiones entre los sentimientos subjetivos de alienación experimentados por los estudiantes y una comprensión de su ubicación objetiva dentro de la división social del trabajo. En otras palabras, el proyecto de descolonización es una lucha histórica concreta y no una lucha por una utopía abstracta. Consiste en proporcionar a los estudiantes oportunidades para aprender las herramientas cuantitativas y cualitativas básicas de los sociólogos urbanos y activistas, así como para emprender análisis y proyectos en sus barrios y comunidades, y dentro de las escuelas mismas.

Lo fundamental, empero, para descolonizar la pedagogía es crear una identidad histórica mediante la comprensión de los orígenes del sistema que produce la alienación y el distanciamiento expe-

rimentados por los estudiantes. Al ayudarlos a analizar de qué modo están conectados los síntomas de su alienación con las condiciones objetivas de la sociedad de clases, los maestros los ayudarán a emprender una relación con el presente histórico. El propósito general es minar la relación social establecida entre las clases, los individuos y los grupos, así como los sistemas de significado sobredeterminados que emplea el Estado, con el propósito de redefinir qué significa ser humano fuera de las restricciones represivas del Estado. Lo que está en juego es algo más que seguir una metodología; es desarrollar el carácter histórico de nuestro ser social.

CREACIÓN DE UNA REVOLUCIÓN CON PERMANENCIA

En las décadas pasadas se ha registrado un ataque concertado a la “totalidad” por parte de educadores progresistas de distintos tipos que se proponen cuestionar las grandes narrativas que inspiran el predominio occidental y el eurocentrismo. Descentrar y recentrar las narrativas representativas es una práctica común. Las críticas a la economía política y a las relaciones capitalistas de explotación han cedido el paso a un descentramiento de los sistemas de significación que funcionan dentro de los aparatos de poder-conocimiento. El dualismo opresor/oprimido ha sido reemplazado por la ambivalencia de la diferencia cultural y la idea de que todo sujeto es “siempre opresor y oprimido”. Se priorizan las diferencias culturales de los “entre-espacios” sobre los discursos totalizadores de liberación universal. Y en tanto que reconocemos, con Gramsci (1971: 333), que la conciencia puede ser “contradictoria”, no entendemos la lucha por la justicia social como una explotación de la ambivalencia inherente a las relaciones de poder o como una ruptura de una cadena significativa, sino como la praxis revolucionaria de los oprimidos, forjada en la lucha de clases.

El ataque a la totalidad ha llevado a atacar a Hegel y a Marx. Aparentemente, el acercamiento hegeliano al saber absoluto es un sistema totalizador que anula la diferencia y la otredad (en otros términos, no hay un afuera) y, por consiguiente, no puede proporcionar

el fundamento para la resistencia subalterna a formas de dominio, opresión y explotación. Debido a que el humanismo marxista que guía nuestro trabajo está muy en deuda con la tradición hegeliano-marxista, nos parece que debemos plantear aquí nuestra posición al respecto.

Al buscar la verdad, Hegel intentó trascender la oposición entre el concepto y la realidad. El que un objeto corresponda a su concepto (la definición de Hegel de la “verdad”) significa que el objeto no puede existir fuera de la conciencia o en oposición a ella. Hegel afirma haber logrado por fin su misión en el capítulo final: “El saber absoluto” de su *Fenomenología del espíritu*. La primera mitad de la obra se desarrolla únicamente desde la conciencia individual; en la segunda mitad, Hegel retoma el recorrido en un nivel más alto: desde la perspectiva de la conciencia social, cultural o colectiva. El saber absoluto, para Hegel, no era una autoconciencia abstracta sino más bien “la totalidad acumulada de la conciencia y la experiencia individual y social” (Hudis, 2008). Si bien la conciencia individual no puede aprehender la historia sino sólo abstraer de la historia, la conciencia colectiva, en cambio, es históricamente concreta. De acuerdo con Hudis (2008: 3), Hegel estaba cerca de Marx en lo que a esto respecta, ya que

Marx sostenía que la historia, en estricto sentido, no empieza hasta que alcancemos una sociedad verdaderamente socialista. Todo lo anterior representa la “prehistoria” de la humanidad. La existencia alienada de la humanidad es prehistórica en la medida en que representa una abstracción de nuestra capacidad humana para una actividad libre, consciente y llena de significado.

El saber absoluto de Hegel no borra la historia ni la contingencia; de hecho, el recorrido de Hegel en la *Fenomenología* “no es indiferente a la realidad” y “está definido por una subjetividad que se ha desarrollado a través de lo objetivamente real y lo ha absorbido” (Hudis, 2008: 3). Por consiguiente, el saber absoluto en términos hegelianos no puede descartarse como un idealismo subjetivo; más bien revela el modo como la oposición entre la autoconciencia y

su objeto pueden trascenderse en diversas etapas de la vida, y cada etapa revela defectos que contienen en sí el impulso para trascender sus limitaciones, representando así un movimiento a través de la negación, y la negación de la negación. De esta manera, la negatividad se presenta como un absoluto, mas no como un punto final. En este caso el absoluto es un punto de partida para un nuevo comienzo. Por consiguiente, podemos conocernos no sólo a nosotros, sino también lo negativo de nosotros (aquello a lo que Hegel se refiere como enfrentarse al “Gólgota” del Espíritu Absoluto) y, a partir de esa experiencia, aprender qué aspectos de nosotros hemos de inocular para lograr la trascendencia. Marx reconoció que lo que Hegel consideraba la dialéctica de la autoconciencia y la alienación del pensamiento de sí mismo debería ser recomprendido como la alienación de nuestras capacidades corporales reales, colocando así a los seres humanos corporales reales como sujetos de la dialéctica de la negatividad. Para Marx, el mercado y la propiedad privada no eran las características definitorias del capitalismo. En un inicio, con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx afirmaba que el trabajo alienado (abstracto, instrumental, con forma de mercancía) es el sello distintivo del capitalismo. Sin embargo, también es posible que el trabajo consista en una actividad consciente y llena de significado (“la condición universal para la interacción metabólica entre el hombre y la naturaleza”, que era parte de la “formación de los cinco sentidos” en la producción de la sensualidad de la subjetividad humana, parte de la totalidad de las manifestaciones de la vida humana) que no era una esencia humana ni histórica sino más bien parte del “ser-especie” de la humanidad. Para Marx, la propiedad privada y el mercado no son las precondiciones para el trabajo alienado sino el resultado de éste. Sobre este punto, Hudis (2005) comenta:

En “El trabajo alienado” [Marx] señala: “La propiedad privada es por consiguiente el producto, el resultado, la consecuencia necesaria, del trabajo alienado.” ¿Cómo puede Marx decir esto, cuando todo mundo sabe que la propiedad privada *precedió* históricamente el surgimiento del trabajo alienado? La respuesta es que Marx no hace aquí una afirmación *histórica*; por el contrario, hace una *abstracción* del proceso

histórico con el fin de aprehender la lógica de una idea. El trabajo alienado es *anterior* a la propiedad privada en el sentido *lógico* de que sin la abolición del trabajo alienado la abolición de la propiedad privada sólo conduce a otro tipo de despotismo: la forma estatal de la propiedad colectiva. Marx hace una *abstracción* del contexto histórico en una forma muy parecida a Hegel, con frecuencia mediante la elucidación del *concepto* del trabajo alienado desde el punto de vista de lo que *se sigue* lógicamente de éste.

Marx objeta la estructura de la *Fenomenología* de Hegel porque se basa en una dialéctica de la autoconciencia en la que el sujeto no es un “hombre corporal real”, sino un pensamiento abstracto despojado de la sensualidad humana (Hudis, 2005). En realidad, la descripción que hace Hegel del movimiento del pensamiento abstracto o de la autoconciencia es “una descripción adulterada del movimiento histórico de la humanidad trabajadora” (Hudis, 2005). La historia es, para Hegel, la actividad de pensar: el pensamiento externalizándose a sí mismo en la creación de ideas y objetos del pensamiento para después trascender estos pensamientos objetivados para regresar a sí mismo; esto es, para conocerse (Hudis, 2005). La historia es, entonces, el pensamiento autopensante que ha trascendido la alienación al pensarse a sí mismo. Marx, por el contrario, no cree que el pensamiento separado del cuerpo sea el sujeto de la historia. La realidad humana no puede ser un producto del pensamiento. Antes bien, para Marx, el pensamiento es el producto de la realidad humana. Desde el punto de vista de Marx, el concepto de Hegel sobre la trascendencia de la externalización no logra conceptualizar la trascendencia del trabajo alienado. Hudis explica:

Si el sujeto es el pensamiento separado del cuerpo, entonces la externalización se considera como la creación de objetos de pensamiento. Y puesto que Hegel considera que la externalización o la *alienación* es la creación de objetos de pensamiento, la “trascendencia de la alienación” conlleva el “retorno del pensamiento a sí mismo”, o pensamiento que se piensa a sí mismo –no la trascendencia de la alienación del trabajo real en la sociedad capitalista–. Marx ha encontrado ahora la respuesta

a la pregunta que lo había inquietado desde que empezó a estudiar a Hegel por primera vez, a saber: ¿por qué Hegel, el filósofo de la negatividad absoluta, se amolda no obstante a la realidad al convertirse en un apólogo del orden existente? Se da cuenta de que seguramente hay un defecto fundamental en toda la filosofía de Hegel que lo explique.⁸

Según Hudis, Hegel estaba en lo correcto al considerar el trabajo como la autoexpresión de la creatividad humana que se despliega mediante el proceso dialéctico de la externalización y la trascendencia de la externalización. No obstante, “Marx reconoció que al estructurar su filosofía sobre la concepción de un sujeto separado del cuerpo, Hegel no pudo lograr una posición desde la cual vislumbrar la trascendencia real del trabajo alienado en la sociedad capitalista” (Hudis, 2005). Hegel creía que la alienación era producto del pensamiento y sólo el pensamiento podría trascenderla. Consideraba que el pensamiento, y no la actividad humana sensible, podía lograr la trascendencia de la alienación. En otras palabras, Hegel no fue capaz de distinguir “entre el trabajo como una expresión creativa transhistórica del ‘ser-especie’ de la humanidad y el trabajo como la reducción perversa de esta actividad a una abstracción absoluta: la producción de valor” (Hudis, 2005). Por lo tanto, podría decirse que el sistema filosófico de Hegel fue una expresión de la alienación.

No obstante, el mismo carácter abstracto de la filosofía de Hegel tiene, para Marx, un lado *positivo*: “mostró lo que Marx llama ‘la dialéctica de la negatividad como el principio motor y creador’: la dialéctica de la negatividad *absoluta*” (Hudis, 2005).

En la filosofía de Hegel, la trascendencia de la alienación se alcanza mediante un proceso de negatividad. Sólo negando las barreras al autodesarrollo es posible trascender la alienación. Sin embargo, Hegel entendió plenamente algo que muchos filósofos anteriores (tanto en

8 Con su CDH de 1844 [Crítica de la dialéctica hegeliana en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*], Marx encontró la respuesta: debido a que Hegel concibe al sujeto como pensamiento separado del cuerpo; en vez de hombres y mujeres que piensan, Hegel considera la trascendencia de la alienación necesariamente como la reconciliación del pensamiento consigo mismo –no como la abolición real de las determinaciones alienadas del mundo exterior.

la tradición occidental como en la no occidental) habían reconocido hacía mucho: que la negación siempre depende, de alguna manera, del objeto de su crítica. El esfuerzo de negar algo no significa que te liberes de ello. Puesto que la negación implica una negación de *algo*, el mismo acto de la negación siempre lleva consigo el sello, de un modo u otro, de lo que se ha negado. Decir que *x* es diferente de *y* continúa definiendo a *x* en relación con *y*, aunque negativamente. Por consiguiente, no es tan fácil liberarte de aquello contra lo cual te opones, como puede parecer a primera vista; el mismo acto de negación puede proponer una nueva forma que ¡lleva la huella de lo que has negado!

El genio de Hegel radicó en ser plenamente consciente de que la negación depende del objeto de su crítica. En otras palabras, las formas opresivas que intentamos rechazar hacen mella, de una u otra manera, en las ideas de liberación, y esa negación en sí no nos libera totalmente del objeto negado (Hudis, 2005). Pero a diferencia de los posmodernistas, que llegaron siglos después de él, Hegel creía que había una manera de que la negación trascendiera al objeto de su crítica, debido a lo cual introdujo el concepto de “la negación de la negación”. Vale la pena repetir los comentarios de Hudis (2005) sobre esta cuestión:

La negación de la negación, o segunda negatividad, no se refiere simplemente a una serie continua de negaciones –que potencialmente pueden continuar por siempre y, aun así, jamás liberar a la negación del objeto de su crítica–. En Hegel, la negación de la negación se refiere más bien a una negación autorreferente. Al negarse a sí misma, la negación establece una relación consigo misma –y por consiguiente se libera a sí misma de la dependencia del objeto externo–. Este tipo de negatividad, la segunda negatividad, es “absoluta”, en la medida en que existe sin relación con otra además de sí misma. La palabra “absoluta” se deriva del latín *absolvere*, absolver; de este modo, la negación autorreferente es “absoluta” en la medida en que queda “absuelta” de la dependencia de la otra. La negación ya no es dependiente de un objeto externo, y niega tal dependencia mediante un acto de negación autorreferente.

Según Hudis (2005), Marx no descartó el concepto de “negación de la negación” como una ilusión idealista. Se apropió del concepto de la negación autorreferente “para explicar el camino hacia una nueva sociedad”. Marx entendió que el simple hecho de negar algo nos sigue haciendo dependientes del objeto de la crítica; en otras palabras, simplemente afirma el objeto alienado de nuestra crítica en un nivel diferente. Ése ha sido el problema con las revoluciones del pasado: continuaron dependiendo del objeto de su negación. Pese a ello, la negación de la negación crea las condiciones para que surja algo verdaderamente positivo en esa absoluta negatividad que ya no es dependiente de la otra. Hudis (2005) profundiza aún más:

El comunismo, la abolición de la propiedad privada, es la negación del capitalismo. Pero esta negación, nos dice Marx, depende del objeto de su crítica en la medida en que reemplaza a la propiedad privada por la propiedad colectiva. El comunismo no está libre del concepto alienado de que la propiedad o el *tener* es la parte más importante de nuestro ser humanos; simplemente lo afirma en un nivel diferente. Desde luego, Marx considera que es necesario negar la propiedad privada. Pero esta negación, insiste, debe a su vez negarse. Sólo hasta entonces podrá surgir lo *verdaderamente positivo*: una sociedad totalmente nueva.

Marx creía que el trabajo o la praxis humana pueden lograr trascender la alienación, siempre y cuando se trate de una praxis subjetiva conectada con una filosofía de la liberación capaz de iluminar el contenido de una sociedad poscapitalista y preparar el camino hacia una sociedad totalmente nueva, convenciendo a la humanidad de que es posible resolver la contradicción entre la alienación y la libertad (Hudis, 2005). Para decirlo con los términos de Hudis, necesitamos concretizar “La Negatividad Absoluta *como un Nuevo Comienzo*, en vez de repetir las verdades de una era previa que ya no tienen el poder de captar la imaginación de la humanidad.”

En conjunción con la importancia de la lucha de clases, hoy necesitamos una nueva forma de comprensión filosófica y de conceptualización de lo que significa la negatividad absoluta como un nuevo comienzo. La pedagogía crítica encara la prueba del “Gólgota”; es

decir, verse reconstruida otra vez frente a los nuevos fenómenos y los nuevos contextos del ser y el devenir. Y esta reconstrucción estipula que necesitamos empezar a definir las características de un mundo fuera de la forma de valor del capital. En otras palabras, necesitamos no sólo reconocer la prioridad de la necesidad material en el desarrollo histórico, sino empezar a construir una sociedad poscapitalista, a la que nos hemos referido como una sociedad socialista. Armada con una comprensión de la negatividad absoluta como un semillero para nuevos comienzos, una pedagogía crítica/revolucionaria guiada por el imperativo de la lucha de clases y por una filosofía de la praxis, puede volverse realidad. Y para asegurar que estas metas lleguen a ser más que reflexiones ideológicas de la sociedad burguesa, es preciso impedir que se hundan en un árido formalismo o que se conviertan en un salto trascendental hacia una metafísica anticuada, un subjetivismo o un voluntarismo místico, o una versión izquierdista de la “mano invisible” de Adam Smith. En otras palabras, los educadores críticos revolucionarios no deben confundir su lucha polémica con lo que debe hacerse en el mundo real en toda su especificidad contextual y particularidad histórica. Deben evitar caer en un milenarismo impotente de “debería ser” trascendental, que pide a gritos el socialismo, pero al mismo tiempo deja al mundo precisamente como está.

Nos encontramos en un momento crucial de la posibilidad humana, y la encrucijada en que estamos situados como objetos de la historia define los límites de tal posibilidad –no límites que marquen el fin de toda posibilidad sino más bien el horizonte donde nacen todas las posibilidades–. No se trata de establecer qué nos define como agentes humanos, sino qué elegimos hacer de nosotros mismos, y para ello debemos creer que los límites pueden franquearse con sólo cruzarlos.

REFERENCIAS

Adams, Richard (2008), “Socialism for the rich”, *The Guardian*, miércoles 17 de septiembre, <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/sep/17/wallstreet.useconomy>>, consultado el 7 de noviembre de 2008.

- Bensaid, Daniel (2002), *Marx for our times: Adventures and misadventures of a critique*, traducción de Gregory Elliot, Nueva York, Verso Press.
- Ebert, Teresa y Mas'ud Zavarzadeh (2008), *Class in culture*, Boulder, Paradigm Publishers.
- Ebert, Teresa (2008), *Cultural critique (with an attitude)*, Champaign, University of Illinois Press.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart.
- Gržiniã, Marina (2009), "De-Linking epistemology from capital and pluriversity-A conversation with Walter Mignolo", primera parte, *Reartikulacija 4* (verano), <http://www.reartikulacija.org/dekolonizacija/dekolonialnost4_ENG.html>, consultado el 24 de octubre de 2009.
- Herman, Edward S. (1997), *Pol Pot and Kissinger: On war criminality and impunity*, <<http://www.zmag.org/zmag/articles/hermansept97.htm>>, consultado el 4 de enero de 2006.
- Hill, Dave y Simon Boxley (2007), "Critical teacher education for economic, environmental and social justice: An ecosocialist manifesto", *Journal for Critical Education Policy Studies* vol. 5, núm. 2, pp. 28-77, <<http://www.jceps.com/index.php?pageID=articleandarticleID=96>>, consultado el 7 de diciembre de 2008.
- Hoffman, John (1975), *Marxism and the theory of praxis: A critique of some new versions of old fallacies*, Londres, Lawrence & Wishart.
- Hudis, Peter (2008), "Hegel's phenomenology today: A Marxist-humanist view", *News and Letters*, diciembre-enero.
- Hudis, Peter (2005), "Marx's critical appropriation and transcendence of Hegel's theory of alienation", ponencia presentada en la sesión sobre Alternatives to Capitalism, en el Left Forum, marzo, Nueva York.
- Jaramillo, Nathalia y Peter McLaren (2008), "Rethinking critical pedagogy: Socialismo Nepantla and the specter of Che", en Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln y Linda T. Smith (comps.), *Handbook of critical and indigenous methodologies*, Thousand Oaks, Sage, pp. 472-481.
- Kellner, Douglas (2008), "Technological transformation, multiple literacies, and the revisioning of education", en Peter P. Trifonas (comp.), *Worlds of difference: Rethinking the ethics of global education for the 21st century*, Boulder, Paradigm Publishers, pp. 45-72.

- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Londres, Verso.
- Lebowitz, Michael A. (2007), “Human development and practice”, *MRZine*, 9 de abril, <<http://www.monthlyreview.org/mrzine/lebowitz090407.html>>, consultado el 24 de noviembre de 2008.
- Lebowitz, Michael A. (2006), *Build it now: Socialism for the twenty-first century*, Nueva York, Monthly Review Press.
- McLaren, Peter y Nathalia Jaramillo (2007), *Pedagogy and praxis in the age of empire: Towards a new humanism*, Taiwán, Sense Publications.
- Michaels, Walter Benn (2008), “Against diversity”, *New Left Review*, núm. 52, julio-agosto, pp. 33-36 <<http://newleftreview.org/?page=articleandview=2731>>, consultado el 4 de febrero de 2009.
- Roubinni, Nouriel (2008), “Public losses for private gain”, *The Guardian*, jueves 18 de septiembre, <<http://www.guardian.co.uk/commentis-free/2008/sep/18/marketturmoil.creditcrunch>>, consultado el 8 de septiembre de 2009.
- Suoranta, Juha y Peter McLaren (2009), “One no, and many yeses: Towards a socialist pedagogy”, en Dave Hill (comp.), *Contesting neoliberal education: Public resistance and collective advance*, Nueva York, Routledge.

Otras obras consultadas

- Freire, Paulo (1994), *Pedagogy of hope: Reliving pedagogy of the oppressed*, Nueva York, The Continuum Publishing Company.
- Joseph, Jonathan (2006), *Marxism and social theory*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- McLaren, Peter (2008), “This fist called my heart: Public pedagogy in the belly of the Beast”, *Antipode*, vol. 40, núm. 3, pp. 472-481.
- McLaren, Peter (2007), “The future of the past: Reflections on the present state of empire and pedagogy”, en Peter McLaren y Joe Kincheloe (comps.), *Critical pedagogy: Where are we now?*, Nueva York, Peter Lang Publishers, pp. 289-314.
- Said, Edward W. (2003), *Freud and the non-European*, Nueva York, Verso.
- Zavarzadeh, Mas’ud (2003), “The pedagogy of totality”, *Journal of Advanced Composition*, vol. 23, núm. 1, pp. 1-53.

8. Cuerpos de conocimiento y conocimientos del cuerpo

Michael A. Peters

Hay mayor razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría.
Friedrich Nietzsche

Recientemente, el cuerpo se ha convertido en un objeto de estudio en áreas tan diversas como las artes, las humanidades y las ciencias, cuyo objetivo –en contra de los dualismos que asolan a la filosofía contemporánea y elevan la mente a expensas del cuerpo– es el rescate filosófico para restablecer el cuerpo como el locus para la razón, la percepción, el conocimiento y el aprendizaje. Esta reevaluación del cuerpo ha pasado por una serie de factores: el intento de superar el dualismo metafísico mente/cuerpo (Wittgenstein, Dewey); el resurgimiento de una fenomenología del cuerpo (Sartre y Merleau-Ponty) en la reconciliación continua de la llamada filosofía analítica con la filosofía continental europea; el movimiento dentro de esta filosofía continental que hace énfasis en la finitud, temporalidad y corporeidad del ser (Heidegger) y, además, la historización de cuestiones ontológicas (Foucault) y el desarrollo de la filosofía feminista, donde la corporización, particularmente con relación al sexo y el género, ha desempeñado un papel preponderante. Este capítulo aporta un mapa conceptual de estos discursos sobre el cuerpo a partir de la inspiración de Nietzsche y empieza con la tarea de desensamblar las consecuencias de adoptar estos puntos de vista para la educación y el currículum, con un enfoque especial en la estética y las artes.

La idea de que el alma es distinta del cuerpo tiene sus raíces en la filosofía clásica griega y se encuentra en Platón. Por ejemplo, en el *Menón*, el filósofo señala que el alma adquiere conocimiento antes de entrar al cuerpo, y de esta forma todo conocimiento consiste en recordar. Posteriormente, en el *Fedón* y otros diálogos, Platón articula la noción de las Ideas, que considera infinitas, inmutables e intangibles. El dualismo platónico entre el universo de las ideas y el mundo de las apariencias se convirtió en uno de los debates medulares en la historia de la filosofía. Gilbert Ryle (2002) señaló que toda la filosofía occidental consiste en una serie de pies de página al pensamiento platónico y, de hecho, podemos detectar como tema dominante en la historia de la filosofía contemporánea el antagonismo entre platonismo y antiplatonismo. Por ejemplo, el controvertido neopragmático Richard Rorty (1999) sugiere que

los filósofos son llamados “relativistas” cuando no aceptan la distinción griega entre cómo son las cosas por sí mismas y las relaciones que tienen con otras cosas, especialmente con las necesidades y los intereses humanos.

Prosigue diciendo que los filósofos que rehúyen esta diferenciación

deben abandonar el proyecto filosófico tradicional de encontrar algo estable que sirva como criterio para juzgar los resultados temporales de nuestras necesidades e intereses transitorios [...] Tenemos que abandonar la noción de que existen obligaciones morales incondicionales transculturales, arraigadas en una naturaleza humana inmutable de carácter ahistórico. Este intento de hacer a un lado tanto a Platón como a Kant es el vínculo que enlaza la corriente posnietzscheana en la filosofía europea con la corriente pragmática de la filosofía estadounidense.

El hecho de que Rorty esté o no en lo correcto al hacer esta afirmación acerca del vínculo entre tradiciones filosóficas es menos importante que su caracterización de dichos filósofos como “anti-

platónicos”, “antimetafísicos” o “antifundacionalistas”. Como explica en su prólogo Rorty (1999: XII),

el platonismo, en el sentido que utilizo el término, no denota las (muy complejas, cambiantes, dudosamente sólidas) ideas del genio que escribió los *Diálogos*. En cambio, se refiere al conjunto de distinciones filosóficas (realidad-apariencia, mente-materia, descubierto-hecho, intelectual-sensible, etcétera), lo que Drew llamó “creación y nido de dualismos”. Estos dualismos dominan la historia de la filosofía occidental y pueden ser ubicados en uno u otro pasaje de los escritos de Platón.

Así pues, el platonismo en el pensamiento educativo representa la preeminencia y el trato privilegiado de la mente y el intelecto sobre el cuerpo: se ubica dentro de numerosas metáforas opcionales que sirven para dualizar o bifurcar la razón y las emociones. En su aplicación y formalización, estas metáforas se han convertido en la esencia de la práctica educativa. Quizá el dualismo más profundamente integrado culturalmente con el que la teoría y la práctica académica tienen que entenderse es el que señala la separación cuerpo/mente. Históricamente, este dualismo ha madurado como un instrumento para “alterizar”, separando a los chicos de las chicas, la razón de los sentimientos, las minorías de la cultura dominante y las clases entre sí. Se anida dentro de una familia de dualismos relacionados, como Rorty explica arriba, y se mantiene como uno de los problemas educativos más incisivos y persistentes de la posmodernidad.

La forma específicamente moderna del dualismo cuerpo-mente surge en Descartes, quien sostenía que la esencia de lo físico es su extensión en el espacio, y como la mente no tiene dicha extensión, no puede ser considerada como sustancia física. En contraste, su esencia es pensar. La historia de la filosofía moderna es la historia del debate cuerpo-mente desde varias formas de epifenomenalismo (la doctrina según la cual los estados físicos ocasionan estados mentales), paralelismo (la perspectiva de que los ámbitos mental y material se desarrollan en paralelo) y monismo (el rechazo a la bifurcación cartesiana de la realidad), hasta el materialismo y especialmente el “materialismo estatocéntrico” (donde todos los estados mentales se consideran

contingentemente idénticos a estados cerebrales), así como el funcionalismo (doctrina que caracteriza la psicología cognitiva y el programa de investigación conocido como conexionismo).

Mi estrategia en este ensayo es seguir una vertiente del ambiguo legado de Descartes en la filosofía francesa, aunque esto no niega que existe una bibliografía avanzada a ambos lados del dualismo –la conciencia y el cuerpo– en la filosofía angloestadounidense (Gallagher y Shear, 1999; Bermúdez *et al.*, 1995). Un recuento reciente del ser humano entendido como sujeto y agente en el discurso y la acción se puede ver en Schrag (1997). Matthews (1996) explica que “Descartes era tanto un filósofo ‘agustiniano’ de la subjetividad como un defensor ‘galiléico’ de la ciencia moderna basada en las matemáticas”.¹ Mi metodología consiste en seguir el legado del primer Descartes y, específicamente, explorar la filosofía moderna francesa como una filosofía de la subjetividad basada en el giro subjetivo de Descartes –una filosofía que, a través de sus diversas encarnaciones, como fenomenología, hermenéutica, existencialismo, estructuralismo y posestructuralismo, muestra una tendencia progresiva a teorizar el cuerpo como fuente de conciencia, percepción y razón–. Con el título de “El fin del humanismo”, Matthews (1996: 8) sugiere que:

La característica principal del desarrollo de la filosofía francesa en el siglo xx ha sido la profunda crisis de la síntesis cartesiana de san Agustín y Galileo, y de los enfoques racionalista y humanista del mundo que se fundamentaron en ella. Por ende, la narrativa de este libro seguirá la historia del desarrollo de dicha crisis, la cual ha afectado sobre todo el concepto cartesiano del sujeto humano como ser universal de razón pura divorciado de su cuerpo y, por lo tanto, de cualquier punto en el espacio, el tiempo o la historia.

1 Matthews destaca la observación de san Agustín: “Regresa a ti mismo; la verdad reside en el hombre interior”. Véase también el énfasis en el “humano interior” en *La confesión de Agustín* de Lyotard (2000), donde toma como motivo la observación de san Agustín: “El cuerpo, con su peso, tiende a su lugar.” Lyotard ve las *Confesiones* como una fuente decisiva para la noción occidental del ser y también como estructuralmente semejante al *cogito* de Descartes y al “ego trascendental” de Husserl.

Comienzo por Nietzsche porque, al considerarse a sí mismo un francófilo, prefiere escribir en la lengua romance del francés antes que en su idioma natal, el alemán, y para un público francés. También podemos citar su influencia indirecta en la filosofía francesa de la subjetividad, ejercida a través de Heidegger (y de ahí a través de Sartre), pero a la vez en términos de una influencia directa en pensadores tan diversos como Sartre, Lacan, Bataille, Deleuze, Foucault, Derrida e Irigaray. Mi enfoque consistirá en aportar una serie de reseñas cortas sobre la importancia del cuerpo como temática en la obra de los filósofos franceses de la posguerra, como parte de un argumento continuo que interpreta la filosofía francesa de posguerra como “cuerpos de conocimiento” que se oponen al platonismo en todas sus manifestaciones. En contraste con el platonismo, la filosofía francesa contemporánea hace énfasis en el sujeto materializado, la razón sensorial y el sujeto corporizado y dotado de género –un sujeto que existe no de una forma atemporal como un universalismo abstracto, sino que subraya las contingencias de la actividad cotidiana del ser que deviene en sí mismo–. Al desarrollar tales ideas, estos filósofos nos aportan conocimientos subyugados del cuerpo.

EL CUERPO FENOMENOLÓGICO

Nietzsche y el cuerpo

Friedrich Nietzsche es un pensador esencial para la filosofía europea contemporánea, tanto para la línea de pensamiento que, a través de Heidegger, extiende la fenomenología hacia la hermenéutica, como para la que surge de la fenomenología, evidenciada claramente en los trabajos de los existencialistas franceses, especialmente Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus. Nietzsche es también fundamental para la línea de pensamiento que podemos caracterizar o nombrar como posestructuralista. De hecho, Nietzsche es fundamental de muchas maneras –su lingüisticidad, las pesquisas genealógicas donde cultiva una forma de narrativa histórica, su crítica de la verdad, su concepto de “voluntad de poder”, su énfasis en la biología

y quizá, sobre todo, su crítica del sujeto cartesiano-kantiano y su sustitución de la genealogía por la ontología—. En esta constelación de motivos e ideas rectoras, es esta última —la filosofía del sujeto— la que funge como guía o hito para el desarrollo de la fenomenología, el existencialismo y el posestructuralismo. Más que nada, la *problemática* del cuerpo sirve como piedra de toque que al mismo tiempo señala el proceso de dismantelamiento y desmadejamiento de los principales artículos de fe que dan sustento a los sujetos cartesiano-kantiano y hegeliano, y apunta a fuentes alternativas para investigaciones filosóficas. El cuerpo, que necesariamente ocupa una ubicación espacio-temporal, fija históricamente al sujeto, derribando las posturas universalistas de individualidad, racionalidad pura e interés propio. No quisiera desarrollar extensivamente esta línea, sino simplemente señalar algunas fuentes donde Nietzsche habla del cuerpo, rehabilitando la noción de la “razón corporizada” ante el dualismo mente-cuerpo en la filosofía cartesiana.

En la primera parte (“Discursos de Zaratustra”) de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche (2003: 64) escribe “De los despreciadores del cuerpo”, contrastando dos puntos de vista: uno que sostiene “Cuerpo soy yo y alma” y otro, más ilustrado, que sostiene “cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”. Más adelante, elabora con mayor amplitud su posición en el siguiente párrafo:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. (Nietzsche, 2003: 64)

Hacer el “yo” en lugar de decirlo lleva a una forma corporizada de razón, más profunda que una racionalidad superficial, y que tiene el poder de gobernar nuestras pasiones y regularnos a nosotros mismos. Para Nietzsche, sólo una razón aliada con las pasiones puede

ser la razón verdadera. Por lo tanto, no es darwiniano en el sentido de creer que las fuerzas de las leyes biológicas mandan, sino sugiere una forma *restaurada* y corporizada de la razón, que es capaz de regular las pasiones, donde las pasiones se convierten en instrumento de la razón y, de esta manera, el Hombre (o la humanidad) puede redirigir la razón para enfocarse en sí mismo como en una *obra* susceptible de ser esculpida.

Los argumentos de Nietzsche sobre el cuerpo y sobre una razón corporizada pueden ser interpretados como parte de su ataque al platonismo. Sin duda, es esto lo que percibe Heidegger cuando describe la inversión del platonismo que tiene lugar en el pensamiento de Nietzsche:

Para Platón, lo suprasensible es el mundo real. Se ubica sobre todas las cosas y es lo que establece la norma. Lo sensible se encuentra por debajo, es el mundo de las apariencias. Lo que se manifiesta por encima de todo es lo único y lo que fija la norma desde el principio; es por tanto lo que es deseado. Después de la inversión –que es fácilmente calculable de manera formal–, lo sensible, el mundo de las apariencias, queda arriba, y lo suprasensible, el mundo verdadero, se ubica debajo.

No obstante, de acuerdo con Heidegger (1996: 201), la inversión no logra lo que se esperaba –superar el nihilismo; es decir, “superar el platonismo desde su mismo origen”–. Heidegger interpreta el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder como el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche. Es este pensamiento el que, desde el punto de vista de Heidegger, se extiende al ser como un todo y al mismo tiempo se muestra en oposición, no sólo con la metafísica del platonismo, sino también con la tradición cristiana.

Ser-en-el-mundo: Sartre y Beauvoir hablan del cuerpo

Si bien en este ensayo quisiera concentrarme en la filosofía francesa de la posguerra, es importante mencionar, aunque sea de paso, la filosofía de Henri Bergson, cuyo trabajo sobre el devenir está también

en contra del platonismo que sostiene que, más allá del mundo de las apariencias, hay una realidad inmutable y eterna, o un mundo del ser. La metafísica de Bergson consistía en enfatizar la cognición intuitiva primaria de la conciencia de nosotros mismos en tanto que fluimos a través del tiempo –el tiempo considerado como experiencia interior (o duración, en el sentido bergsonianos) en lugar del tiempo materializado en el que podemos ubicar los objetos–. Bergson, como señala Matthews (1996: 27) –aunque sigue desviándose de manera dual e importante de Descartes–, prepara el camino “para uno de los conceptos más característicos de la filosofía francesa del siglo xx, el de los seres humanos necesariamente ‘corporizados’ o ‘encarnados’”.

En *Existencialismo y humanismo*, ensayo publicado en 1946, Sartre (1980: 44) escribe:

Nuestro punto de partida es ciertamente la subjetividad del individuo [...] y en este punto de partida no puede haber otra verdad como ésta: *pienso luego existo*, que es la verdad absoluta de la conciencia que se capta a sí misma.

En el mismo trabajo, Sartre (1980: 26-28) enuncia lo que se conoce como la máxima del existencialismo: “la *existencia* precede a la *esencia*”, que significa que “el Hombre no es nada más que lo que él hace de sí mismo”, una descripción que él considera una referencia a la facultad moral de la elección y la acción. Su énfasis en el “devenir” y el “ser-en-el-mundo” se explica en su famoso *El ser y la nada*, publicado en 1943 donde, tomando la intencionalidad como el sello de la conciencia, la define como necesariamente una conciencia *de* algo. El modo humano de existencia implica un “ser-en-el-mundo”, donde los objetos de la conciencia y la conciencia misma no pueden existir el uno sin el otro.

Sartre parte de la noción de conciencia prerreflexiva. Sostiene que el “yo existo” en la formulación de Descartes no es la conciencia que piensa. De manera similar, sostiene que el *cogito* de Descartes no es la conciencia que duda, sino una que reflexiona sobre el hecho de dudar. Ambos argumentos llevan a Sartre a plantear que el *cogito*

prerreflexivo es la conciencia primaria. Posteriormente, hace la distinción entre ser inconsciente (ser-en-sí) y ser consciente (ser-para-sí). En la primera parte de *El ser y la nada*, Sartre (1966) plantea el para-sí como una búsqueda del ser en su forma individualizada. El puente entre el para-sí y el en-sí es el conocimiento, que no es posible sin tomar en consideración los sentidos. Por consiguiente, en la parte tercera del libro nos remite al cuerpo. Sartre distingue entre dos modos complementarios del ser para el cuerpo: lo que él llama el ser-para-sí o “facticidad”, y el cuerpo-para-otros. Sartre (1966: 460) pasa entonces a tratar una tercera dimensión ontológica del cuerpo:

Existo en mi cuerpo: ésta es mi primera dimensión de ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el Otro: ésta es la segunda dimensión. Pero en tanto que *soy para otros*, el Otro se me revela como el sujeto para quien yo soy objeto.

El cuerpo, entonces, “constituye el significado y marca el límite” de mis relaciones con otros. Sartre describe relaciones concretas con otros en términos de una perspectiva conflictiva (“mientras busco esclavizar al Otro, el Otro busca esclavizarme a mí” (Sartre, 1966: 475), comenzando con la *mirada* (o la *mirada fija*), que me objetiviza y me posee, y pasa después a considerar la primera actitud hacia otros (amor, lenguaje, masoquismo), así como la segunda (indiferencia, deseo, odio, sadismo).

En todo caso, es posible que, históricamente, la filosofía de Simone de Beauvoir sea más importante que la de Sartre. De hecho, ella es considerada por algunos como la responsable última de las ideas por las que él es mejor conocido. Marshall (2001) sostiene que Beauvoir abandona la noción del ser solipsístico muy pronto en su vida, llegando a enfatizar, en contraste, que el Otro es necesario para la constitución del ser.

En *La invitada*, el cuerpo no es un mero objeto o cosa, sino siempre realidad experimentada: “Mi corazón late-estoy aquí”. En otro momento, y años después, dirá explícitamente, en un pasaje que nos recuerda a Bergson: “No es el cuerpo-objeto descrito por los biólo-

gos el que existe realmente, sino el cuerpo como lo vive el sujeto” (Beauvoir, 1988: 38).

En *El segundo sexo*, Beauvoir (1988) analiza el deseo de integrarse concretamente a la vida diaria. En esta situación existencial histórica, el ser es sexuado y corporizado. Presta especial atención a los modos en que el deseo corporizado de ser es atraído por imágenes particulares de la mujer y el hombre, y se enfoca en los modos en que la imagen y el mito femeninos marcan la conciencia integrada de la mujer. Con Beauvoir, el ser y el problema del ser reciben su primer tratamiento sistemático de género, y con su trabajo comienza la tradición de la filosofía feminista. Como escribe Diana Meyers (1999):

El tema del ser ha destacado durante mucho tiempo en la filosofía feminista, ya que es fundamental para hacerse preguntas sobre la *personalidad*, la identidad, el cuerpo y la voluntad activa, cuestiones que el feminismo debe abordar. En algunos sentidos, la observación insistente de Simone de Beauvoir, “Él es el Sujeto, él es el Absoluto—Ella es el Otro”, resume por qué el ser es un asunto tan importante para el feminismo. Ser el Otro es ser el no-sujeto, el no-persona, el no-agente; en breve: el simple cuerpo. En derecho, en la práctica consuetudinaria, y en los estereotipos culturales, la persona de las mujeres ha sido sistemáticamente subordinada, menospreciada y subestimada, cuando no ha sido completamente negada. Dado que las mujeres han sido concebidas como formas menores del individuo masculino, el paradigma del ser que ha tenido mayor influencia en la cultura popular estadounidense y en la filosofía occidental se deriva de la experiencia predominantemente blanca y heterosexual de hombres que generalmente poseen ventajas económicas y han ejercido el poder social, económico y político, y por lo mismo han dominado las artes, la literatura, los medios de comunicación y la academia.

Merleau-Ponty: El cuerpo como sujeto

Maurice Merleau-Ponty, amigo y cofundador con Sartre de la revista *Les temps modernes*, publicó en 1945 su trabajo más trascendente:

Fenomenología de la percepción. Merleau-Ponty hace énfasis en la percepción corporizada y en la noción de experiencia vivida. Rechaza tanto el dualismo cartesiano como el subjetivismo extremo. Aunque sigue la fenomenología de Husserl, le da al cuerpo un papel más protagónico en el mundo vivido, separándose de la fenomenología trascendental de Husserl y dirigiéndose a una fenomenología existencialista influida por Sartre. Más que el yo pensante de Husserl, Merleau-Ponty (1962) habla del cuerpo-sujeto y subraya la primacía de la percepción en nuestras relaciones con el mundo. Se opone a la noción empírica del mundo y de nuestra percepción del mismo. Como explica Matthews (1996: 90):

Porque el mundo como realmente lo percibimos no consiste en una colección de datos sensoriales individuales, atomizados y plenamente determinados, que adquiere unidad sólo porque nuestra propia mente se la impone. Más bien, percibimos el mundo como ya estructurado y unificado: la forma en que apreciamos una característica, por ejemplo, dependerá del tipo de trasfondo contra el que la percibimos, o del contexto en que lo hacemos.

El cuerpo no es un “objeto” en el sentido objetivo de ser identificado a través de sus propiedades espaciales y su ubicación; tampoco está limitado a descripciones de causa-y-efecto. Más bien, el cuerpo es el sujeto de la acción: es esencialmente un sujeto práctico y preconsciente en el mundo vivido, que posee tanto “intencionalidad” como “conocimiento”. En esa medida, Merleau-Ponty argumenta que la experiencia de los objetos en el mundo se vive desde un punto de vista corporizado. De este modo, el sujeto es un cuerpo perceptor situado en el tiempo e inmerso en el mundo viviente. Trata el cuerpo como sujeto –más que como objeto–, subrayando que nuestro cuerpo es parte de nuestra subjetividad y el fundamento de nuestro ser-en-el-mundo.

O’Loughlin (1995) hace uso extensivo de Merleau-Ponty para enmendar algunas variantes del posmodernismo feminista y de la teoría educativa que han criticado al “sujeto” de la Ilustración, mientras que, tomando el giro lingüístico, consideran al sujeto como simple-

mente un efecto del discurso o una “posición dentro del lenguaje”. Al mismo tiempo, esta autora hace notar que “existe un interés creciente en la noción de corporización como medio para alcanzar las ‘realidades de la diferencia’ entre una multiplicidad de subjetividades”. Su argumento es que Merleau-Ponty aporta “medios para enriquecer nuestro entendimiento de la subjetividad humana de maneras que evitan algunas de las fallas del posmodernismo, y que nos recuerdan el ‘compromiso vivido’ de los sujetos corporizados de la educación con su entorno”. O’Loughlin (1995: 1-2) abunda sobre el tema:

Los recientes movimientos posmodernistas, y el cuestionamiento de esta tradición por parte de las filósofas feministas, han comenzado a llevar el cuerpo al centro del debate. Así, para algunos teóricos de la educación, los asuntos de pedagogía crítica son ahora fundamentales a las políticas del cuerpo. Críticos feministas y posmodernistas han empezado a aportar un entendimiento de la naturaleza construida y representativa de las subjetividades y, siguiendo a Foucault, de la noción de una disciplina somática directa, de la inscripción del cuerpo y del conocimiento corporizado que ocurre en la vida diaria. Lo más significativo es el reconocimiento de un cuerpo sexuado como sujeto a una multiplicidad de regímenes de género dentro del mundo de la enseñanza. No obstante, lo que quiero sostener aquí es que la dimensión de género, aunque crucial, no agota el debate sobre la subjetividad.

En un ensayo profundo, O’Loughlin (1995: 2) examina dos aspectos de la corporización que son importantes para la educación:

El primero se refiere a la afirmación de que la corporización puede ser discutida provechosamente sin importar el género; el segundo señala una compleja y específica noción de subjetividad corporizada, que me parece capta un sentido de la “inmersión” de los seres humanos en lugares, espacios y entornos en donde los sujetos dotados de género encuentran el mundo como un lugar donde alojarse.

No cuestionaré su argumento ni discreparé de ella, excepto para decir que hay un elemento esencial del posestructuralismo que

O’Loughlin no parece considerar: la crítica del sujeto fenomenológico como alguien que alberga vestigios del humanismo liberal. Aunque esta autora puede estar en lo correcto al afirmar que el cuerpo se fue sumergiendo discursivamente conforme la filosofía occidental se desarrollaba, no presta especial atención a la crítica del humanismo, ya que ésta se fundamenta en la fenomenología.

El escepticismo sobre la posibilidad de una metafísica de la naturaleza humana –un recuento a priori de una naturaleza humana inmutable– tiene su primera inspiración en el antiplatonismo de Nietzsche, así como en la famosa “Carta sobre el humanismo”, en la que Heidegger se esfuerza por exponer el humanismo como un antropomorfismo ingenuo, especialmente en lo que se refiere a la interpretación tradicional del humanismo como una renovación del platonismo o neoplatonismo, y por tanto de la metafísica occidental. Heidegger (1996: 225-226) escribió este enunciado, ahora célebre:

Cada humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando es él mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que, sabiéndolo o no, presupone una interpretación de los seres sin preguntar acerca de la verdad del Ser, es metafísica.

Esta argumentación nietzscheana-heideggeriana es retomada por Foucault (1968: 375) cuando escribe: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.” Foucault no sólo formula el argumento heideggeriano de que el concepto de naturaleza humana que utilizamos actualmente es producto de un periodo histórico –y por lo tanto se ocupa ideológicamente de disfrazarse a sí mismo (encubriendo sus relaciones de poder)–, sino también que todos los juicios a priori sobre la naturaleza humana, aun aquellos que simplemente invierten el platonismo, sustituyendo el cuerpo por el alma, son de carácter ideológico. En *Consideraciones sobre Marx*, una serie de conversaciones con el marxista italiano Duccio Trombadori, Foucault (1991: 31) compara la fenomenología con la línea del pensamiento de Nietzsche:

La experiencia fenomenológica es básicamente una forma de organizar la percepción consciente de cualquier aspecto de la vida cotidiana, experiencia vivida en forma transitoria, para así atrapar su significado. Por el contrario, Nietzsche, Bataille y Blanchot tratan –a través de la experiencia– de alcanzar ese punto de vida que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vida, que se ubica en el límite o en el extremo [...] La fenomenología intenta aprehender el significado de la experiencia cotidiana para reafirmar el carácter fundamental del sujeto, del ser, de sus funciones trascendentales. Por el contrario, de acuerdo con Nietzsche, Blanchot y Bataille, la experiencia más bien tiene la función de “arrancar” al sujeto de sí mismo, de manera que ya no sea sujeto como tal, o que sea completamente “otro” de sí mismo, para que de esta forma pueda alcanzar su aniquilamiento, su disociación.

(POS)ESTRUCTURALISMO: LEER Y ESCRIBIR EL CUERPO

Hay mucho por hacer en este rubro para ocuparse de los pensadores estructuralistas y posestructuralistas de manera individual. Por lo tanto, haré algunas anotaciones, por decirlo así, y comentaré sobre algunos temas generales, y sólo mencionaré algunos de los pensadores y filósofos más prominentes. Judith Butler (1987: 175) comienza el último capítulo de su lúcido análisis sobre la teoría francesa contemporánea con una serie de reflexiones sobre Hegel con la siguiente interpretación:

La historia del hegelianismo en la Francia del siglo xx puede entenderse en función de dos momentos constitutivos: 1) la especificación del sujeto en términos de finitud, límites corporales y temporalidad, y 2) la “escisión” (Lacan), el “desplazamiento” (Derrida) y la muerte final (Foucault, Deleuze) del sujeto hegeliano (Judith Butler, 2012: 249).

De estos dos momentos constitutivos, podemos decir que el primero se plantea en una serie de convenios fenomenológicos con el cuerpo, mientras que el segundo puede ser interpretado como una serie de desvinculaciones en relación con Hegel y la fenomenología.

Lacan ejemplifica adecuadamente esta tesis cuando traspone el énfasis de Freud de lo biológico a lo lingüístico, y sostiene que la formación del sujeto se presenta a través de una relación con algo externo. De este modo, la *imagen especular* se mueve más allá de la soledad y el aislamiento individual del “yo pienso” para exigir un análisis relacional del ser; más aún, un análisis anclado en el “juego” para el niño que no puede separarse de la conciencia de su propio cuerpo.

Butler (2012: 259) menciona que, tanto para Derrida como para Foucault, “el tema hegeliano de la oposición relacional es desafiado radicalmente por medio de la formulación de la diferencia como una constante lingüística/histórica primaria e irrefutable”. Para Derrida y Foucault, la proyección y recuperación del sujeto en términos hegelianos determinan, por consiguiente, las condiciones para un ejercicio de autodecepción. Butler (2012: 262) traza la inestabilidad creciente del sujeto en el trabajo de Kojève, Hyppolite y Sartre, y resume la evolución del pensamiento francés como una serie de reflexiones sobre el “antropocentrismo” de Hegel:

Mientras que en Hegel el sujeto se proyecta y luego se recupera, en Sartre se proyecta de manera indefinida sin recuperación posible, pero de todos modos se conoce en su extrañamiento y, por ende, sigue siendo una conciencia unitaria, idéntica a sí misma reflexivamente. En el estructuralismo psicoanalítico de Lacan y en los escritos nietzscheanos de Deleuze y Foucault, el sujeto vuelve a interpretarse como una unidad proyectada, pero esa proyección disfraza y falsifica la desunión múltiple constitutiva de la experiencia, ya sea que se la conciba como fuerzas libidinales, como voluntad de poder o como estrategias diversas de poder y discurso.

Ciertamente, tanto Foucault como Deleuze y Derrida rechazan las tendencias normalizadoras y totalizadoras de la dialéctica hegeliana y su expresión antropológica en presuposiciones fundacionales sobre el sujeto humano (Peters, 1996, 2001). Foucault nos dice que comienza a estudiar a Nietzsche (fuera de la academia) desde 1953, y que Nietzsche, Blanchot y Bataille le permitieron liberarse de los

límites de una educación universitaria francesa que en filosofía postulaba “un hegelianismo profundamente impregnado de fenomenología y existencialismo, el cual dependía del tema de la ‘conciencia infeliz’” (Foucault, 1991: 45). Para Foucault, Nietzsche representaba una “invitación” a cuestionar la categoría del sujeto. También existía una relación importante entre el trabajo teórico de Foucault y sus posturas políticas (locales) –la “política”, sugiere en algún momento, se convirtió en “una forma de poner a prueba cuánto estaba madurando en mis reflexiones teóricas” (Foucault, 1991: 47)–. La crítica nietzscheana genealógica de Foucault busca revelar las condiciones históricas y contingentes de la existencia. En resumen, les da una dimensión histórica a cuestiones de ontología, sustituyendo las investigaciones genealógicas del sujeto por el intento filosófico de definir la esencia de la naturaleza humana.

En dos ensayos seminales (“Nietzsche, la genealogía, la historia” y “El pozo y la pirámide: introducción a la semiología de Hegel”), tanto Foucault (1988) como Derrida (1987) comienzan desarrollando temas hegelianos para proponer una divergencia radical. Foucault cuestiona la unilinealidad de una racionalidad implícita y progresiva, y el modo en que esta explicación dialéctica de la experiencia histórica supone un solo origen y una sola causa. Los relatos narrativos de la experiencia histórica que se apoyan en la ficción teórica de una racionalidad inmanente ocultan e intentan racionalizar una multiplicidad original de eventos y fuerzas que resisten las demandas de una dialéctica unificadora.

Los historiógrafos han ocultado y racionalizado esta singular y radical heteronimia de eventos y fuerzas a través de la “imposición de ficciones teóricas ordenadas.” Butler (2012: 256) sugiere que el análisis de la modernidad que desarrolla Foucault “intenta mostrar que los términos de la oposición dialéctica no se resuelven en términos más sintéticos e inclusivos, sino que tienden, en cambio, a escindirse en una multiplicidad de términos que ponen de manifiesto que la dialéctica es una herramienta metodológica limitada”. Mientras Foucault afirma no entender el problema detrás del posmodernismo, los críticos que lo apoyan indiscutiblemente lo consideran un pensador posestructuralista/posmoderno quien, junto con otros pensado-

res posestructuralistas, enseña que los valores de la época moderna fueron esencialmente ilusiones logocéntricas y homocéntricas. Sin duda, tanto Poster (1981) como Fraser (1985) entendían el análisis de Foucault de “la filosofía del sujeto” –con lo cual considera que esta problemática domina la episteme moderna que favorece al sujeto-como-mente como el fundamento de todo conocimiento, acción y significado–. Ambos autores sostienen que el análisis genealógico del poder moderno de Foucault opera sobre la base de una descentralización radical que niega un privilegio histórico o epistemológico, ya sea a la noción cartesiana tradicional de una “subjetividad centrada” o al ideal humanista de un yo racional, autónomo y responsable. Por ejemplo, Poster (1981: 138) señala que:

En lugar de una cronología continua de la razón [...] han surgido escalas que algunas veces son muy cortas, distintas unas de otras, irreducibles a una sola ley; escalas que apoyan un tipo de historia peculiar a cada una de ellas, y que no pueden ser reducidas al modelo general de conciencia que adquiere, progresa y recuerda.

Estos autores entienden que el método de Foucault nos permite ver muy ampliamente el poder en el desarrollo de una pluralidad de regímenes discursivos inconmensurables, cada uno con su multiplicidad de “microprácticas”, que finalmente nos dirigen al estudio de las “políticas de la vida cotidiana” y de la forma en que el poder está inscrito en el cuerpo. Este tipo de aproximación nietzscheana aplaza la problemática de legitimación, entendida en términos del marco normativo liberal estándar con su discurso de derechos asentados en “la naturaleza de las personas”.

En *Vigilar y castigar*, Foucault (1977) describe y analiza el sistema político con el cuerpo del Rey en su centro. Sin embargo, Foucault sugiere que, en el siglo XIX, “el cuerpo de la sociedad” se convierte en un nuevo principio. El cuerpo social está protegido por una serie de prácticas divisorias que involucran la segregación del enfermo; el aislamiento de los “degenerados”; la educación de niños y niñas, y la exclusión de los delincuentes. Como afirmó (Foucault, 1980: 55) en la entrevista “Cuerpo/Poder”, (concedida en 1975), “el

fenómeno del cuerpo social no es efecto de un consenso sino de la materialidad del poder operando en el cuerpo mismo de los individuos”. Estas relaciones de poder no responden a la forma hegeliana de la dialéctica; más bien, toman la forma de un desarrollo estratégico para una lucha política que involucra tanto el dominio del cuerpo, alcanzado a través de una investidura institucional en el poder del cuerpo como, por otra parte, el contraataque en el mismo cuerpo. Foucault (1980: 56) aporta el ejemplo del autoerotismo:

Las restricciones a la masturbación comienzan en Europa apenas hacia el siglo XVIII. De repente, un tema pánico aparece en la sociedad: una terrible enfermedad se desarrolla en el mundo occidental. Los niños se masturban. Por medio de la familia, aunque no por su propia iniciativa, sobre el cuerpo de los niños se establece un sistema de control de la sexualidad, una objetivación de la sexualidad aliada con la persecución corporal. Pero la sexualidad, aunque de este modo se convierte en objeto de análisis y preocupación, vigilancia y control, genera al mismo tiempo una intensificación del deseo en cada uno de los individuos, para, en y sobre sus cuerpos.

Foucault altera nuestra comprensión usual de las cosas cuando sostiene que deberíamos dejar a un lado la tesis de que el poder en nuestras sociedades capitalistas ha rechazado la realidad del cuerpo en favor de la mente o la conciencia. Prosigue:

De hecho, nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder. ¿Qué tipo de investimento del cuerpo es necesario y adecuado para el funcionamiento de una sociedad capitalista como la nuestra?

En el periodo que va del siglo XVIII a principios del siglo XX, el investimento del cuerpo por parte del poder era “intenso, agotador, meticuloso y constante”, como se evidencia en los regímenes disciplinarios de escuelas, hospitales, cuarteles, fábricas y otras organizaciones. Entonces, en la década de los sesenta se hizo palpable que “una forma tan torpe de poder había dejado de ser indispensable” y

que “las sociedades industriales podían conformarse con una forma mucho más relajada de poder sobre el cuerpo”. Como él mismo insiste, “se necesita estudiar qué tipo de cuerpo requiere la sociedad actual” (Foucault, 1980: 58).

Otra forma de entender este enunciado de Foucault es concentrarse no sólo en el tipo de cuerpos que la sociedad actual requiere, sino más bien en cómo las sociedades, tanto capitalistas como no capitalistas, organizan la elección de los cuerpos para legitimar varios tipos de explotación y esclavitud. El análisis de la filosofía como discurso dominante de la cultura occidental, que además alberga un profundo *falologocentrismo*, es central para las demandas de las pensadoras feministas posestructuralistas. En *Ética de la diferencia sexual*, Luce Irigaray (1993: 6) alude a que “Todo, comenzando con la forma en que el sujeto siempre ha sido escrito en forma masculina, como *hombre*, aun cuando éste declara ser de carácter universal o neutro.” Irigaray, Kristeva y muchas otras pensadoras feministas posestructuralistas han criticado el platonismo de la tradición filosófica occidental, una tradición que plantea abstracciones universales y de género neutro, que sin embargo amparan clandestinamente intereses patriarcales, ubicando a niñas y mujeres en un lado de una dualidad donde quedan asociadas con lo sensual, la naturaleza, la emoción y la irracionalidad.

Julia Kristeva ha tenido gran influencia en el discurso feminista al devolver el cuerpo a los discursos de las ciencias humanas, particularmente a través de la importancia del cuerpo maternal (y lo preedípico) en la constitución de la subjetividad y en la noción de abyección. Como observa Oliver (1998):

Las teorías del cuerpo son particularmente importantes para las feministas porque históricamente (en las humanidades) el cuerpo ha sido asociado con lo femenino, la fémina o la mujer, y ha sido denigrado como débil, inmoral, impuro o en descomposición. A lo largo de lo que ha escrito en las tres últimas décadas, Kristeva ha teorizado sobre la conexión entre mente y cuerpo, cultura y naturaleza, psique y soma, materia y representación, al insistir en que los impulsos corporales son descargados en la representación y en que la lógica de la signifi-

cación se encuentra ya operando en el cuerpo material. En *Las nuevas enfermedades del alma*, Kristeva describe los impulsos como “eje entre el ‘soma’ y la ‘psique’, entre biología y representación”.

Kristeva utiliza la noción de cuerpo materno como medio para criticar a Freud y Lacan, e insiste en que éste opera entre la naturaleza y la cultura. El cuerpo materno, con su dos-en-uno, o el otro dentro del mismo, se ha vuelto un modelo para todas las relaciones subjetivas. Como explica Oliver (1998):

Como el cuerpo materno, cada uno de nosotros es lo que ella denomina un sujeto-en-proceso. Como sujetos-en-proceso, siempre estamos negociando al otro que se encuentra dentro, esto es, el regreso de lo reprimido. Como el cuerpo materno, nunca somos completamente los sujetos de nuestra propia experiencia. Algunas feministas han encontrado la noción de Kristeva de un sujeto-en-proceso como una alternativa necesaria a las nociones tradicionales de un sujeto autónomo (masculino) unificado.

Una segunda generación de autoras ha llevado adelante el trabajo del posestructuralismo feminista, entre ellas Judith Butler (1993) y muchas otras pensadoras feministas del mundo angloparlante (Suleiman, 1986; Gallop, 1988; Diprose y Ferrell, 1991; Bordo, 1995). En educación, ver a McWilliam y Taylor (1996). De hecho, se puede afirmar que ahí se encuentra la investigación más avanzada en esta materia, y eso no nos debería tomar por sorpresa, ya que los intereses de las mujeres están en juego (Meyers, 1999).² La noción

2 Diana Meyers (1999) comenta sobre Butler: “La posestructuralista Judith Butler sostiene que la identidad personal –el sentido de que existen respuestas a las preguntas ‘¿Quién soy?’ y ‘¿Cómo soy?’– es una ilusión (Butler, 1993). El ser es meramente un nodo discursivo inestable –una confluencia cambiante de múltiples corrientes discursivas– y la identidad de sexo/género es meramente un ‘estilo corporal’ –la imitación y la repetida representación de normas ubicuas–. Para Butler, las explicaciones psicodinámicas del ser, incluyendo las de Kristeva y Chodorow, encubren la naturaleza representacional del ser, y colaboran en la conspiración cultural que mantiene la ilusión de tener una identidad interior emocionalmente anclada que se deriva de la naturaleza biológica de cada uno, lo que se manifiesta en los genitales. Dichas explicaciones son perjudiciales. Al ocultar las formas en que los regímenes normalizadores hacen uso del poder para imponer las rutinas representativas que construyen cuerpos ‘naturales’

de escritura femenina (*écriture féminine*) de Hélène Cixous, que es conceptualizada por su insistencia en escribir el cuerpo, especialmente su señalamiento de que el lenguaje se expresa a través del cuerpo, puede ser útil para trabajar sobre las consecuencias de un currículum corporizado (Sellers, 1996: 9).

ANTIPLATONISMO Y CURRÍCULUM

En “Theatrum philosophicum”, Foucault (1998: 343) se pregunta, “¿Qué filosofía no ha intentado derrocar al platonismo?”, y después explica que, si definimos la filosofía como un intento de revertir el platonismo, habría que empezar nuevamente con Aristóteles o incluso con el mismo Platón. Por lo tanto, se pregunta también: “¿Son todas las filosofías especies individuales del género ‘antiplatónico’?” Pareciera que la filosofía moderna está definida en términos de oposición al platonismo, aunque no necesariamente siempre a la misma forma de platonismo. Rorty retoma el antiplatonismo con la finalidad de unir el pragmatismo estadounidense con la filosofía europea posnietzscheana. Aun así, desde la perspectiva de los platonistas, se considera que la inversión o el derrocamiento del platonismo implica el nihilismo –tanto como una nada y como una devaluación de los valores más elevados–. Según los platonistas, entender el mundo de

dotados de sexo/género junto con cuerpos inmorales ‘no naturales’, oscurecen la arbitrariedad de los límites que han sido impuestos y desvían la resistencia a estas limitaciones. Desde el punto de vista de Butler, la solución radica en cuestionar las categorías de sexo biológico, género polarizado y sexualidad determinada que sirven como hitos de la identidad personal, para enfocar la construcción de la identidad como un sitio de contienda política, y acoger el potencial subversivo de las actuaciones no ortodoxas y de las identidades paródicas.

Meyers concluye su estudio sobre “ser feminista” con la siguiente observación: “Como este artículo muestra, existe un enorme fomento y variedad dentro del campo de los estudios feministas sobre el ser. No obstante, al revisar esta bibliografía, me ha sorprendido encontrar este tema recurrente: la inextricabilidad de los temas metafísicos acerca del ser, que van de la moral a la teoría política. Las críticas feministas de las teorías filosóficas predominantes sobre el ser exponen los sustentos normativos de estas teorías. Los análisis feministas de las capacidades agenciales de la mujer reconocen las contribuciones sociales feministas tradicionales y dan cuenta de cómo las mujeres pueden superar normas y prácticas opresivas. Las reconstrucciones feministas de la naturaleza del ser están entrelazadas con las tesis que destacan los beneficios emancipadores de concebir al ser de una forma en lugar de otra.”

las simples apariencias, el mundo de la contingencia, como todo lo que existe, y renunciar a cualquier ámbito trascendente de la realidad detrás de las apariencias –que ofrezca una absoluta garantía epistemológica, ética o estética–, conduce al nihilismo.

Foucault dedica su ensayo a analizar dos textos de Deleuze, *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*, donde hace su famoso pronunciamiento: “Es posible que algún día este siglo sea conocido como deleuziano” (Foucault, 1998: 343). Posteriormente, define a Deleuze en términos de un antiplatonismo multifacético:

Invertir el platonismo con Deleuze es desplazarse uno mismo insidiosamente hacia su interior, bajar un peldaño, descender a sus más pequeños gestos –discretos, pero morales– que sirven para excluir el simulacro. También consiste en apartarse ligeramente de él, en abrir la puerta por cualquiera de sus lados a esa pequeña charla excluida; también en iniciar otras series divergentes e inconexas; en constituir, merced a ese pequeño salto lateral, un para-platonismo derrocado. Convertir el platonismo (una labor compleja) es incrementar su compasión por la realidad, por el mundo y por el tiempo. Subvertir el platonismo es comenzar por lo más alto (distancia vertical de la ironía) y retomarlo en su origen. Pervertir el platonismo es apurarlo hasta sus últimos detalles; es descender (con la gravitación propia del humor) tan bajo como su cabello recién cortado o la mugre debajo de la uña –aquellas cosas que no merecen el honor de una idea–; es descubrir el descentramiento que ha operado para recentrarse alrededor del Modelo, de lo Idéntico de lo Mismo; es descentrarse uno mismo en relación con el platonismo para dar origen a un juego (como en cualquier perversión) de superficies en sus límites.

En “Platón, los griegos”, Deleuze (1998: 136) explica el platonismo como una doctrina selectiva que pretende juzgar la legitimidad y fundamentación de afirmaciones conflictivas o rivales, basada en la Idea que tiene calidad de primera mano y de esta forma un estatus universal y necesario. La doctrina del juicio de Platón, por ende, consiste en determinar hasta qué punto las cosas poseen el atributo de segunda mano, tercera mano y así sucesivamente. Podríamos

mencionar que ésta es una versión original de un tipo de representacionalismo, donde una cosa (o una declaración) en el mundo de las apariencias es validada sólo por su correspondencia con la Idea original. Deleuze sugiere que el platonismo encuentra a su enemigo –tanto límite como doble– en el sofista, que reivindica cualquier cosa y todo, y así arriesga confundir el criterio y desvirtuar el juicio. Deleuze sostiene que el problema tiene su fuente en las ciudades, que forman campos de inmanencia, poblados por rivales no asociados cuyas demandas se introducen en el *agon* competitivo, donde la opinión adopta una importancia decisiva. Platón critica este aspecto de la democracia ateniense y restaura un criterio de selección entre rivales que implica erigir un nuevo tipo de trascendencia (que difiere de la imperial y la mítica), que puede ejercitarse dentro del campo de la inmanencia misma –la teoría de las Ideas–. Deleuze (1998: 137) escribe:

El regalo envenenado del platonismo es haber introducido la trascendencia en la filosofía, haberle otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triumfo del juicio de Dios). Esta empresa se topa con numerosas paradojas y aporías, que afectan precisamente el estado de la *doxa* (*Teeteto*), la naturaleza de la amistad y del amor (*El banquete*) y la irreductibilidad de una inmanencia de la Tierra (*Timeo*).

Prosigue sugiriendo que “cualquier reacción en contra del platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en toda su extensión y su pureza, que prohíbe el regreso de cualquier trascendencia”.

Hay algunas líneas sugerentes de investigación en el trabajo de Deleuze que nos pueden guiar a un tipo de antiplatonismo que habilita un currículum corporizado. Paul Patton (1994: 141) ha sostenido que Deleuze no solamente busca desarrollar una nueva concepción de la filosofía, dedicada a revertir el platonismo, sino también explícitamente alinea su nueva concepción con la tendencia del arte moderno para reflexionar sobre su propia naturaleza. Cita a Deleuze de esta manera: “La teoría del pensamiento es como pintar: requiere aquella revolución que llevó al arte de la representación a la abstracción. Este es el fin de una teoría del pensamiento sin imagen.” El antiplatonismo

de Deleuze es “sobre todo, una crítica del persistente representacionismo en la filosofía” (Patton, 1994: 142), en una inversión de la jerarquización platónica entre copias y simulacros, pues pretende abolir esa distinción. El abandono de la teoría representacional en el arte y la pintura modernos, así como también en la filosofía, lleva directamente a un énfasis en la sensualidad del cuerpo –a una agenda que se enfoca en la expresión del sentimiento y las emociones, y en la exploración de las posibilidades formales de la experiencia estética.

En esta exploración deleuziana, el cuerpo puede verse tan mutable y articulado como la cultura. Desde este punto de vista, el cuerpo no es materia natural biológica ni esencia. Es un juego de fuerzas, tanto mutables como infinitamente cambiantes. Esto desplaza el énfasis desde el *ser* al *devenir*, que es tan importante en el proyecto de las pensadoras feministas, en el que hay un intento sostenido de “desesencializar” el cuerpo y la sexualidad, mientras que al mismo tiempo se articulan nuevas formas de subjetividad femenina (Braidotti, 1994; Grosz, 1994).

REFERENCIAS

- Beauvoir, Simone de (1988), *The second sex*, traducción y edición de Howard Madison Parshley, Londres, Pan Books.
- Bermúdez, José Luis, Anthony Marcel y Naomi Eilan (eds.) (1995), *The body and the self*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press.
- Bordo, Susan (1995), *Unbearable weight: Feminism, western culture, and the body*, Berkeley, University of California Press.
- Braidotti, Rosi (1994), “Toward a new nomadism: Feminist Deleuzian tracks, or metaphysics and metabolism”, en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the theatre of philosophy*, Nueva York, Routledge, pp. 159-186.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*, Nueva York, Routledge.
- Butler, Judith (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Deleuze, Gilles (1998), "Plato, the Greeks", en *Essays critical and clinical*, Nueva York, Verso, pp. 136-137.
- Derrida, Jacques (1987), "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 103-144.
- Diprose, Rosalyn y Robyn Ferrell (eds.) (1991), *Cartographics: Poststructuralism and the mapping of the bodies and spaces*, Sydney, Allen & Unwin.
- Foucault, Michel (1998), "Theatrum Philosophicum", en *Aesthetics, method and epistemology: The essential works of Michel Foucault 1954-1984*, vol. 2, James D. Faubion (ed.), traducción de Robert Hurley et al., Harmondsworth, Allen Lane/Penguin, pp. 343-368.
- Foucault, Michel (1991), *Remarks on Marx: conversations with Duccio Trombadori*, Nueva York, Semiotext.
- Foucault, Michel (1988), "Nietzsche, la genealogía, la historia", Valencia, Pre-textos.
- Foucault, Michel (1980), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*, Colin Gordon (ed.), Nueva York, Vintage.
- Foucault, Michel (1977), *Discipline and punish: The birth of the prison*, Nueva York, Knopf Doubleday.
- Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI Editores.
- Fraser, Nancy (1985), "Michel Foucault: A 'Young Conservative'?", *Ethics*, vol. 96, núm. 1, pp. 165-184.
- Gallagher, Shaun y Jonathan Shear (1999), *Models of the self*, Thorverton, Reino Unido, Imprint Academic.
- Gallop, Jane (1988), *Thinking through the body*, Nueva York, Columbia University Press.
- Grosz, Elizabeth (1994), "A thousand tiny sexes: Feminism and rhizomatics", en *Gilles Deleuze and the theatre of philosophy*, Constantin V. Boundas y Dorotea Olkowski (eds.), Nueva York, Routledge., pp. 187-212.
- Heidegger, Martin (1996), "Letter on humanism", en David Farrell Krell (ed.), *Basic writings*, Londres, Routledge, pp. 141-182.
- Irigaray, Luce (1993), *An ethics of sexual difference*, Ithaca, Cornell University Press.

- Lyotard, Jean-François (2000), *The confession of Augustine*, traducción de Richard Beardsworth, Stanford, Stanford University Press.
- Marshall, James (2001), “Foucault, education and the self”, ponencia presentada el 14 de noviembre, en la Universidad de Glasgow, Escocia, pp. 5-6.
- Matthews, Eric (1996), *Twentieth-century French philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- McWilliam, Erica y Peter G. Taylor (eds.) (1996), *Pedagogy, technology, and the body*, Nueva York, Peter Lang.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962), *Phenomenology of perception*, traducción de C. Smith, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Meyers, Diana (1999), “Feminist perspectives on the self”, en *Stanford encyclopedia of philosophy*, <<http://www.science.uva.nl/~seop/entries/feminism-self/>>, consultado el 28 de agosto de 2003.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.
- Oliver, Kelly (1998), “Feminist theory website: Julia Kristeva”, <<http://www.cddc.vt.edu/feminism/Kristeva.html>>, consultado el 28 de agosto de 2003.
- O’Loughlin, Marjorie (1995), “Intelligent bodies and ecological subjectivities: Merleau-Ponty’s corrective to postmodernism’s ‘subjects’ of education”, *Philosophy of education yearbook*, pp. 1-6, <https://education.illinois.edu/epol/PES-Yearbook/95_docs/o'loughlin.html>, consultado el 28 de agosto de 2003.
- Patton, Paul (1994), “Anti-Platonism and art”, en *Gilles Deleuze and the theatre of philosophy*, Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), Londres, Routledge, pp. 141-146.
- Peters, Michael (2001), “Heidegger, Derrida, and the New Humanities”, en *Derrida and Education*, Gert Biesta y Denise Egéa-Kuehne (eds.), Londres, Routledge, pp. 209-231.
- Peters, Michael A. (1996), *Poststructuralism, politics and education*, Westport, Bergin & Garvey.
- Poster, Mark (1981), “The future according to Foucault: The archeology of knowledge and intellectual history”, en *Modern european intellectual*

- history: The appraisals and new perspectives*, Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.), Ithaca, Cornell University Press, pp. 137-152.
- Rorty, Richard (1999), *Philosophy and social hope*, Harmondsworth, Penguin.
- Ryle, Gilbert (2002), *The concept of mind*, Chicago, Chicago University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1980), *Existentialism and humanism*, traducción de Phillip Mairet, Londres, Eyre Methuen.
- Sartre, Jean-Paul (1966), *Being and nothingness: A phenomenological essay on ontology*, introducción y traducción de Hazel E. Barnes, Nueva York, Pocket Books.
- Schrag, Calvin O. (1997), *The self postmodernity*, New Haven, Yale University Press.
- Sellers, Susan (1996), *Hélène Cixous: Authorship, autobiography and love*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press.
- Suleiman, Susan Rubin (ed.) (1986), *The female body in Western culture: Contemporary perspectives*, Cambridge, Harvard University Press.

9. El sujeto en la filosofía trascendental del neokantismo caracterizado por Hönigswald o por qué cultura y sujeto forman una unidad

Monika Witsch

Richard Hönigswald, nacido en 1875 en Hungría-Altenburg y fallecido en New Haven el año 1947 después de su emigración forzada a Estados Unidos, es conocido como un “autor complicado”. Dice Zeidler (2005) que:

por un lado, está la recomendación que invita a dedicarse profundamente a su obra; por otro, esa dedicación se dificulta debido a que faltan los contextos sobre los debates intelectuales de entonces, interrumpidos en 1933, lo cual sería necesario para valorar la posición¹ de Richard Hönigswald adecuadamente.

Hönigswald enseñaba filosofía en la Universidad de Munich y, en 1933, debió jubilarse debido a su origen judío. Decisivo para que ello ocurriera fue un dictamen redactado por Heidegger, por orden del Ministerio Cultural Nacional-socialista de Bavaria, que llevó al despido definitivo de Hönigswald de dicha universidad (Schorcht, 1990: 161).² Tras su deportación al campo de concentración de Da-

- 1 Todas las citas de este capítulo han sido traducidas por la autora de las fuentes en alemán.
- 2 En este dictamen, Heidegger escribe: “La filosofía de Hönigswald proviene de la escuela del neokantismo, que representa una filosofía conforme a las ideas del liberalismo. Según ella, el ser humano se descompone en una especie de conciencia libre que se diluye hasta convertirse en una razón global general y lógica. De esa manera, y con base en justificaciones aparentemente científicas y académicas, se distrae la percepción del ser humano y sus raíces históricas, así como sus tradiciones étnicas originadas en tierra y sangre [...] Sobre todo, Hönigswald defiende las ideas del neokantismo con una sagacidad peligrosa y una dialéctica hueca. El peligro consiste en que esas ideas producen la impresión de una total objetividad y profundidad científicas, impresión que ya ha engañado a gran número de jóvenes. Me siento obligado a considerar su nombramiento por la Universidad de Munich como un escándalo.”

chau, del cual pudo salir después de protestas internacionales, emigró en 1939 a Estados Unidos, donde falleció ocho años después. Para Schmied-Kowarzik (1999), el escándalo radica en que “un pensador de tal solidez y seriedad aún no haya recibido el reconocimiento que merece en la discusión filosófica de la actualidad, varios decenios después de que fuera destituido de una universidad alemana”. Conuerdo con esta opinión y sustento mis reflexiones sobre el sujeto en la filosofía trascendental del neokantismo en Hönigswald, uno de los pensadores más sistemáticos de su tiempo.

LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE HÖNIGSWALD: LA CORRELACIÓN DEL SUJETO Y LA CULTURA

En su obra *Über die Grundlagen der Pädagogik (Sobre los fundamentos de la pedagogía)*, publicada en 1927, Hönigswald describe la relación entre sujeto (*Subjekt*) y objeto (*Objekt*): “Sólo pensando sujetos y objetos (*Gegenstände*), éstos son definidos, y sólo con respecto a la posibilidad; es decir, pensando la determinación de un objeto, es que éste se transforma en un hecho. Así el sujeto se vuelve real.” De esa manera, declara todo tipo de cuestionamiento filosófico o, en general, cualquier cuestionamiento científico como interrogantes que deben basarse en ese momento de copresencia (Hönigswald, 1927: 12). Con esta primera aproximación se puede ver que, junto al momento de copresencia, aparece un segundo momento, a saber, la pregunta sobre “los términos de la relación”. Así, la diferencia entre sujeto y objeto, entre el “yo” y “el objeto” y su relación recíproca revelan dos premisas centrales: determinar los objetos exige un sujeto capaz de conocer –una negación de la idea de Kant de “la cosa en sí”– y determinar que el sujeto requiere de algo exterior, un espacio para experimentar y confrontarse –lo que significa la negación de la determinación autónoma del sujeto, entendida como una estructura autorreferencial del sujeto–. Esa “discrepancia correlativa” entre sujeto y objeto revela que la relación debe verse como un conjunto, una unidad que acentúa la facticidad de sujeto y objeto en el marco

de un sistema de referencia relacional. A ese espacio de unidad correlativa Hönlgswald (1931: 53) lo llama *Gegenständlichkeit*:

“Sujeto” y “objeto” son “trascendentales”, esto es, están interrelacionados en términos de su *Gegenständlichkeit*. Ellos forman una discrepancia en su contexto correlativo. Y solamente en esa correlación radica la independencia del objeto, puede ser determinado su “ser” (*being*). Y así de nuevo extiende la riqueza de su determinación. Por lo tanto, la determinación del objeto significa su independencia “de mí” a través de una referencia “a mí”. La ley de esta relación se denomina *Gegenständlichkeit*. Con respecto a la relación del objeto “conmigo”, también contiene el problema de la *psicología*. Porque al determinar el objeto se posibilita el experimentarlo y, con esa posibilidad, me toca a “mí”.

Cuando Hönlgswald designa al sujeto y al objeto como trascendentales, expresa la idea de que se necesitan principios; es decir, explicaciones finales que preceden su “ser” y que de alguna manera entran en su determinación. Al determinar la *Gegenständlichkeit*, Hönlgswald marca el punto central de que ya no es cuestionable y, por ende, no se puede explicar, lo cual indica “la dimensión entera de las instancias finales”.

Gegenständlichkeit es la correlación dentro de la cual todo lo que “es” y todo lo que “es para mí” va unido. Esta unidad involucra, al mismo tiempo, su discrepancia correlativa, porque una unidad siempre incluye una diferencia 0, como lo formula Meder, (1975: 20), “sin diferencia no hay unidad y sin unidad no existe la diferencia”. El enunciado “esto es una A” significa la determinación de un objeto como tal y, en este acto de determinarlo, el “yo” y el “estar” se encuentran en correlación, porque determinar un objeto también significa que es posible experimentarlo y, en virtud de esa experiencia, se da una relación “conmigo”, en tanto sujeto de dicha experiencia. Cada acto de definir significa una manera de confrontación y, por ende, de correlación. Esta mutua referencia es un indicio de “ser diferente el uno del otro”. Así, referencia y discrepancia forman los momentos de la *Gegenständlichkeit*.

El hecho de la reflexión, o el acto de pensar es, como hemos visto, no sólo un hecho entre otros; es el término correlativo del objeto de reflexión o mejor dicho es ese mismo objeto de reflexión. De aquí que sea tanto hecho como “principio” (Hönigswald, 1931: 65).

Gegenständlichkeit es hecho y es principio. Definir es un principio, es una correlación funcional y de esa manera está relacionado con lo que presupone lo definido; esto es, sujeto y objeto. Por lo tanto, estructurar significa distinguir la facticidad siempre como función de la correlación, como “determinación correlativa” (Hönigswald, 1970: 229). Lo que se presupone en la determinación adquiere independencia sólo en relación con el opuesto que se ha presupuesto. Desde una perspectiva metodológica, principio y hecho siempre forman una unidad porque sólo pueden definirse de manera bipolar-dialéctica.

Resumiendo lo que hemos dicho hasta ahora, podemos afirmar que la filosofía de Hönigswald es una obra de pensamiento con un sólido sustento empírico que debe abordarse aplicando un análisis trascendental. Cualquier punto de partida o cada acto de definición lleva consigo, o más bien dentro de sí, puntos previos de diferencia de la unidad. Tal inmanencia sugiere la pregunta filosófica sobre las condiciones que hacen posible la determinación, desde un punto de vista trascendental-analítico.

Concretamente, la filosofía se constituye como una “teoría del objeto” (Hönigswald, 1931: 158) y, en tanto teoría del objeto, debe explorar, o justificar, el uso de la noción de objeto dentro de la correlación dialéctica entre “principio” y “hecho”. El “vínculo” correlativo inherente al principio y la “liberación” incluida en el hecho deben, de acuerdo con Hönigswald (1931:154), considerarse una unidad plural, porque se trata de “*un* solo mundo en el cual se conoce, se actúa, se valora, se disfruta, se juzga y se cree”. La unidad de un mundo se reconoce en la forma y el motivo de la *Gegenständlichkeit*, así como en su estructuración plural. Las distintas esferas de validez, sea el arte, la religión o el reconocimiento no son, por consiguiente, categorías subordinadas a la *Gegenständlichkeit*; “más bien ésta se muestra en cualquier campo de validez, y en cada uno de

manera *completa*” (Hönigswald, 1931: 154). En este sentido, unidad también significa relación. La filosofía de Hönigswald es una red de pensamientos que deben reflexionarse y examinarse en su dimensión correlativa, en todas sus dimensiones y en todos sus contextos. Se basa en un enfoque empírico que debe justificar la definición final de los términos de manera trascendental analítica. Cabría preguntar cómo define Hönigswald el término “cultura”. ¿En qué contexto de correlación e implicación está integrado y cómo se relaciona el sujeto con él?

En su obra *Über die Grundlagen der Pädagogik*, Hönigswald elabora la noción de cultura en contra del bagaje de formación o, tal vez más precisamente, contra el bagaje de una filosofía de la formación, porque “formación, explorada con respecto a sus supuestos subyacentes más fundamentales, es la filosofía” (Hönigswald, 1927: 220). Y la filosofía es elaborar el concepto de objeto con el propósito de definir su finalidad; esto es, probar su *Gegenständlichkeit*. Así, formación como una filosofía de la formación debe entonces aclarar qué es, qué caracteriza su determinación o, citando a Hönigswald (1927: 16), “la ciencia de las ‘posibilidades’, la ciencia de las condiciones previas de un acto formativo”, que es lo que la formación, en tanto ciencia, debe elaborar. ¿Cuál es, entonces, la determinación especial del término formación? Tenemos que preguntarnos ¿cuál es la especial determinación del término formación? ¿Cuál el momento de la unidad?

Hönigswald (1927: 86) caracteriza la *Gegenständlichkeit* de la ciencia de la formación como “reproducción de pretensiones de validez con respecto al tiempo”. Lo que es válido, como norma, debe ponerse en práctica y, antes de ello, deben crearse –esto es, demostrarse– pretensiones de validez. “Pero si ‘siendo’ quiere decir ‘siendo válido’, es necesario que sea posible pensarlo, entenderlo y transmitirlo” (Hönigswald, 1927: 86). La pretensión de validez tiene que ser transmisible, debe tener sentido para acentuar dicha pretensión de validez. Acentuarla quiere decir no sólo pronunciar la pretensión, sino realizarla, y esto es un acto temporal. Al realizar el sentido de validez, “el objeto a la vez significa valor”, y el sentido de validez se concreta en una determinación de validez, en un valor orientado

hacia el tiempo o, de acuerdo con Hönigswald (1927: 87), “valor es la referencia al tiempo”, porque dentro de un cierto tiempo sólo existe una determinación.

El valor orientado hacia el tiempo es supresión, la supresión de otros valores a través de la determinación de un valor. Validez y tiempo forman momentos correlativos, que ilustran la noción de formación como un motivo de la *Gegenständlichkeit*. El tiempo es el punto de referencia que determina lo que se enseña, y se debería enseñar en la formación, lo que determina el valor y la verdad y, de igual manera, el tiempo sólo puede determinarse en relación con esos mismos valores, conforme se realiza. ¿Qué significa esto concretamente? ¿Cuál es la noción de tiempo en que se basa la filosofía de Hönigswald? En el momento de realizarse, el sentido de validez es valor y verdad, se forma como una “determinación debida” en el tiempo (Meder, 1997: 286). Esto significa que lo que debería ser debe convertirse en objeto y, por consiguiente, estar presente en la “acción”. Presencia es estar presente y, al existir un valor, se convierte en la facticidad de valor y, al mismo tiempo, en la facticidad del sujeto que determina. El hecho de que los valores estén presentes y, por ende, tengan validez nos indica, en relación con el pasado, la capacidad de ser; en relación con el futuro, la pretensión de ser. Por lo tanto, el presente es determinado de manera correlativa con la historia y el futuro. “Si la historia indica lo que ha pasado, entonces también indica el presente de su descripción, el futuro de su significado y, si se quiere, lo eterno y a la vez lo temporal de su determinación de valores” (Hönigswald, 1927: 97).

Si Hönigswald (1927: 128) define “cultura” como “la comunidad sistemática de todos los valores con el valor de su realización”, entonces también la cultura, entendida como los valores puestos en el tiempo (estructuración), debe ser determinada metódicamente en correlación con la totalidad de la cultura. Concretamente eso significa que “cada valor y cada tiempo –al margen de su duración– no serán sistematizados por ellos mismos sino por la totalidad y efectuados por esa totalidad” (1927: 129). El conjunto de valores, la cultura, significa siempre la relación de valores representada en cada uno de los valores. De igual manera, en relación con el tiempo, cultura significa, además, la estructuración del tiempo en la presencia;

en relación con el ser humano, como el sujeto de la cultura, significa la “comunidad individual de los individuos” (1931: 117). La cultura solamente se puede determinar dentro de su correlación. La cultura es valor, tiempo y sociedad en su respectiva estructuración. Por consiguiente, la cultura no se puede determinar de manera sumaria, porque determinarla ontológicamente destruye el procedimiento correlativo y la pluralidad de cultura que se desarrolla gracias a él.

La cultura que puede ser detenida, en la cual la estructuración del tiempo, la eternidad de valores y la comunidad mónada son reducidas a valores producidos individualmente –y surten efecto en la actualidad–, se convierte en un sistema cerrado en el tiempo. Hönigswald se opone duramente a esta idea, fundamentando el proceso de conocimiento en una dialéctica que desarrolla conforme a un proceso trascendental analítico, que parte de lo empírico. La unidad de principio y hecho, de afinidad y autonomía –según Hönigswald– impide que el proceso de conocimiento se convierta en “descripción o confesión” (1931: 154). Por lo tanto, la noción de “cultura” que se sustenta en el hecho, es descripción, y la noción de “cultura” enfocada en el principio, es confesión. Hönigswald rechaza estas nociones como sistemas herméticos. El dogmatismo aborda ambos. Cuando Hönigswald (1931: 121) declara la importancia de la formación como una tarea permanente, entonces la cultura, o la noción de “cultura” que define el concepto “formación” (1927: 88), debe determinarse como un continuo, como un proceso abierto. La cultura es una cierta tarea referente a algo que se da sin dogmatismos, ya que las pretensiones de validez deben acreditarse en el tiempo y no se justifican desde adentro.

CONSECUENCIAS PEDAGÓGICAS PARA EL TÉRMINO FORMACIÓN (*BILDUNG*) COMO REPRODUCCIÓN DE LA CORRELACIÓN ENTRE EL SUJETO Y LA CULTURA

La cultura –podríamos resumir de lo antes dicho– es siempre la unidad de cómo los seres humanos construyen su mundo, lo que hacen con base en significados y lo que resulta con respecto al ser humano

mismo (autoformación), a otros (formación de la sociedad) y al mundo (formación de objetos). La cultura es la tarea y la libertad de formarse a uno mismo y al mundo. La cultura no es un producto hecho, es un constructo en el sentido de que debe posibilitar la participación y ser formada, esto es, creada. La cultura, por consiguiente, también es la formación de cultura y, a veces, se constituye como un medio, porque lo que es formado o producido requiere de algo para producirlo. Producir, por ende, exige saber, un saber mediador. En tanto la cultura es sobre todo un tema formativo, educación (*Erziehung*) y formación (*Bildung*), se ocupan, cada una a su manera, de exigir y transmitir lo que tiene validez (Schmied-Kowarzik, 1969: 221).

Bien, si la formación refleja la noción de comunidad social referida a la validez, determinada y condicionada por la validez, sería equivalente a la precondition de la noción de “cultura”. Forma la función del sujeto, que corresponde a su determinación conforme a lo claramente “determinado”, lo que significa la referencia necesaria “al valor”. Es en el sentido de las relaciones aclaradas metodológicamente que las nociones “valor”, “cultura” y “formación” se combinan para formar una unidad indisoluble (Hönigswald, 1927: 64).

La unión de cultura y formación, tal como la entiende Hönigswald, es la correlación inseparable entre ambas, su correlación permanente frente al motivo común de la “validez”. Cabría preguntarnos, entonces, qué determina el término “formación”. Cómo se estructura la teoría de la formación (*Bildung*), cuál sería el sujeto de un sistema de referencia recíproco dentro de un horizonte abierto, esto es, temporal. ¿Cómo se presenta la dialéctica de la totalidad y la estructura a través de la cultura conforme a la *Bildung*? Para investigar este problema, elegimos un enfoque sistemático que nos permita describir la estructura dialéctica en distintas dimensiones:

- en su dimensión objetual, como la correlación del “yo” y el “objeto” dentro del mundo;
- en su dimensión social, como la correlación social del “yo” y “los otros” dentro de la sociedad;

- en su dimensión temporal, como la correlación del “yo” y el “a mí” dentro de la totalidad de mi vida.

Formación (*Bildung*) en su dimensión objetual como la correlación entre el “yo” y el “objeto” dentro del mundo

La relación entre sujeto y objeto no se puede explicar como una relación causal ni una relación entre objetos. Es relacional y es la representación de sujeto y objeto; es decir, su determinación solamente se puede realizar teniendo en mente la idea de su vinculación, la unidad de objeto y significado. Pero, ¿de qué manera se integra la *formación* en esta constelación? ¿Qué significa *formación* cuando no se refiere a la facticidad del sujeto y el objeto en su respectiva autonomía sustancial, o cuando no puede evocarla?

El rechazo de la determinación, de lo que caracteriza al sujeto y al objeto en cuanto a su sustancia, el rechazo de la ontologización y la reificación en la autonomía correspondiente, involucra a la vez el rechazo de la noción de *formación* que puede darse de manera causal lógica en sentido de *causa efficiens*. Podemos decir que, en este sentido, *formación* sólo puede determinarse en la correlación. *Formación* tiene que integrar –incorporar– la relación dialéctica de sujeto y objeto.

No obstante, es necesario aclarar primero una pregunta: ¿por qué es necesaria la *formación* o, dicho de otra manera, ¿por qué es necesario reflejarla? ¿Cómo podemos explicarla en cuanto a su relación fundamental entre el ser humano y el mundo? Hönigswald (1927: 98) resume:

El valor no sólo es objeto, también meta. Tiene el significado de objeto y, al mismo tiempo, de sociedad porque me muestra “a mí” como sujeto en relación conmigo que se transforma en sujeto dentro del objeto, porque muestra el objeto con referencia a mí, de tal manera que para mí se convierte en objeto, siguiendo una meta general y válida según las normas de entendimiento [*understanding*], como una verdad objetiva.

Experimentar y ambicionar los valores se muestran como preocupación por la conservación y el cuidado de aquellos valores que están conectados, o cuyas comunidades están conectadas con la continuidad, esto es, con los valores perdurables. Es la preocupación por el futuro de los portadores de aquellos valores.

Lo que Hönigswald considera la preocupación por los portadores de valores fundamenta a la vez su noción de formación como la preocupación por la ejecución de valores; esto es, la preocupación por el ser humano.

La *formación* es necesaria porque, según él, los seres humanos, como portadores de valores en el tiempo, forman a la vez un valor en sí mismos, porque únicamente de esa manera es posible que los valores o la comunidad puedan continuar para que exista un futuro de la validez. *Formación* es la precondition de posibilidad para actuar, la posibilidad de completar y la posibilidad de acentuar como “reproducción de pretensiones de validez en el tiempo” (Hönigswald, 1927: 86). *Formación* es el medio dentro del cual la transmisión toma forma como la pretensión de dimensiones de sentido.

Al decir que *formación* es la pretensión de determinar el sentido –sentido en cuanto finalidad–, subraya la idea de *formación* como condición de posibilidad para la transmisión de sentido. *Formación* es una necesidad para que el trabajo de autoproducción del ser humano se inserte en un proceso continuo. Se trata de una aproximación terminológica a la *Bildung* básica, que la entiende como la posición reivindicada dentro de un contexto de transmisión y comunicación. Cabría preguntarse, entonces, cómo la noción de *Bildung* se presenta en la correlación del “yo” y el “objeto”, y cómo puede determinarse de manera funcional-sistemática.

Es necesario analizar la relación entre validez y sujeto, por lo menos de manera bidimensional, teniendo en mente la idea de *formación*. La autonomía derivada de su interdependencia acentúa la idea de la *formación* como la exigencia de que los valores puedan ser reivindicados. Porque la validez acentúa el momento de lo que indefinidamente debe ser transmisible y, de esta manera, reclamado, o en palabras de Hönigswald (1927: 37), “la validez únicamente existe

como función de la reivindicación de validez”. Al mismo tiempo, la idea de *formación* se destaca de tal manera que los valores son ejecutados, experimentados y ambicionados por el sujeto. El objeto, como la experiencia de una tarea, se llama valor. Los valores, como sujetos experimentados y experimentables, son objetos. Pero el hecho de experimentar valores significa también ambicionarlos y, en este sentido, cumple con la noción de valor. Porque sólo entonces los valores se convierten en “tareas” (Hönigswald, 1927: 59). *Bildung*, dentro de la correlación entre sujeto y objeto, elabora dos motivos de manera simultánea: la reivindicación y la trasmisión; esto significa que lo válido, es decir, los valores, sean experimentados y ambicionados. Únicamente si el sujeto experimenta y ambiciona los valores es posible que la validez sea transmitida como algo debido, como una tarea permanente de acreditar la validez. Y sólo esta constelación garantiza que la cultura, el conjunto de los valores, sea considerada como la autoproducción cultural de cada ser humano. En este sentido, cada bien cultural es asimismo un bien de *Bildung*. Hufnagel (1997: 275) lo resume de la siguiente manera:

Por medio de la pretensión de validez referida a mí mismo, determinada por mí como algo independiente de mí, superando la determinación fáctica de la cultura, llego paso a paso, y sin terminar nunca, a mi forma monádica. Desde esta perspectiva, la historia [biografía] de mi formación (*Bildung*) se convierte en la historia de confrontación permanente con las pretensiones de validez de los bienes culturales.

La noción de *Bildung* en su dimensión objetual, de acuerdo con Hönigswald, se puede extraer como la tarea eterna de la petición de validez ante el sujeto con el propósito de que dicha validez sea ejecutada por el sujeto; es decir, que sea incorporada por el sujeto que la experimenta y la ambiciona. Corresponde, pues, a la *Bildung* la tarea de posibilitar la determinación de sentido de la validez, mediante la realización del sentido de acreditación del sentido de validez. A partir de lo anterior resulta claro, y hasta necesario, vincular cultura y formación como “una unidad inseparable” (Hönigswald, 1927: 64),

porque en la formación se concreta el problema de convertir los bienes culturales en bienes formativos.

***Bildung* en su dimensión social como la correlación entre el “yo” y “los otros” dentro de la sociedad**

Mientras que en su dimensión objetual se abordaba cómo a través de la *Bildung* es posible transmitir valores culturales como valores pertenecientes a la vida subjetiva, ahora, en la dimensión social de *Bildung*, veremos cómo la correlación del “yo” y “el otro” dentro de la sociedad evidencia la pregunta sobre la disposición para que exista la posibilidad de alcanzar valores, lo que significa llegar a una validez aplicable para todos. Por lo tanto, el tema es la relación entre los sujetos, su estructura correlativa con respecto a la condición de que lo válido no sólo sea exigido sino se acredite en la comunidad de valores, en la cultura.

En la dimensión social de la formación (*Bildung*), Hönigswald aborda la exigencia de que la validez, o sea el valor, pueda conseguirse como algo válido para todos. Por lo tanto, se trata de que la correlación entre el “yo” y “los otros” sea la condición para que exista una comunidad de valores en el sentido de cultura. En este contexto, es de particular relevancia su idea sobre la comunidad, que él no considera independiente de la mónada, porque “cada aspiración y cada actuación es ‘individual’, esto es, monádica” (1927: 148).

Por consiguiente, la comunidad es la relación sistemática de los individuos, pero no en términos de calidad de pluralización, sino “como un acto de comunicación entre sujetos libres, destinados a construir sentido” (Schmied-Kowarzik, 1969: 191). La interdependencia dialéctica entre el individuo y la comunidad en Hönigswald coincide con la noción de comunicación vista como el objetivo de su relación: “La comunidad aparece como una forma clasificatoria necesaria de la mónada, así como la mónada representa una forma necesaria para revelar el sentido de la comunidad.” Ninguna “antecede” a la otra, ni está “con” la otra. Más bien son *términos* de la misma relación.

En su correlación necesaria y, gracias a ella, representan la idea de la *Gegenständlichkeit*, según la invariabilidad inherente a su realización o su “comunicación” (Hönigswald, 1927: 149). Determina la estructura de relación intersubjetiva como la relación de comunicación y a ésta, según Wolandt, le “corresponde la independencia de cada mónada” (Wolandt, 1964: 133f). La cultura, es decir, los valores de una comunidad y, en ese sentido, la realización de comunidad en general, siempre es algo opuesto y construido desde el sujeto; es la realidad de la validez de sentido de la mónada como representación de validez, producida por la comunicación determinada de sentido. El “yo” está supeditado a la primacía de la comunidad. Es imposible imaginarlo sin la pluralidad, porque en el individuo no se puede constituir un sujeto absoluto, sino solamente el sujeto empírico. Según Hönigswald, la comunicación condicionada por valores forma el principio de la correlación entre el “yo” y la comunidad; de ahí que la tarea consista en alcanzar lo válido en actos de comunicación determinados de sentido.

¿Qué significa esto en términos de *Bildung*? ¿De qué manera se realiza el acto formativo en la correlación entre la mónada y la comunidad para Hönigswald? La *Bildung* se constituye como la posibilidad, como la iniciación de procesos de autoformación en la confrontación con pretensiones de validez, de manera que en la autoformación también se representa el sentido de realización para la comunidad. El acto pedagógico de cada sentido está orientado al sujeto, al proceso de su formación, lo cual revela la forma de comunidad como la representación de la realidad monádica, “porque comunidad y comunicación no significan la abolición, sino la afirmación de la unicidad de los ‘yo’” (Hönigswald, 1927: 81).

En la particularidad del “yo” es necesaria, como función o como principio, la estructuración según la cual se constituye la comunidad: al percatarse del sentido de validez, la validez tiene que ser legitimada por la comunicación dotada de sentido, como algo válido para todos. Por lo tanto, *Bildung* lleva implícita la pretensión de mostrar la estructura de correlación entre el yo y la comunidad como un momento visible de la autorrealización de la mónada. De acuerdo con Hönigswald, *Bildung* es la representación permanente de que la vida

monádica y la vida en comunidad no son constructos de relación fijos, sino que la formación de lo monádico siempre debe considerarse con referencia a la comunidad, y ello exige que la representación de validez siempre sea válida para todos. Y la *Bildung* sólo es capaz de lograrlo si dentro de la “singularidad” de los sujetos forma una estructura reflexiva en relación con el contexto monádico.

***Bildung* en su dimensión temporal, como la correlación entre el “yo” y el “a mí” dentro de la totalidad de mi vida**

La justificación de la formación –bien sea como una relación básica entre sujeto y objeto o entre sujeto y los otros– siempre se muestra como una condición de posibilidad desplegada como la actividad del sujeto, la reflexión y confrontación subjetiva con el mundo, la realización subjetiva de validez. La actividad y la unidad inseparable pero estructurada en la dimensión de objeto y la dimensión social de la formación son las características centrales del sujeto. El sujeto es la condición para la representación del objeto y también para la representación de la comunidad; en él se representan objeto y comunidad como una fuerza reflexiva inmanente. Queda ahora la pregunta: ¿cómo se desarrolla esta fuerza que no cabría imaginar como una fuerza exterior? ¿Cuál es la condición que capacita al ser humano para representar al mundo y al otro en sí mismo? Y, en palabras de Hönigswald, ¿qué capacita a la *Bildung* para formar al ser humano, para representar pretensiones de validez en el tiempo?

Hönigswald (1931: 103) responde que “el ‘yo’ siempre es objeto de sí mismo y sólo gracias a esa relación consigo mismo y al conocimiento de sí mismo, puede ser ‘yo’”. El “yo” existe porque se puede determinar a sí mismo, porque se conoce a sí mismo y, al conocerse a sí mismo es consciente de sí mismo: el “yo” es “yo sé, yo sé que yo sé, yo conozco que yo sé”; ésta es la secuencia de la presencia del “yo”, que conoce su representación como “a mí”. La inmanencia de hecho y por principio, contenida en la noción de sujeto, se revela como el uso del principio; es decir, que el “yo” se hará realidad como un acto de pensamiento reflexivo, de “pensar en mí”.

Este “estar presente para mí mismo” es una expresión de tiempo, porque sólo en la realización, en la concreción con “los otros” (dimensión social) o con “algo” (dimensión objetual) pueden la experiencia y lo experimentado distinguirse correlativamente como una relación estructurada en el tiempo. La experiencia es un momento de la vida en la presencia y determina la estructura monádica presente como el “estoy pensando”; lo experimentado es el momento de reflexión que surge como “sé que estoy pensando” y que conoce al “a mí” dentro del “yo”. La experiencia constituye lo experimentado como una forma de conciencia. Es la función que posibilita la “representación”. La noción de sujeto definido de esa manera aparece en Hönigswald como un término constituido al experimentar la forma monádica, que a su vez contiene lo experimentado como la sucesión de representaciones del “yo” en el tiempo. Hönigswald (1927: 121) lo formula de manera precisa: “La humanidad, como un sujeto cultural, no sólo ‘tiene’ historia sino también ‘es’ historia”. El “ser” de la historia exige su *Gegenständlichkeit* como la ley de la relación entre el “yo” y el “a mí” o, en otras palabras, yo soy historia porque sé que *tengo* historia. Al experimentar, lo experimentado se convierte en objeto, se constituye como *Gegenständlichkeit*, como la ley según la cual la reflexión y el conocimiento de esa reflexión se separan.

El “yo” significa, por una parte, el decir “yo” a mí mismo, el pensar como un hecho. Pero a la vez significa la “posibilidad” del objeto, la determinación como juicio, la pretensión de validez derivada de las condiciones de su realización, esto es, el principio de toda facticidad (Hönigswald, 1927: 119).

El ser humano es *principio* y *hecho*, porque la experiencia tiene la estructura “yo-a mí”, “yo-mí” (Meder, 1975: 58). Con esta estructura de sujeto fundamental, que Hönigswald (1966: 110) describe como la ley “de la validez como la ‘conciencia’ en el tiempo”, la *Bildung* en su estructura subjetiva puede ser entendida en su dimensión objetual como la representación de pretensiones de validez en el tiempo, y en su dimensión social como representación de va-

lidez para todos en el tiempo. “Únicamente por las condiciones de esa ‘capacidad de poder-decir-yo’, esa exigencia concibe su derecho formal” (Hönigswald, 1966: 11).

LA CULTURA Y EL SUJETO FORMAN UNA UNIDAD, UN RESUMEN FORMATIVO PEDAGÓGICO

El trascendentalismo de Hönigswald encuentra su principio en la presencia de la mónada vista como una relación inseparable de la realización (hecho) y la potencia como la condición de posibilidad para otras realizaciones (principio). La determinación del sujeto, por lo tanto, es un acto de realización de lo que se ha determinado como su sentido; esto es, lo que debería ser, su “deber ser”, siempre vinculado con la mónada. Ese “deber ser” es una expresión de lo que define a la sociedad y a la cultura.

La transmisión es el acto formativo de preocuparse de que los valores de una sociedad y una cultura sean experimentables desde una perspectiva monádica y, sobre todo, de que se transmitan como deseables. La lengua es el modo de realización monádica de la validez; es decir, la representación de la correlación entre la mónada y la comunidad que comunica, entre el momento de experimentar y el momento del sujeto. Las negociaciones, o mejor dicho, la comunicación sobre cuáles son los valores que tienen validez –de qué manera se determinan los sujetos– caracterizan la determinación de la lengua como realización lingüística monádica en su función correlativa dentro de una comunidad lingüística, así como de una realización lingüística “mónada de la comunidad de los seres humanos”, en su correlación con la humanidad, con una continuidad histórica. La lengua es a la vez individual e interindividual y, a través de ella, cada individuo lingüístico se relaciona con otros individuos, en lo cual están incluidos el hecho y el principio de traducción. Hönigswald (1931: 116) escribe:

En la lengua se repite lo que caracteriza a cualquier mónada: toda comprensión representa una confrontación permanente, una lucha intermi-

nable con la no-comprensión. Dentro de ese proceso individualizado (en términos de lenguaje y en términos de la naturaleza) todo lo histórico se desarrolla como un hecho individualizado de la “cultura”, que siempre tiene que ser examinado en su conmensurabilidad, que es necesario comprobar continuamente en cuanto a su compatibilidad con otros. “*Cultura*” significa siempre una sociedad de individuos a través del lenguaje. La diversidad de las culturas es la individualización –la unidad estructural– de la cultura.

La lengua como el medio para representar las “pretensiones de validez en el tiempo”, como un medio de transmisión, es el momento de la expresión, de la representación, en el cual la función trascendental es inherente a la realización de la representación (Hönigswald, 1927: 86). Esto significa que la diferencia de lo que se expresa por medio de la lengua en cuanto a valores incluye un principio de transmisión y de confrontación factual, porque se trata de la continuidad de la existencia de los seres humanos, de la humanidad o, dicho de manera más precisa, porque es la continuidad de la existencia de la humanidad, de la cultura.

Dentro de la determinación correlativa de la *Bildung* y la cultura vista como transmisión de validez, que incluye a la vez la indeterminación como calidad de lo procesual y lo funcional, el individuo está integrado como el momento que se concretiza en realización; es decir, que determina y de esa manera hace trascendente la indeterminación de la cultura en el sentido de la validez. El hecho de determinar el sentido por medio de cada sujeto es expresión del sentido como la indeterminación de la referencia al sentido, lo que significa hecho y principio. En esta constitución del sujeto, la presencia de los individuos es siempre la representación de cultura. La cultura no es independiente de lo que se manifiesta en acciones concretas mentales, en la realización monádica. El objeto de la cultura –los bienes culturales– es, por ende, formar al individuo, y la *Bildung* es el proceso de facilitar esa formación. La constelación triádica y mutua de la cultura y la *Bildung* intercultural se basa en la intermonadicidad, que significa la factualidad de la cultura monádica. Ésta es una representación de la cultura como un mundo cultural com-

partido y esencialmente nómada. La naturaleza trascendental de la humanidad *monas*, de la sociedad y de la vida individual se concreta en el proceso factual de la *Bildung* como una tarea o, precisamente, como una tarea perpetua que representa el proceso de probar validez como momentos estructurales en el tiempo.

La cultura como la objetivación de valores necesariamente debe ser creada y experimentada por el “yo”. Entender los valores no como ideas eternamente válidas, sino como pretensiones de validez que deben acreditarse incluso con el cambio de generaciones, lleva a un ideal de *Bildung* que debe dejar claro que es una condición previa para la capacidad cultural del ser humano (principio). Querer tener valores, querer fijarlos en el tiempo para que el propio tiempo los acredite, caracteriza el ideal de la *Bildung* como una unidad de hecho y principio. Con esta estructura correlativa de la determinación y la autodeterminación, el término *Bildung*, conforme a las ideas de Höningwald, se niega a una reificación tanto de los sujetos de *Bildung* como de sus bienes.

Considero que podríamos hablar incluso de una antirreificación radical, porque *Bildung* como correlación continua no necesita al sujeto de *Bildung* en su ser-sujeto, sino como una figura trascendental que actualiza la relación entre determinación e indeterminación. De hecho, se encuentra justo en medio como una oscilación viva de la correlación entre el sentido y lo sensual. No existe un sujeto o un “yo” que preceda esta correlación. El sujeto es un término de correlación y sólo se presenta como esa estructura en tríada o, como dice Höningwald (1959: 184), “sólo experimentando se separan lo experimentado y el experimentar”. El sujeto se encuentra en medio de esta interferencia recíproca y sólo ahí se puede posicionar la idea de *Bildung*. La *Bildung* debe asumir la performatividad de lo experimentado como una oportunidad y como condición previa de la interdependencia correlativa.

Con esta especificación, quisiera resumir y precisar las ideas desarrolladas en este texto –el proceso pedagógico o el proceso de *Bildung*–. Esto significa que el sujeto es la base empírica de su actuación, de su realización y su fijación de sentido en relación con el objeto y “el otro”, de acuerdo con la relación con el sí mismo.

Desde esta posición, el sujeto es a la vez hecho y principio, lo cual significa que sólo en su presencia especial representa lo general. La *Bildung* fuera de esa correlación se encontraría, tal como lo plantean Schmeid-Kowarzik y Benner (1969: 251),

en riesgo permanente de reducirse, en contra de su determinación, a una así llamada “formación empírica” y a un puro conocimiento de la facticidad de una educación pasada, o de apegarse sin crítica a normas de la sociedad, de la iglesia y del estado.

Ni lo empírico, que sólo se orienta a los hechos, ni lo normativo, que se orienta a principios, manifiestan la unidad del sujeto que representa los dos motivos. Dentro de su estructura de sujeto, entendida como la copresencia de lo individual y lo social, como inmanencia y trascendencia, es imposible iniciar y situar los procesos de la *Bildung* más que de manera correlativa, ya que *Bildung* no solamente debe transmitir saber y valores, sino también conocimiento, que siempre es reflexivo. Únicamente una estructura reflexiva como una relación “a mí” permite transformar el conocimiento y los valores en algo que es independiente de mí, en cuanto conocimiento y realización de valores, como algo que está referido a mí.

Considero que Hönigswald ha fundamentado este término *Bildung* a través de su concepto de cultura. El lugar de *Bildung* es un lugar donde se argumenta, porque lo que tenemos como valores, como cultura compartida, no puede reducirse a hechos y normas, siempre debe ser negociado. Las negociaciones se realizan por medio del lenguaje; esto es, el espacio estructurado lingüísticamente es el lugar de comunicación, entendido como la relación dialéctica de continuidad y renovación con referencia a la cultura. El juego de lenguaje (Wittgenstein) me parece una figura adecuada para formular este ideal de *Bildung*, porque en el juego –en el juego como realización–, la experimentación está fijamente establecida y es deseable. En el juego también se crea la posibilidad de poder ser como la correlación entre las reglas válidas de juego y una creatividad autónoma. Quien juega a la lengua aprende estas reglas –al igual que un niño que juega con otros aprende qué puede hacer y qué no, lo cual caracteriza

su capacidad de *Bildung*-. Su *Bildung* se apoya en eso, porque el manejo creativo de las reglas, el saber jugar, presupone conocer las reglas. Y su manejo creativo, ya sea para modificarlas, renovarlas o confirmar su validez, es la tarea permanente de la *Bildung*. El educador organiza y diseña el terreno de juego, porque en el sentido de la trasmisión lleva la preocupación para “representar el mejor mundo posible”, como la correlación del “yo” y “el objeto” dentro del mundo, la correlación del “yo” y “los otros” dentro de la sociedad y la correlación del “yo” y el “a mí” en la totalidad de mi vida. Siendo el organizador y diseñador del terreno de juego, el educador se compromete, con su actuación, a la relación, a los acontecimientos en el terreno de juego, mas no a una constitución de sujeto o valor precorrelativos. Considero que, desde este enfoque, Hönigswald ha afinado su noción de cultura, conforme a la cual la formación (*Bildung*) conlleva la trasmisión como preocupación por el individuo. La cultura y el sujeto son Uno.

REFERENCIAS

- Hönigswald, Richard (1970), *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hönigswald, Richard (1966), *Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hönigswald, Richard (1959), *Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Schriften aus dem Nachlass*, Gerd Wolandt (ed.), Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Hönigswald, Richard (1931), *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und Systematisches*, Tübingen, Meiner.
- Hönigswald, Richard (1927), *Über die Grundlagen der Pädagogik, ein Beitrag zur Frage des pädagogischen Universitäts-Unterrichts*, Munich, Zweite.
- Hufnagel, Erwin (1997), “Zu Richard Hönigswalds Pädagogik”, en Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik (ed.), *Erkennen Monas Sprache*, Simposio Internacional sobre Richard Hönigswald, Würzburg.
- Meder, Norbert (1997), “Die Abbildung von Sachverhalten in die Zeit. Reflexionen auf die philosophische Grundlegung der Pädagogik und

- die pädagogische Grundlegung der Erkenntnistheorie”, en Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (ed.), *Erkennen Monas Sprache*, Simposio Internacional sobre Richard Hönigswald, Würzburg.
- Meder, Norbert (1975), *Prinzip und Faktum. Transzendentalphilosophische Untersuchungen zu Zeit und Gegenständlichkeit im Anschluß an Richard Hönigswald*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1999), *Annäherungen an Hönigswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie*, <<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/html/urn:nbn:de:hebis:34-2008092223924/Hoenigswald.html>>, consultado el 19 de septiembre de 2017.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1969), “Die Erziehungsphilosophie Richard Hönigswalds”, en Wolfdietrich Schmied-Kowarzik y Dietrich Benner (eds.), *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik II. Die Pädagogik der frühen Fichteaner und Hönigswald*, Wuppertal, Ratingen/Düsseldorf.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich y Dietrich Benner (eds.) (1969), *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik II. Die Pädagogik der frühen Fichteaner und Hönigswald*, Wuppertal, Ratingen/Düsseldorf.
- Schorcht, Claudia (1990), *Philosophie an den bayerischen Universitäten: 1933-1945*, Erlangen, Harald Fischer Verlag.
- Wolandt, Gerd (1964), *Gegenständlichkeit und Gliederung. Untersuchungen zur Prinzipientheorie Richard Hönigswalds mit besonderer Rücksicht auf das Problem der Monadologie*, Colonia, Kölner Universitäts Verlag.
- Zeidler, Kurt Walter (2005), *Richard Hönigswald, ein Unbekannter*, <<http://phaidon.philo.at/asp/rhu.html>>, consultado el 25 de marzo de 2005.

10. La existencia nómada del improvisador eterno y la copoiesis diaspórica en la era de la megavelocidad

Ilan Gur-Ze'ev

Las posibilidades del nomadismo y la contraeducación diaspóricas tienen fundamento en la ontología, pero se hacen realidad en el contexto histórico. Históricamente se ven habilitadas y amenazadas dentro de las conflictivas relaciones, ricas y perdurables, entre Eros y Tánatos; entre trascender la inexistencia y emprender la lucha del “regreso a casa” hacia la totalidad de la *cosidad*. Estas dialécticas entre inmanencia y trascendencia, homogeneidad y heterogeneidad, están gravemente amenazadas en la actualidad, al permanecer inmóviles o moverse. Después de una lucha larga y dramática entre el dios de la creación y el dios gnóstico, parece que por fin hemos alcanzado el momento triunfal en el empeño del “regreso a casa”: *la nada, por fin, tiene la ventaja*.

Ante el llamado al “regreso a casa”, la historia de la trascendencia y el nomadismo se renueva en cada era. Su renacimiento se vuelve a celebrar en cada instante, en cada ser humano y tal vez en cada criatura, pero tiene un comienzo específico: el inicio de la Vida. Su presencia se evalúa e impugna de manera constante ante la esperanza, por un lado, y la posibilidad del “regreso a casa” hacia la nada, por el otro. Es tanto la historia de los seres humanos como la de su relación con lo sagrado, con la religiosidad de la vida como trascendencia; de la diferencia que habilita la vida y se distingue, en oposición al simple cambio o determinismo. Esta historia está marcada figurativamente por cuatro hitos:

- La “era” de la inmanencia y de morar en armonía total, como una manifestación de la santidad autosostenida.

- La “era” de relacionarse con la santidad a través de la mediación de Dios, en especial en las religiones monoteístas.
- La “era” de “matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo” como vía para *recuperar el contacto con la santidad* en el proceso de avance de la Ilustración humana y la deificación de la humanidad.
- La “era” del exilio del verdugo de Dios y el olvido del imperativo sagrado de la deificación de la humanidad y del trabajo santo de “matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo”.

Paralelamente a estos cuatro hitos, ocurren cambios crecientes y se da una mayor velocidad de las (de)construcciones que forman parte de (de)posicionar al ser humano como morador de este mundo o, de manera alternativa, como un nómada diaspórico genuino. El movimiento lento y los cambios no esenciales van de la mano con la permanencia del ser humano en la inmanencia. La salida o *la caída* hacia el conocimiento, la memoria histórica, la agricultura, el urbanismo y el monoteísmo es paralela al impulso del “regreso a casa” en la forma de una lucha por la redención y la trascendencia, activados por un Dios cuya omnipotencia está dada en una civilización que se caracteriza por cambios lentos y baja velocidad. El cambio en la existencia humana ante la negación del proyecto monoteísta del “regreso a casa”, y la ruina de la promesa de redención y el exilio del Espíritu, se actualizan en la modernidad mediante la transformación del concepto de *trascendencia* (Gur-Ze’ev, 2002).

La búsqueda de una revolución/trascendencia hacia lo justo, lo hermoso y la verdad provoca un cambio en cómo se experimenta la *santidad*: de un *Zeitgeist* (“espíritu del tiempo”) monoteísta hacia uno homocéntrico. Matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo se convierte en una tarea sagrada, un camino hacia la salvación (secular) dentro de una era de movimientos cada vez más rápidos y de cambios cada vez más pronunciados en todos los niveles y las dimensiones de la vida. El cambio actual en la historia de la búsqueda de sí misma por parte de la humanidad, su significado y sus *telos*, tiene lugar en un momento histórico de modificación: de cambios rápidos hacia una arena de *megavelocidad*, una era en la que

el trabajo sagrado de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo se sustituye por *el exilio del verdugo de Dios* y el olvido del *telos* humanista dentro de la inmanencia del momento presente, desganado y antimetafísico, en el cual son transformadas las relaciones entre espacio y tiempo. Tanto la búsqueda de la redención/regreso a casa y el llamado al progreso revolucionario, como la autoedificación de la humanidad, se olvidan, ridiculizan, deconstruyen y absorben en el sistema posmodernista neoliberal. El tiempo lineal y la búsqueda de la trascendencia se ven destruidos por el tiempo puntual, el final de la conciencia histórica, el cuasinomadismo y la posibilidad de resolver toda responsabilidad humana y sus inconvenientes conectándose a la máquina del placer.

En el orden presente, gobernado por el olvido de la búsqueda creativa del sentido de la Vida humana, los seres humanos se hunden en un sinsentido reciclado cada vez más intenso; el Ser se olvida y la “vida” dionisiaca de la cosidad se glorifica e idolatra. Los símbolos mismos se reifican y dejan de referirse a lo trascendente, como cuando se habla de un “divino Mercedes nuevo”. Dentro del marco de referencia del orden actual, la reificación se convierte en algo espiritual y el mundo se vuelve, de nuevo, un “hogar” acogedor o al menos una arena desde la cual los proyectos de “regreso a casa” con orientación narcisista adquieren significado dentro del contexto de la realización y productivización actuales del capitalismo global y la razón instrumental.

La realidad presente y los sugerentes poderes omnipotentes que la misma asigna simbolizan el aprisionamiento humano en la hospitalidad del impulso para “regresar a casa” hacia la totalidad perdida y su santidad/inmanencia. Dentro de estos horizontes, la “normalidad” humana y sus potencialidades se producen, reproducen y consumen.

La organización, el control, la distribución y el consumo de la normalidad actual necesitan encubrirse. Esta normalidad debe convertirse en un secreto. Es de vital importancia que sus cualidades esenciales no se cuestionen, identifiquen ni reten desde un punto de vista diaspórico. La importancia de este gran secreto estriba en la necesidad que tiene la normalidad de reproducirse a sí misma sin

ser percibida como antitrascendente a lo largo del trayecto hacia el *final* de la Vida.

Aquí es necesario diferenciar entre los distintos proyectos de “regresar a casa” utópicos con orientación humanista que fueron vencidos en el siglo XX por sus rivales religiosos nacionales o fundamentalistas, y la tradición diaspórica que se rehúsa a hundirse en el nihilismo, por un lado, y las utopías positivas que ofrecen el nirvana, la justicia y la verdad en alguno de los proyectos contendientes orientados a “regresar a casa”, por el otro. Hoy, el proyecto de “ir a casa” con orientación humanista (o el proyecto de establecer el Jardín del Edén genuino en la Tierra) no está vencido: de hecho, está casi completamente manipulado, reintroducido y domesticado como un posible placer individual reificado. La utopía actual orientada al capitalismo está condicionada, constituida y justificada por una realidad que contiene un sistema de códigos de comportamiento y ofrece trascendencia y cuasisignificados, pasiones, intereses, temores y sueños, de los cuales el tráfico motorizado y el intercambio electrónico de información a megavelocidad son sólo un par de manifestaciones.

Dentro de este orden, los seres humanos son manipulados, activados y destruidos de una manera productiva en cada dimensión y nivel de su existencia privada y pública, y la ilusión de la liberación es uno de sus más necesarios focos simbólicos de energía. Este espejismo no es una ilusión que active a las personas; más bien, es una dinámica material en la red, y aparece objetivamente como un bien que se fabrica, distribuye, comercializa, compra y consume. Tiene un precio de mercado y, en la actualidad, en el sistema presente, ¿qué puede ser más “real” y objetivo que eso?

Lo que está en juego ahora es la transformación de los seres humanos y de su autonomía relativa, la deconstrucción de su esencia dialógica y de sus capacidades de reflexión, además de la destrucción racional-industrializada de sus cuerpos. De manera específica, en la calle esto se realiza de dos maneras en apariencia antagónicas: por un lado, participar en el flujo del tráfico, disfrutando sus frutos en público o en privado; por el otro, sufrir sus males y limitaciones al grado de amenazar la prosperidad pública y destruir la individualidad de la singularidad de la persona.

Vale la pena señalar el elemento destructivo de la dimensión productiva del tráfico motorizado y otras manifestaciones de los movimientos y cambios cada vez más acelerados en todas las esferas de la vida humana, resaltando la *racionalización y productividad* globales de la destrucción humana, que se descifra, en el caso de los “accidentes” de tráfico, como un aspecto de un proceso rico y productivo (Gur-Ze’ev, 2006). Aquí se aporta una integración mayor entre las esferas pública y privada, al grado de llegar a la eliminación completa de la segunda. En otras palabras, aniquila un dominio autónomo potencialmente espiritual y emocional en el que la naturaleza dialógica humana y la hospitalidad de la *copoiesis* (Ettinger, 2005), en lo que llamo “*derech-eretz*” [camino del respeto], permiten al ser humano entrecruzar las condiciones de negación y las condiciones para realizar su *telos* nomádico.

Lo que está en juego ahora no es la autorrealización del ser humano, sino la prevención de su lucha para retar de manera diaspórica las condiciones que determinan sus limitaciones, posibilidades e incluso el valor de tener esperanza. Ante la transición desde los movimientos rápidos y la santidad de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo hacia la megavelocidad y el exilio del verdugo de Dios y el olvido, por parte del ser humano, de su responsabilidad de crear su propio *telos*, el significado se concreta en máquinas de placer, como el ciberespacio, y en emociones como el nomadismo placentero en aviones y automóviles rápidos, y la realidad virtual de los juegos. La existencia diaspórica se previene asegurando o, al menos mejorando, la ilusión de que el mundo actual es el mundo de los seres humanos, en el que éstos deben esforzarse en una preparación para ser tragados por las normas y verdades de esa máquina de placer que es “nuestro” momento posmetafísico del Jardín del Edén actual.

La existencia nomádica diaspórica en la era del exilio del verdugo de Dios es un gran reto a la verdad del momento histórico presente, pues ofrece un rechazo concreto a la integración del ser humano con la cosidad en la realidad actual. El amor por la Vida, el nomadismo responsable, la creatividad, el sufrimiento digno, la reflexión y la trascendencia son elementos vitales de la existencia nomádica (Braidotti, 2010), aun en este momento posmoderno. Se

trata de una posibilidad todavía abierta en el sentido existencial, económico, tecnológico y filosófico.

Por otra parte, la esterilización sofisticada, global, actual de la trascendencia, protege la constitución de la inmanencia unidimensional y las posibilidades de vida unidimensional en una esfera en la que, idealmente, todo sería automático y racional, sin amenazas “externas”, sin un eje trascendente que rete la autoevidencia y lo fáctico de la realidad dada. En esas circunstancias, las energías diaspóricas antagonistas de amor, felicidad, reflexión, trascendencia y creatividad se reconstruyen y transforman en elementos productivos que contribuyen a la eficiencia del sistema presente. El “regreso a casa” actual salvaguarda la retirada no problemática desde la alienación hacia un mito integrado; desde la desintegración del abismo de la Vida hacia una *cosidad* unificada; de la transformación e integración del sujeto humano en objeto en un todo omnipotente, cerrado, dentro de cuya inmanencia mora el olvido jubiloso del ser humano posmoderno reificado y cuasinómada. *El regreso de la inmanencia* del mito deconstruye las posibilidades de la presencia de lo *totalmente otro*, de la trascendencia, de la existencia diaspórica.

¿Por qué debemos, dentro de este orden, retar el *cuasinomadismo actual mediante la contraeducación*? ¿Qué está mal en una diáspora hospitalaria, placentera, engañosa como alternativa a las formas de coexistencia con orientación etnocentrista? ¿Por qué debemos salir a la caza de nuestra existencia diaspórica genuina buscando realidades alternativas, generales y microscópicas, como experiencias improvisadas, conceptos, esfuerzos morales y acciones que en última instancia puedan cambiar el sistema y sus formaciones culturales, sociales, étnicas y de género? ¿Por qué debemos capacitarnos para la improvisación eterna en la *copoiesis* de la *orcha*?¹ La reducción del sujeto a un “sujeto” y el desarrollo de una identidad temporal, local, fluida, multicultural y contingente lleva a conocimientos y formas de valores que son parte de la reificación general dentro de la globalización actual del capitalismo. En el interior de la industria cultural actual,

1 N. de T. En hebreo, *orcha* significa una caravana de camellos que recorre el desierto sin fin hacia su destino.

que representa y sirve a este orden, “el individuo” es valorado sólo en términos de su estatus como consumidor/productor (Baudrillard, 2005). La libre elección y la democracia son expresiones que se celebran únicamente dentro de una retórica que sirve a la reproducción de este sinsentido antihumanista, que manifiesta el vacío dejado por el exilio del verdugo de Dios y la disolución de la santidad y el significado trascendente.

De acuerdo con el concepto presentado aquí, las condiciones sociales y culturales actuales, dentro del marco de referencia de cambios y movimientos cada vez más rápidos, erosionan la posibilidad de luchar por la autorreflexión, la crítica cultural radical del sistema existente y su transformación racional en el sentido kantiano. Esto incluye reducir la posibilidad de actos razonados y solidarios para cambiar el sistema y sus formaciones culturales, de género y étnicas. Como parte de esta dinámica circular, el sistema hegemónico pone en marcha una conciencia de liberación que sirve como agente para mejorar su propia reproducción. A la luz de su falta de diálogo humano y potencialidades de reflexión, la misma puede llamarse una conciencia falsa.

En la actualidad, los cambios y movimientos acelerados tienen lugar en un contexto de transformación de las relaciones tradicionales entre el tiempo y el espacio, el mundo y el ser humano. Ahora, aun antes de *morar por completo en la hospitalidad de la megavelocidad*, el movimiento “vertical”, trascendente, religioso –el movimiento del individuo creativo sin hogar hacia lo misterioso encubierto– se ha vuelto irrelevante. Las manifestaciones de la deificación humana impusieron condiciones previas que deconstruyen la santidad de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo y reemplazan el proyecto de “volver a casa” con el de transformar la realidad en un Jardín del Edén genuino. En realidad, estas condiciones desaparecieron con el tiempo lineal, la historia concisa y las demás manifestaciones del “falocentrismo” o del “colonialismo inmanente” del impulso educativo judeo-cristiano y su “imperio” actual. El movimiento “horizontal” dentro de la inmanencia del marco de referencia unidimensional de “lo mismo” ya no se ve como limitado, duro o lento. Tampoco se concibe ahora como la victoria de la cueva platónica sobre sus

prisioneros. El tráfico motorizado, al igual que la transmisión electrónica de símbolos, no representa un mero cambio tecnológico, sino una metafísica totalmente diferente del movimiento, así como posibilidades distintas para los seres humanos.

La alta velocidad es precisamente la eliminación de la expectativa y la duración [...] Esta vez, desplazar el alma del cerebro al motor liberará al hombre de la aprensión acerca de un futuro que no tiene *raison d'être*, pues ya todo está ahí, aquí y ahora, presente y terminado al mismo tiempo, en el apocalipsis instantáneo de mensajes e imágenes, ¡en la gran vieja broma al final del mundo! (Virilio, 1995: 92).

El tráfico motorizado es necesariamente un movimiento de nuevo cuño, que quizá sea ilimitado y sin fronteras. La ausencia (inevitable) de límites para este movimiento tiene una doble manifestación: en la habilidad para ir a alta velocidad y en la habilidad para ir a donde sea, sin tomar en cuenta retos de propósito y significado. Asimismo, establece una promesa de *trascendencia inmanente* dentro de la realidad dada, no como su superación sino como su realización. La habilidad de dirigirse rápidamente a cualquier lugar invalida el concepto tradicional de movimiento, un concepto que recibía su significado a partir de su propósito, de acuerdo con –y dentro de– esfuerzos, fronteras y limitaciones físicas, al igual que de factores ambientales prácticos y de la naturaleza lenta de la locomoción antes de la aceleración de la tecnología. La nueva movilidad acelerada es única por estar representada y concebida como una expresión de la autoconstitución, independencia y nomadismo: se supone que los conductores deben manejar sus vehículos como una expresión perfecta de su libre albedrío y su soberanía.

La realización del libre albedrío, la creatividad, la determinación de cuidar al yo y la habilidad de improvisar se conciben aquí como una hospitalidad digna para el nómada que se ha liberado tanto de la sacralidad de Dios como de la santidad de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo. En cualquier momento dado, esa rápida libertad “plana” puede dirigirse hacia otros como cooperación en el centro comercial, en el ciberespacio o en otras áreas de la vida,

pero también como un desastre sin escape. Puede surgir en forma de entendimiento antimetafísico neutral y cooperación antisolidaria con esos otros, como una manera de demostrar que son nómadas genuinos, después de todo, y que los nómadas antimetafísicos tienen el control de los vehículos motorizados; a saber, que controlan la Vida misma. El Jardín del Edén se recupera de manera instrumental, no en el cielo sino en la tierra, no en un futuro misterioso sino en el presente real. Dentro de este proceso de los nómadas posmodernos, acelerar los cambios entre espacio y velocidad, lo humano, el mundo y el no-yo dentro del yo, es aún más dramático en los cambios que impone justo en el umbral de las realidades de la megavelocidad: aquí ya no hay lugar para la búsqueda de la trascendencia, para el amor, la reflexión y el nomadismo diaspórico genuino. La inmanencia supera la trascendencia; la homogeneidad (rica en “diferencias” y “multiculturalismo”) triunfa sobre la heterogeneidad, y la totalidad se apodera de la dialéctica, la alienación, la rebelión y la vida diaspórica. Tánatos deconstruye y se traga a Eros. La oración, el juego, la responsabilidad y el amor se convierten en parte de una improvisación total cuasinómada que ofrece hospitalidad al espíritu humano y lo adormece en un éxtasis inmanente como un regreso a casa “genuino” hacia el continuo del sinsentido.

Este proceso trae a los humanos de regreso al “hogar” de manera todavía más segura, y ofrece una hospitalidad mucho más efectiva a la cuasi *copoiesis* al entrar por el portal de lo que vemos en el ciberespacio como la “salida” a las realidades de la megavelocidad y las realidades más a la moda: en esta “casa” ya no hay espacio para la trascendencia, la reflexión y el amor. No existe el misterio/desencantamiento ni edificación. Se desafía la posibilidad misma de nomadismo. En la megavelocidad, la inmanencia supera a la trascendencia. La totalidad supera a la dialéctica, la alienación y la creación. Tánatos triunfa sobre Eros.

Hablando metafóricamente, podemos decir que, en ámbitos de baja velocidad y cambios sociales modestos, el tráfico movilizó a hombres y mujeres, así como sus bienes, de manera lineal dentro del reconocimiento de los límites y la pasión del mismo tráfico por un movimiento erótico, que es esencialmente diferente del caracte-

riza al ciclo diario de vida donde “todo es lo mismo”. El movimiento esencial en el tráfico premotorizado estaba impulsado por una energía erótica dirigida a hacer trascender al Hombre desde la vida diaria, desde lo limitado y lo defectuoso hacia lo bueno, lo hermoso y lo correcto; lo real y lo eterno.

La localización de la hospitalidad actual en la aceleración de la Vida es el desierto sin fin del momento posmetafísico, un momento opaco de silencio erótico, una *ausencia* que reproduce el *continuum* de la totalidad de la “cosidad” a una velocidad cada vez más alta.

En el presente, donde la autoevidencia se recicla a una velocidad cada vez más alta dentro del “tiempo puntual”, el fenómeno de “lo mismo todo el tiempo” (como parte de la sensibilidad posmoderna hacia la “diversidad”, el “multiculturalismo” y la “diferencia”) se enlista en la dialéctica dentro del movimiento “horizontal” en el dominio del espacio. Conforme a esta dialéctica, *la velocidad hereda el dominio del tiempo* (eternidad) –es una dialéctica que caracterizó la búsqueda de la trascendencia (“vertical”) y las posibilidades de redención–. Hoy, ante el exilio de Dios y el olvido de la misión de matar a Dios, el ser narcisista alojado en el automóvil veloz, el ser humano –que se transformó en “el cliente”, “el conductor”– se identifica a sí mismo con la ilusión de vencer al tiempo y de controlar el espacio exterior. El vehículo motorizado, como un *locus* de “excitación” semirreligiosa y cuasitrascendente en las “mil mesetas” que Deleuze nos propone, no sólo reemplaza el éxtasis religioso, la búsqueda tradicional de la eternidad y la devoción de la Ilustración por la autonomía y las capacidades reflexivas, sino que parece producir una utopía dentro del aburrimiento del momento posmetafísico. El vehículo motorizado realiza la posibilidad del nomadismo diaspórico y la búsqueda de la trascendencia genuina, aun ante el exilio de la santidad y la deconstrucción del “Espíritu” (Horkheimer, 1985). La ilusión de controlar a la máquina hecha por el ser humano en un entorno totalmente autocreado y autocontrolado es la torre de Babel de la actualidad. Difiere mucho de controlar un animal al servicio de las necesidades humanas. Evita encarar el problema de lo absoluto, sus leyes y el problema de no-ser-un-Dios o encontrarse en el exilio de Dios, la verdad, el significado, las metas y la diáspora. Pero el

ámbito de la satisfacción creativa humana que los constructores de la torre de Babel original intentaron erigir era un acto religioso de rehusar los proyectos de “regreso a casa”; era una alternativa a la empresa divina, sin duda su cimiento, y era diaspórica en un sentido del que la contraeducación actual tiene mucho que aprender cuando articula su rechazo a integrarse al orden mundial presente.

Acelerar la vida humana crea una ilusión importante de vitalidad, ritmo creativo y nomadismo con orientación dionisiaca. El nomadismo falso produce una identificación total con el mundo “como casa”, asegurando la conciencia libertaria falsa. Aquí, conducir funciona como un mito que nos permite ver las redes de caminos, y las dinámicas de regulación de la sociedad actual, como antítesis de la fuerza penetrante del sistema en la esfera privada. El conductor funciona como un eunuco que protege las esferas pública y privada de la penetración de nuevos mitos jóvenes y vívidos, por un lado, y de la alternativa diaspórica, por el otro. El orden del mundo actual está defendido contra los vientos huracanados de una nueva esfera de autoevidencia común que se encuentra a punto de rebasar y conquistar la esfera de autoevidencia disuelta y envejecida que está bajo presión. Es posible considerar productiva la castración de la esencia erótica del movimiento en un mundo donde el tráfico motorizado era desconocido y la racionalidad instrumental no gobernaba. Es productiva desde el punto de vista del mercado de mercancías capitalista.

Bajo estas condiciones, existe una gran necesidad de Vida como abstracción; de creatividad virtual y de *nomadismo falso*. Dentro de este marco de referencia, nace el conductor “normal” o “promedio”. Cada compañía de seguros se da cuenta de esta posibilidad. Este conductor “normal” que se identifica con el mito de conducir rápido es el que se entrega a la castración sistemática que impone la sociedad capitalista actual sobre sus seguidores. La lucha por la libertad y la trascendencia no tiene cabida. No hay lugar para buscar la libertad y la trascendencia en una realidad en la que el ser humano se concibe como alguien que puede estar consigo mismo como conductor, que “controla el asunto”, y como alguien que “actúa de manera correcta”, siguiendo reglas que no puede ignorar, ni siquiera por un momento, sin riesgo de una pena capital.

En las eras en que la razón instrumental no reinaba como soberana única, los movimientos y cambios rápidos tenían un carácter diferente. Se manifestaba una brecha entre la situación ideal y la presente, desde el punto de vista de la persona exiliada de lo absoluto, la verdad o Dios. Dicha razón se concebía como movilizadora e instructiva dentro de una realidad diaspórica que es en esencia trascendente. Véase, por ejemplo, Eclesiastés 2: 3, “Que mi corazón anduviese en sabiduría, y retuviese la insensatez...”, o Lamentaciones 3: 2, “Él me ha guiado y hecho caminar en las tinieblas, pero no en la luz”. Hoy, cuando el tráfico y el transporte se ven con un ojo antiontológico y no dialéctico, el tráfico se concibe como un movimiento autorregulado en una realidad alternativa ilimitada que es autosuficiente, una meta en sí misma dentro del marco de referencia de una inmanencia omnipotente sólo dentro de la cual hay espacio para la trascendencia. La filosofía de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1994) es una de sus mejores manifestaciones.

Los conceptos deleuzianos del nomadismo, la vida como una obra de arte dinámica y la trascendencia, son vitales para cualquier reflexión actual sobre la conducción de automóviles como existe hoy, y seguramente para entender su relación con otros modos de movimiento antidiaspórico, como el que ofrece el ciberespacio para el ciberfeminismo y el ciberpunk (Gur-Ze'ev, 2007). Esto se debe a que, en su eje antihumanístico último, la Vida se convierte en “la fuerza activa de pensamiento” y el pensamiento se convierte en “el poder afirmativo de la Vida”. “Pensar significaría entonces descubrir o inventar nuevas posibilidades de vida” (Deleuze, 1983).

La comprensión, en las convenciones mundanas y en los procedimientos administrativos represivos y dominantes del movimiento automático que representa el tráfico actual, está tomando el lugar de la búsqueda erótica de la verdad absoluta que las formas tradicionales de transporte han representado desde el colapso de la torre de Babel. Incluso en el periodo de la Ilustración, la visión del ser humano en el mundo, viajando dentro de este marco de referencia, conservaba algunos elementos esenciales de la esfera judeo-cristiana de la autoevidencia. En la actualidad, el sistema se manifiesta a través de agentes y dinámicas, como se ejemplificó con los conductores y

pasajeros en el tráfico, y no hay otra realidad ni idea absoluta fuera de ahí, como no hay realidad para los sistemas fuera de las esferas de la autoevidencia.

En oposición a esta tendencia, la filosofía diaspórica no establece que los seres humanos sean meras representaciones y agencias de los sistemas que los crean, activan, confinan y controlan. La dialéctica entre las dimensiones ontológica e histórica se devela a la luz de la filosofía diaspórica. Históricamente, existen varias oportunidades y límites simbólicos y extrasimbólicos para que los seres humanos trasciendan el sistema y sus horizontes limitados. Ontológicamente, es importante resaltar el olvido de la integridad del Ser y su apertura a lo que-todavía-no-se-concreta, la dimensión de la potencialidad, del *totalmente otro* que se representa con el Principio de la Esperanza. Sin embargo, aun dentro del marco de referencia de la filosofía diaspórica, la trascendencia y la superación de las limitaciones y las actitudes estratégicas hegemónicas, las dinámicas simbólicas y extrasimbólicas se contextualizan de manera concreta, específica, histórica y local. Por eso son tan efectivas las tendencias con orientación antidiaspórica y antihumanista en el relativamente próspero Occidente.

El mundo de la megavelocidad y los cambios cada vez más rápidos es un lugar en el que los potenciales humanistas diaspóricos carecen de un entorno en el cual realizarse y desarrollarse. El ruido constante de la máquina, la densidad del tráfico y la imposibilidad de una cierta actitud decidida hacia el ambiente –en equilibrio espiritual y ecológico– contribuye a la constitución de la dinámica y la intersubjetividad rápida, las cuales podría decirse que son un imperativo lógico y político. Psicológicamente, la aceleración y la búsqueda de la velocidad se pueden caracterizar como una “búsqueda del peligro” y algunas veces como un sano “respaldo del estrés”. Estoy buscando ahí una señal ontológica del éxito del *Ge-stell* que existe en su interior y encubre lo incontrolable. Debemos buscar lo inobservable que el arte y la *tekné* (en el sentido griego de la palabra) occidentales sacaron a la luz de la realidad diaria y fuera de la esfera del misterio, como algo que es autónomo en su realidad cotidiana, pero que no forma parte de ésta. En esas circunstancias, las posibili-

dades y limitaciones humanas eran diferentes de las que confronta el nuevo hombre de hoy. La rapidez actual, la morada cuasinómada en el ciberespacio, al igual que la emoción de conducir como una experiencia mística, como *poiesis* en el sentido de búsqueda de límites de lo (im)posible en lugar de como una expresión de las posibilidades de manipulación del sistema actual, es una manifestación de la libertad robada y la rebeldía falsa dentro de una totalidad que no admite la relevancia de los conceptos de enajenación y represión. Un mundo así no tiene lugar para tratar de reconstruir la empresa humanista diaspórica, como se ejemplifica en los proyectos de los constructores de la torre de Babel, así como en los de Sócrates, Buda, Moisés, Erasmo, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin y Adorno.

En la vida sufriente, la transformación de las relaciones tradicionales espacio-velocidad (Bauman, 2005), tal como se producen en el ciberespacio y se reproducen en el capitalismo globalizador y su lógica, el cuasinomadismo y la cuasimprovisación prosperan como nunca antes. En esta era del exilio del verdugo de Dios, una persona ejecuta el olvido de la existencia diaspórica (Gur-Ze'ev, 2004) como un conductor rápido, un ciudadano del ciberespacio o un nómada en la globalización orientada al capitalismo. Como tal, el ser humano que todavía no se convierte en *cyborg* salva el abismo entre la inmanencia y la trascendencia en la nueva totalidad que se convierte en su “casa”, y hace presente la irrelevancia en los puntos sociales y filosóficos de estancamiento. Según el grado de “éxito” de su efectividad relativa para representarse como alguien “exitoso”, en buena medida se reconoce al conductor por el automóvil que posee o no posee. Conduce un vehículo que le permite tanto manifestar su “éxito” como rebelarse contra el robo de su singularidad y libertad, perdidas en el océano de reglas, normas y dispositivos de control que a su vez manifiestan y ocultan la esencia de la lógica del orden del mundo actual. Desde “afuera” se detecta una reacción en una escala que va de “conducción peligrosa” a “locura”. Es una rebelión falsa porque está planeada y controlada por el sistema, y se constituye sobre una represión individual y colectiva y el sentimiento de culpa provocado por un supuesto pecado original cotidianamente cometido en el infierno terrenal de la normalidad.

La filosofía diaspórica puede ofrecer fuertes sensibilidades, conceptos centrales, pasiones y puntos de estancamiento valiosos para los nómadas del momento histórico actual, para tal vez convertirse en contraeducadores diaspóricos dignos. Me referiré únicamente a los conceptos de *orcha*, regreso-a-casa, *derech erez*, amor, capacidad de respuesta, contraeducación e improvisación (Gur-Ze'ev, 2007).

El término hebreo *derech erez* (el camino del respeto) es de importancia vital para el nomadismo diaspórico en la era de la alta velocidad (Gur-Ze'ev, 2006). Excede y completa el tema del tráfico. En el judaísmo existe una síntesis única entre la Torá (la ley judaica escrita) y la Torá *Shebe'al-peh* (la ley judaica oral), que refleja la dialéctica de la vida en la tierra y el mundo celestial, la naturaleza y el hombre. En el judaísmo, el mundo celestial no degrada la vida en la tierra ni las cosas materiales, como el cuerpo. La Torá escrita proclama la santidad de los hábitos mundanos y del alma humana, el cuerpo, sus pasiones y necesidades. Por esto, el judaísmo alaba los hábitos humanos de conducta como una dimensión autónoma que no es de menor grado y nunca está totalmente separada del cielo ya que, en principio, la Torá y la tradición oral –la Torá *Shebe'al peh*– no se pueden separar. Los hábitos mundanos y la conducta del hombre en los asuntos terrenales no deben separarse del imperativo de Dios, de la verdad de la Torá y su eternidad celestial.

En este sentido, aunque su historia tiene diferentes interpretaciones y manifestaciones educativas y políticas (Broier, 1987), el *derech erez* delinea una dimensión religiosa. Si bien representa la dimensión terrenal en la vida humana, también manifiesta los aspectos de redención en nuestra vida diaria, así como el eje general utópico de la ilustración de la humanidad, según lo desarrollaron personajes como Schiller, Kant, Hegel y Marx. Ellos representaron una concepción madura del *derech erez* en la que reconocer la ausencia del Dios tradicional no niega la utopía ni el valor moral de los asuntos cotidianos y el reconocimiento de diferentes formas de vida. Tal como está escrito en el tratado del Talmud, *Derech Eretz Zuta*, 71, 2: *Kol derachecha yiheyu leshem shamayim* (“Que todos tus caminos sean por el bien de los cielos”) (Frizker, 1950), la contraeducación diaspórica mejoraría las posibilidades de la contraeducación

si ésta desarrollara el concepto de *derech erez* en una sensibilidad central y un ideal para el nomadismo diaspórico.

El concepto de *derech erez* en los caminos tiene dos aspectos principales: uno de conocimiento y otro de acción. Cada uno está contenido en dos contextos diferentes: privado y público. En la esfera pública, el *derech erez* está condicionado por el reconocimiento de un sistema epistemológico que se concibe como legítimo y hace posible el conocimiento concerniente a códigos y normas relevantes en la esfera pública actual.

A diferencia de la mera cortesía, el comportamiento que manifiesta el *derech erez* está condicionado, no sólo por el acto concebido como cortés, sino por otros hombres y mujeres que se han capacitado para comportarse de acuerdo con él. Esto se debe a que está condicionado por el conocimiento; no es cuestión de hacer que las personas se comporten con “propiedad” (lo que daría entrada al tema de la represión), sino de emprender una tarea de educación real. De acuerdo con esta interpretación, el *derech erez* no consiste solamente en un asunto epistemológico, y no puede realizarse únicamente como una acción consciente concreta, moral y obligatoria. En este sentido, el *derech erez* está condicionado por un tipo de conocimiento especial –con orientación moral–; a saber, un comportamiento cortés moldeado por el reconocimiento de la identidad, las necesidades, los derechos, las esperanzas y los límites de los demás –dirigido, en última instancia, a una trascendencia común–. Desde este punto de vista, la contraeducación respecto del *derech erez* en los caminos de la vida puede realizarse sólo como una política que vence el *Principio de Propósito*, que constituye el núcleo de la razón instrumental y la práctica capitalista (Marx, 1971), y se encuentra en cercana relación con la improvisación, la *orcha* y la responsabilidad diaspórica.

El *derech erez* en los caminos de la vida tiene una posición única en el momento histórico actual, momento de la disolución de la santidad y el exilio de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo, que es también el momento de trascender desde la alta velocidad hasta el filo de la megavelocidad, dentro de la hiperrealidad, en campos tales

como el ciberespacio. Esta tierra de nadie es el lugar donde mora el importante ideal de la *orcha*.

En idioma hebreo, *orcha* significa un convoy de camellos y humanos, con sus pertenencias, moviéndose en un desierto sin fin hacia su destino. La *orcha* es un movimiento improvisado que existe para encontrar/crear su propio destino, pero ¿cuál es la esencia del destino de la *orcha*? La esencia de la *orcha* convierte –potencialmente y en cada momento– cada “desierto” en un oasis. Esto es lo cierto del movimiento de la *orcha* como una *copoiesis* improvisada, ésta es la verdad de su destino. El mismo movimiento, la existencia misma del convoy en la eternidad del tiempo y la vastedad sin fin del desierto, es su meta genuina. Se relaciona con el tiempo en que los desiertos eran “interminables” y tenían su propio paso, esencia y *telos*, de los cuales la *orcha* es parte integrante. Vínculos fuertes conectan la *orcha* con el *derech erez*.

La *orcha* digna de ese nombre es un impulso moral. Como tal, se sitúa históricamente, y las condiciones sociales y culturales influyen en ella. No tiene significado más allá de las condiciones materiales específicas y las relaciones espacio-temporales. Sin embargo, se trasciende a sí misma en cualquier momento dado, y es mucho más de lo que es en cualquier lugar específico, en cualquier momento nuevo. Es una *copoiesis improvisada, viviente*: es una hospitalidad nómada única que supera el impulso de colonización y la búsqueda del “regreso a casa”, convirtiéndolos en cosidad mediante la apertura eterna de sí misma a la infinitud de cada momento.

La *orcha* nunca está totalmente determinada por la soberanía territorial, ni siquiera por el dominio sobre el conocimiento y la gente. Es un tipo de *coexistencia en un movimiento*, un impulso moral que transgrede fronteras, límites, expectativas y condiciones materiales. Hace realidad la promesa de unión (“estar juntos”) de la existencia diaspórica y la esperanza del nomadismo. Es la manifestación específica de la moralidad dialógica diaspórica. La madurez del improvisador eterno y la *copoiesis* se unen en su interior, y se transforman en una *hospitalidad sin hogar*. Su nomadismo no es un castigo ni un error, tampoco es una etapa de subdesarrollo que debe corregirse después. ¿Qué tipo de hospitalidad es, si no representa el impulso

del “regreso a casa”? Es la hospitalidad de la *respuesta*. La respuesta a una invitación a unirse a la vida diaspórica. Está comprometida a no estar en “casa” a toda costa. Se rehúsa a ser tragada por la autoevidencia, el autocontenido y la negación del “yo”. Los Otros en “casa” y los Otros “ahí” son esenciales para la filosofía diaspórica. Al rehusar cualquier pensamiento de identidad (Adorno, 2000) o cualquier utopía positiva, se actualiza de manera ontológica, epistemológica, ética, existencial y política dentro de la *copoiesis* de la *orcha*, como una coexistencia dinámica que está simultáneamente en el infinito del momento –totalmente dentro del marco de referencia del momento histórico y sus escenarios y dinámicas materiales/políticos específicos.

Esto va en contra de la tensión histórica entre el concepto de diáspora y el concepto de redención, que por tradición se concebían dentro del marco de referencia de una síntesis, “salvación” o “solución” prometidas, así fuera en la forma ofrecida por Pirrón “el Escéptico”, que insistía en un silencio total concluyente, o por Philipp Mainländer, que aseguraba que el acto de suicidio de toda la humanidad y la destrucción del mundo invitaría a una nada que sería armoniosa, precreacionista y renovada. Como la *orcha* es una coexistencia diaspórica con el cosmos, con la alteridad del Otro y con el no-yo dentro del yo, es una posibilidad abierta en un momento posmetafísico, y supera la demolición de la santidad y el misterio. Es una dimensión “positiva” dentro de una existencia diaspórica congruente a la luz del exilio del verdugo de Dios. Así, ofrece una posibilidad de trascendencia. Al reintroducir el Amor, permite la responsabilidad y la pugna por la creatividad religiosa.

Al mismo tiempo, la *orcha* rechaza en teoría y práctica todas las formas de utopía positiva. Vence cualquier “hogar” político o teórico, la autoevidencia, la verdad, el autocontenido, el nirvana y las demás manifestaciones de Tánatos. En este sentido, insiste en la *negatividad congruente como forma de Vida*. Sin embargo, es una negatividad que se transforma a sí misma y convierte los “desiertos” en “oasis” de coexistencia.

Como lo muestra la *orcha*, la filosofía diaspórica acepta la diferencia como central, pero no concibe como su “oasis” la “crítica”

ni la “deconstrucción” ni la “contraviolencia de las víctimas de los bombardeos suicidas”. No hace de la diferencia un fundamento del relativismo ni un pilar de la “deconstrucción” ante “nuestro” momento histórico monótono. Ofrece *copoiesis* como una coexistencia que es “objetiva” en un sentido premetafísico: una *continuación improvisada* como alternativa para el continuum determinista-mecanicista. Enfrenta con seriedad la inmediatez en su relación íntima con la eternidad, la falta de significado, la violencia y la productividad histórica.

No obstante, y al mismo tiempo, su camino entre el “desierto” y el “oasis” improvisa-permite la *existencia religiosa*, la creatividad poética y el nomadismo valiente. Dentro de la *orcha*, la improvisación permite la religiosidad y la santidad incluso ante matar a Dios, el exilio del verdugo de Dios y la alta velocidad. Esto se debe a que, cuando es fiel a su esencia diaspórica, la improvisación vence la separación entre el espacio y el tiempo que deconstruye la santidad de la morada humana en la tierra ante la constitución del monoteísmo y la alienación entre Dios, el ser humano y el mundo. Esta utopía de hospitalidad, abierta de manera genuina al nómada verdadero, fue introducida al lenguaje hebreo relativamente tarde, después de concluida la escritura del Libro Sagrado. En el periodo arameo, la palabra hebrea para lugar: *atar* (אתר) se introdujo al lado de inmediatez dentro del tiempo, *lealtar* (לאלתר), lo que hizo posible los caracteres hebreos y el milagro de la intimidad del tiempo y el espacio. La improvisación, *iltur* (אלתר), se hizo posible, histórica y conceptualmente, con la vida diaspórica en tanto que judía y, por lo tanto, como un *telos* universal, como una *orcha* digna de su nombre. La improvisación exige una autoconstitución y reflexión responsables, ya que es una de las manifestaciones de la unicidad humana en un cosmos infinito que está presente en la eternidad, así como en la totalidad de cada momento. Se centra en la presencia del *todavía-no*, lo potencial, *el totalmente otro* y su presencia completa en una Vida que, al final, no debe ser representada, controlada ni predicha totalmente.

Dentro de la *orcha*, el nómada diaspórico, como parte de la apertura infinita del Ser, es en esencia *libre* porque se pierde; se pierde en la eternidad del desierto del cosmos como una riqueza sin fin. Esta

pérdida llora por su renacimiento e improvisación a cada momento. El destino trasciende “el camino” y siempre está más allá de la realidad dada ante la utopía de la improvisación como un nomadismo diaspórico valioso. Como tal, se encuentra en un estado de devenir-hacia-el-mundo y devenir-en-el-mundo, que vence la separación entre la inmanencia y trascendencia, eternidad y el momento, el espacio y el tiempo. La hospitalidad para los sin-hogar se vuelve posible.

En la *orcha*, el *amor*, como el opuesto de la violencia, se encuentra junto a la esperanza, la imaginación y la creatividad auténtica que improvisa, en contraste con el miedo, el autoolvido, la avaricia y la conquista. La filosofía diaspórica representa a la *orcha* como una especie de hospitalidad de cara a no tener hogar, hospitalidad que se opone al autoolvido manifestado en la búsqueda de ser tragado en la inmanencia y el “regreso a casa” hacia la nada ofrecida por nuestro propio momento posmetafísico –momento que se ha emancipado tanto de las promesas de la religión como de la alternativa humanística en nombre del autoolvido dentro de la máquina de placer posmoderna.

El nómada diaspórico sabe que contradicción, negación y tensión no están en oposición con el Amor. Por el contrario, de acuerdo con la filosofía diaspórica, el Amor se manifiesta en la Vida; y no hay Vida sino entre, dentro y en contra de las contradicciones, los abismos, los peligros y la autoconstitución entre el sufrimiento, la falta de significado y la dinámica dialéctica. El amor a la Vida es amor a la creatividad de, contra y hacia la diferencia, la pluralidad, el estancamiento y la contradicción. No obstante, representa ser-hacia, devenir y trascendencia. Por esto, la contraeducación, como manifestación del *amor*, trasciende la falta de significado e insiste en la *alethea* –el no encubrimiento que crea significado, dirección y coexistencia alternativa con el mundo y los Otros–. Precisamente porque *la falta de hogar es su propio hogar*, permite la intimidad (negativa) con el mundo y sus realidades, y con los Otros sin una promesa falsa de reconciliación final que actualice el nirvana, una educación poscolonialista exitosa u otros poderes del llamado del “regreso a casa”. Oponerse a este impulso de manera erótica, y no bajo la guía de Tánatos, es la puerta para la contraeducación que mejora la *creatividad* genuina.

La creatividad se fertiliza con sensibilidad al sufrimiento, imaginación, esperanza y compromiso con la autoconstitución y la trascendencia. Aquí, la creatividad es una experiencia *extática*, en esencia religiosa, y manifiesta el Amor a la Vida que puede transformarse en poéticamente significativo, bueno y hermoso porque, al igual que la *orcha*, no tiene un punto final para el proyecto del “regreso a casa” ni una “solución” para la falta de significado, el sufrimiento y la soledad. El Amor a la Vida, en este caso, acepta la Vida como la presencia abundante de la ausencia, la ausencia de lo absoluto, las manifestaciones interminablemente nuevas del “todavía-no”, del potencial. Por eso, el ser humano diaspórico, como nómada creativo y amoroso, es en realidad un improvisador eterno. En la actualidad, en una era posmetafísica, a la luz de la cuasiposibilidad del final de la Vida que pronto infligirá el mismo progreso humano, tienen especial relevancia la hospitalidad de la *orcha* y la realización del *derech erez* en todas las manifestaciones de la vida. El “desierto”, que es más demandante, y su infinitud están hoy, más que antes, muy cerca de la realización de la búsqueda del “regreso a casa”. Para los seres humanos diaspóricos, esta cercanía abre una puerta a la esperanza, sin la cual la *copoiesis* de la *orcha* se convierte en un simple espejismo o Fata Morgana.

Como la *orcha* muestra a los seres humanos en la era del exilio del verdugo de Dios –quien está a punto de eliminar la Vida en la Tierra–, la contraeducación diaspórica puede ofrecer nuevas posibilidades para la creatividad humana. Este tipo de educación aporta una creatividad que no puede permitirse el nihilismo, la deconstrucción ni la decadencia. Éstos están presentes como parte de la riqueza de los entrecruces entre el desierto y la contraeducación: son parte integrante de la *orcha*, y la *orcha* y su *derech erez* son mucho más que eso. La *orcha* es una parte orgánica de vida en la riqueza del mundo. En otras palabras, la contraeducación debe convertirse en creatividad en la era en que se acerca el Fin de la Vida –creatividad que está directamente relacionada con la *capacidad de respuesta* y el Amor–. En el momento histórico presente, la Vida de la *orcha* es en cierto sentido amoral. Aun así, niega toda forma de nihilismo. Está más allá de las políticas morales hegemónicas porque se relaciona

seriamente con la posibilidad de un “yo ético” (Levinas, 1987). Se relaciona de la manera más íntima con la riqueza infinita del mundo y su belleza, falta de significado y sufrimiento en la totalidad del momento, en un nivel, y con el Otro y la esfera política, en otro nivel (histórico), como una existencia diaspórica, unificadora (pero no sistemática). En un nivel, se relaciona principalmente con la *responsabilidad*, en otro con la *respond-habilidad*.

La respons-habilidad precede a la respond-habilidad. Se relaciona más con las esferas ética y existencial que con los ámbitos moral-político-histórico de la existencia y el trabajo humanos. Ninguna de esas dos habilidades se opone a la responsabilidad genuina, mientras que ambas se oponen a las condiciones sociales hegemónicas, los fundamentos filosóficos, las prácticas políticas y los frutos de la moralidad normalizada. Existe entre las dos no una tensión sin solución, sino un abismo, aun cuando ambas son manifestaciones auténticas de la riqueza de la Vida.

Situada en la diáspora como una existencia utópica, la responsabilidad diaspórica une la respons-habilidad y la respond-habilidad. Responde a lo *infinito del momento* en sus interminables posibilidades creativas, peligros y abismos. Pide una comunicación fundamental con la alteridad del Otro, que precede fronteras culturales, intereses políticos, raza, nacionalidad, género y otras diferencias. Precede, pero permite desarrollos y críticas verdaderamente morales y racionales. Como tal, se relaciona con las manifestaciones más íntimas del *devenir-hacia-el-mundo*, el Otro y el ser propio como un reto y como un objeto de responsabilidad compartida, amor, creación y felicidad (que puede incluir sufrimiento).

Sin embargo, al mismo tiempo, la responsabilidad diaspórica debe estar lista para encarar el momento histórico y, cuando llegue el momento, también para posicionarse en contra de la injusticia e, incluso, unirse a una práctica política más amplia. Debe ser relevante para la dinámica cognitiva, histórica y política. Pero *no puede asegurar una acción consensual histórica no violenta* respecto al genocidio oculto que está ocurriendo en el sur de Sudán, entre otras tantas situaciones.

Para la filosofía diaspórica, todas las demandas para responder son manifestaciones de la Vida como *llamado*, como reto, como potencial que debe atenderse y vencerse de manera creativa. Ante *el abismo entre lo ético y lo político*, insiste en nomadismo y amor, creatividad y negatividad. De esta manera, no puede compartir la utopía positiva de Levinas, que respondió así a una pregunta durante una entrevista: “Sí, es posible un acuerdo entre lo ético y el Estado. El Estado justo será el trabajo de los justos y los santos, más que de la propaganda y la predicación.” Esta corriente insiste en lo que Adorno (1998: 6) nos dijo hace tantos años; a saber:

una filosofía que renuncie a todo eso, al final debe ser irreconciliable con la conciencia dominante. Ninguna otra cosa la salva de la sospecha de la apologética. La filosofía que satisface su propia intención y no se esconde puerilmente detrás de su propia historia y la real, tiene su esencia en la resistencia a las prácticas comunes actuales y a lo que sirven, contra la justificación de lo que corresponda.

La filosofía diaspórica intenta, de manera negativa, pero como una forma de Amor a la Vida, encarar la cuestión de *El Bien*. Benjamin, Adorno y Horkheimer son de vital importancia para nosotros en la actualidad, al responder de manera valiosa a los llamados de la Vida y sus retos. Aquí, responder es activo: si bien reconoce la importancia de la contemplación, la reflexión, la mirada, la apertura y el silencio, se orienta a *dar a luz*. Se refiere a la actividad real, no a los retos filosóficos como una arena cerrada; dirige la filosofía, como un arte de vida, hacia llamados y retos que son materiales, físicos, emocionales y espirituales; éticos, estéticos, existenciales y políticos; “internos” y “externos”. Se relaciona también con las condiciones del “llamado” y con las posibilidades de una respuesta digna y sus prácticas que lo abarcan todo.

Responder de manera digna no está determinado ni es sencillo y siempre tiene un precio. Tampoco es una habilidad que se desarrolle normalizando la educación. Es en sí misma una *posibilidad*, al igual que un *imperativo*, para una Vida digna que se resiste a ser tragada por cualquier proyecto de “volver a casa”, y no abandona su respon-

sabilidad de creación y Amor. Como tal, está “orientada a la práctica”. Su prueba final radica en la realidad, en la creación, en los sucesos, en las acciones y en los esfuerzos que son fundamentalmente auténticos o no auténticos, y que están relacionados con la escucha clandestina meritoria o con su negación (su reemplazo mediante un enfoque orientado al instrumentalismo). Su realidad estriba en los intentos de alcanzar nuevas formas de mirar, venciendo los llamados para satisfacerse a uno mismo con un uso “racionalista” e instrumentalista de los ojos. Incluso se instruye a sí mismo a abandonar los intentos positivos y colectivos para develar la verdad interna y las potencialidades de “el objeto” de manipulación. La participación activa y responsable en el mundo implica una responsabilidad. En su ausencia, la *poiesis* humana se deteriora en consumo orientado instrumentalmente y en opresión que comienza como autoopresión y concluye con el descuido u opresión de los conciudadanos del cosmos.

La responsabilidad nace a cada momento de nuevo entre las plantas y los animales, así como en el nacimiento de cada nuevo ser humano. Sin embargo, el ser humano trata este potencial de manera única. Así que, normalmente, este potencial está investido, reabajado y productivizado por el sistema en el instante en que nace el nuevo ser. Para los seres humanos que habitan sistemas culturales complejos, es un potencial descuidado, no una destreza dada. Dentro de la esfera política, consiste en ser recreado, edificado, cultivado y protegido históricamente, a cambio de una transformación en lo opuesto.

La responsabilidad no sólo es un potencial: para el “yo” ético; es una puerta que conduce a ser fiel a sí mismo, un camino para su autoconstitución como alguien y no como algo. La responsabilidad es una trascendencia potencial que no descuida el todo ni el llamado a la retirada hacia el infinito de la inmanencia. Su meta es trascender la cosidad. Al mismo tiempo, está comprometida con *superar la división entre la inmanencia y la trascendencia*. Reconoce este reto como un momento ético que también es una señal ontológica. Lo hace aun cuando en las condiciones posmodernas se conmina a los seres humanos a olvidarse de sí mismos y a perder la responsabilidad genuina de las maneras más eficientes, en nombre del placer prometido y las recompensas económica, emocional y política,

así como en nombre de otros agentes del olvido de uno mismo que están al servicio de normalizar la educación. La filosofía diaspórica ofrece señales ontológicas y llamados éticos que permiten remodelar la responsabilidad, al menos como una utopía (negativa). Habilita un tipo de contraeducación que exigirá, pero no asegurará, superar el olvido de uno mismo y la moralidad, el nihilismo, el etnocentrismo normalizados, así como otros “hogares” que salvaguardan la legitimidad hegemónica del discurso sobre la moral y la responsabilidad.

El *nomadismo diaspórico* sólo puede invitar al ser humano, pues no puede hacer otra cosa dentro de la *orcha* si ha de ser fiel a sí mismo. No puede garantizar ni ofrecer nada, ni siquiera una línea divisoria clara entre su propia alternativa y otras más atractivas o “gratificantes”. Si es fiel a sí mismo, únicamente puede invitar al ser humano a seguir senderos indirectos en el “desierto” para retribujar su mirada, al tiempo que la amplía y la enriquece de nuevas maneras y hacia otras manifestaciones de Vida en la infinitud de cada momento. Su *derechetz* invita a cultivar una mirada que va más allá del enfoque industrializado, pues está desarrollado dentro del marco de referencia del sistema que está comprometido con la fabricación del “ser humano racional”. Propone un tipo diferente de enfoque: uno que se abre a la sintonización, a la armonización feliz de cada grado entre los 360; una armonización que se relaciona también con aquella que está ausente, pero no desde el punto de vista del enojo, la venganza ni la codicia. Es un enfoque que resalta una nueva forma de ser oyente: escuchar clandestinamente cada una de las voces de la música cósmica, como la que poseímos cuando éramos bebés y perdimos con el triunfo de la educación normalizadora; como la que nos ofrecen poesía, música y danza, una y otra vez, en raros momentos de trascendencia. La vida diaspórica de una *orcha* cuestiona, deconstruye, subvierte, pero también preserva, acepta y trasciende. No ofrece una negación abstracta, un abandono ni un olvido de la política, la cultura, los hábitos, las amistades ni la experiencia, sino se relaciona con éstos de manera diferente y supera sus efectos limitantes, domesticadores y confinantes. Ante esto, también se relaciona con la categoría de responsabilidad.

Al superar la responsabilidad en los términos establecidos por el patriotismo, la devoción de clase, el compromiso de raza (o contra

cierta raza), la dedicación a los “logros” individuales o el gozo con orientación narcisista, esta contraeducación no propone un vacío ético: presenta un tipo alternativo de ética, una nueva responsabilidad diaspórica. La responsabilidad diaspórica va más allá de las respuestas normalizadas ante la realidad posmoderna sobre senderos “auténticos” que permiten la penetración en “lo real” (Žižek, 2002: 20) o una trascendencia moral “espiritual” estilo Nueva Era (Alexander, 2001). La puerta a la responsabilidad genuina se abre cuando aceptamos la responsabilidad de superar los frutos de la violencia de la educación normalizadora en forma de agresión, miedo, codicia, narcisismo y “responsabilidad” a la luz de la autoevidencia y las otras manifestaciones del “hogar”.

La falta de hogar, sin la promesa de un proyecto emancipatorio de “regresar a casa” ante la presencia o la ausencia de “Dios”, abre la puerta a la hospitalidad de la *responsabilidad verdadera*. Este tipo de hospitalidad no sólo se opone a la construida por los diferentes “hogares” humanos y proyectos de “regreso a casa”, sino también a la filosofía fundamental de “hogar o terruño” (*Heimat*) (Petri, 2003), que ofrece asimismo una especie de psicología que pretende justificar el “hogar” y aclara su inevitabilidad desde un punto de vista psicológico. La filosofía diaspórica se opone a los fundamentos filosóficos de esta psicología, al tiempo que ofrece una crítica dialéctica del concepto de “hogar” y del tipo de responsabilidad que ofrece.

La responsabilidad, dentro del marco de referencia de la filosofía diaspórica, es parte de *El Bien* y lo permite, pero se trata de un Bien Diaspórico, no de un bien domesticado. Aquí, *El Bien* acepta la *Vida* y responde a ella en una *diáspora eterna* como punto de arranque para cualquier reflexión sobre las esferas históricas y políticas de la vida humana y la posibilidad de una filosofía alternativa de la educación. La responsabilidad está aquí cimentada en una responsabilidad diaspórica como una respuesta digna a la diáspora en la historia y a la diáspora en la política; sólo en tanto tal, se trata de una responsabilidad verdadera que permite *El Bien*. Una respuesta fiel al infinito, la ineducable alteridad del Otro y una respuesta valiosa para la riqueza y falta de significado de la Vida se unen aquí en un nuevo tipo diaspórico de responsabilidad.

La responsabilidad verdadera es consciente de la ausencia de Dios; se enfrenta a la retirada de lo Absoluto, la arbitrariedad de los significantes-maestros y la contingencia de la efectividad omnipotente de la falta de significado. Hoy debe llevar sus retos más allá de las dicotomías entre modernismo y posmodernismo, inmanencia y trascendencia, la misma posibilidad de significado y la actividad humana en su devenir-hacia-el-mundo. Debe buscar nuevas maneras diaspóricas de cuestionar aquello que produce verdades (contextuales), valores válidos (contextuales), criterios (contextuales), y refugios y dominios (contextuales) de autoevidencia. Éste es el punto de partida para una *respuesta responsable* diaspórica al estar-en-el-mundo de los seres humanos en su devenir-hacia-el-mundo. Hay un abismo entre *estar-en-el-mundo* y *devenir-hacia-el-mundo*. Sin embargo, esta tensión es una puerta posible para cuidar el yo, para la edificación de la propia diferencia en sus relaciones con el mundo y con la alteridad del Otro (Levinas, 1996).

Pero ¿qué tan relevante resulta esto para el genocidio acallado que ocurre en el sur de Sudán, para la hambruna sistemática de poblaciones enteras debida a las tasas de interés sobre los préstamos transferidos por “el libre juego” de los centros bursátiles del mundo? ¿O para el futuro de los derechos de la mujer, los discapacitados y los niños del mundo árabe? Es justamente a la luz del *abismo entre lo ético y lo político* que una responsabilidad diaspórica puede activar también la responsabilidad en el momento histórico –como un ciudadano activo y como una persona comprometida políticamente que no es prisionera de la cueva platónica, que no es un mero agente del eco/constructo/producto de relaciones contingentes de poder y manipulaciones educativas violentas.

Para la contraeducación diaspórica son fundamentales la sensibilidad y el autodireccionamiento de la vida humana en su *devenir-hacia-el-mundo*. Aquella pone de manifiesto la autoaceptación, amiga cercana del *Amor Fati* de Nietzsche (1974). Se trata del Amor a la Vida: ni un mero eco de la cosidad ni una reacción temerosa. En tanto que contraeducación, no educa a temer la *soledad en un mundo sin Dios* ni elogia el nihilismo ante el exilio de la santidad de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo. Como alternativa dias-

pórica, intenta ofrecer prácticas concretas para edificar habilidades, sensibilidades, conocimientos y prácticas que permitirán la existencia del ser humano nómada que tal vez podamos llamar *el eterno-improvisador y la hospitalidad de la orcha*.

El nomadismo del eterno-improvisador mejora habilidades y conocimientos de varios tipos. De vital importancia entre éstos es la respons-habilidad hacia dinámicas cambiantes y siempre encubridoras. Las respuestas auténticas son potenciales de Vida de la misma manera que lo es una obra seria, como una forma artística (Marcuse, 1964); edifican la creatividad como un devenir-hacia-el-mundo ético, físico e intelectual. Es un devenir nómada en todos los niveles y, como tal, reta los frutos de la educación normalizadora y los procesos de subjetivación que preconditionan el “hogar”, la “responsabilidad”, el “yo” estable, el orden social y el progreso cultural. No obstante, al igual que la libertad, la conexión entre la respons-habilidad y la respond-habilidad no se puede garantizar, entregar o “realizar correctamente” de antemano; debe ser un *derech erez* decidido libremente, por el cual se lucha, y necesita ser renovado a cada momento en condiciones extrañas.

Aun así, al responder de manera digna al llamado de lo *totalmente otro* y las nuevas posibilidades, se podría (o no) introducir/imponer un potencial que puede ser aprendido y cultivado. No obstante, éste supone un tipo diferente de aprendizaje y un nuevo modo de pensar (Heidegger, 1996); el lenguaje que todavía no llega y podría nunca descubrirse ante nosotros.

La *orcha*, como forma de contraeducación, contrarresta el colectivismo, combate el dogmatismo y se opone a todos los demás “hogares”. Rechaza cualquier alegato o llamado para reciclar, defender o mejorar el orden presente de las cosas y sus ámbitos de autoevidencia. Los procesos de normalización no pueden sino terminar en colectivos que se rinden a la destrucción de la alteridad del Otro como una forma concreta de “salvación” (Gur-Ze’ev, 2003). La existencia diaspórica tiene orientación antiolecolectivista y antidogmática. Rechaza el autoabandono del individuo, que es vital para la producción histórica de colectivos estables y culturas progresistas. Esto es verdad no sólo en los espacios premodernos y modernos, que

tan rápido convocan a sus militares, hábitos y tentaciones contra la alteridad del Otro. Es válido también en los espacios posmodernos, como el ciberespacio. Tal vez el *hacker*, o lo que éste simboliza, sea una de las muy pocas excepciones (Gur-Ze'ev, 2004).

Aquí, a la luz de una lucha sin fin para superar cualquier “hogar” y colectivismo, se abren nuevas posibilidades. Nacen nuevos prospectos, no sólo para la autoconstitución del improvisador-eterno como un nómada genuino: se abre una nueva libertad de acción para la solidaridad genuina y para nuevos tipos de coexistencia.

Los nuevos tipos de coexistencia no están comprometidos con el imperativo de normalizar la educación para destruir la alteridad del “yo ético” y la alteridad del Otro. El *derech erez* y las expresiones infinitas de Amor a la Vida pueden permitir un tipo de coexistencia con el cosmos y todas las demás manifestaciones de Vida en nuevos caminos que pavimentará la *orcha*. Como la *orcha* en el desierto, esta nueva coexistencia diaspórica con la alteridad dentro del “yo”, el Otro y el mundo puede entrecruzar el “momento”, la “historia” y la “eternidad”. Este autoposicionamiento del yo en medio –y en contra– del Ser puede permitir una mejor escucha clandestina al *llamado*, cuando llegue y si llega. Puede permitir una respuesta digna en el momento adecuado hacia –y con– otros seres humanos diaspóricos, en *derech erez*, que hará surgir *una nueva coexistencia diaspórica*.

Hoy, la filosofía diaspórica y la contraeducación deben encarar estas formas modernas y posmodernas de nomadismo y exilio, así como su historia. Ambas pueden reconstruir –y reflexionar sobre– las nuevas posibilidades únicas que se abren para algunos de nosotros (no para todos, ya que son muy selectivas y se basan en las desigualdades estructurales, la distribución selectiva de la pérdida y el sufrimiento, y un dominio asimétrico del conocimiento reflexivo, la intimidad y la responsabilidad) en la era de la globalización, el nomadismo y la improvisación, dado que no pueden quedar satisfechas con el mero análisis conceptual y la “crítica”.

La contraeducación –que encara seriamente el reto de la pérdida, la *orcha*, el exilio, el *derech erez* y los engañosos proyectos de “regreso a casa” en el umbral de la era de la megavelocidad– acepta que no existe una Utopía positiva que nos espere. En el “desierto”

posmoderno de la megavelocidad no hay lugar para un *telos* que no sea deshumanizador ni posibilidades de vida que se consigan con esfuerzo, sufrimiento, innovación, valor y “la religión/teoría correcta”. En el umbral que lleva a los recintos de la megavelocidad no nos espera ninguna Utopía positiva, como “verdad”, “vida genuina”, “lucha digna”, “placer” o autoaniquilación digna/inevitable. La riqueza, el sufrimiento y el potencial edificante, al igual que la falta de significado del “desierto”, no han de recobrase ni compensarse (ni para el individuo ni para algún tipo de “nosotros”). Sin embargo, el Amor a la Vida en tanto que tensión entre el “desierto” y el “oasis”, el *yo ético* y el *yo moral*, el ser propio y la *copoiesis*, es la *orcha* de lo diaspórico en el sentido socrático de Eros, como una ausencia que atrae lo bello. La contraeducación debe invitar al nómada diaspórico a la hospitalidad del Amor a la Vida. Esta hospitalidad denota la ausencia de creatividad no consensual y pide superar la moralidad convencional y los otros imperativos del “nosotros” con orientación etnocéntrica, su autoevidencia, su normalidad, su contrarresistencia del oprimido y su ciudadanía patriótica normalizada.

La determinación para llevar una vida diaspórica dentro de la *orcha*, y las posibilidades que abre la contraeducación diaspórica, son siempre irónicas. La contraeducación diaspórica nunca está en casa. Da lugar a algo que es, en todo momento, inmensamente *más importante que la individualidad* del individuo diaspórico, como sucede en la relación del artista con su gran creación. Es creación. Es un símbolo de Amor a la Vida como creación que siempre se trasciende a sí misma hacia la alteridad del Otro, como el femenino al masculino y el bebé recién nacido como un acto de génesis; como Eros al todavía-no; como lo *totalmente otro* hacia las potencialidades infinitas pero todavía-no fertilizadas de cada momento. El núcleo de la improvisación es este movimiento dentro de la *copoiesis* (Ettinger, 2005) al que el Amor a la Vida ofrece *hospitalidad*, y que consiste en dar a luz lo totalmente nuevo y completamente inesperado, como una forma de jugueteo no instrumental que manifiesta responsabilidad erótica a lo mejor de la Vida. Esta dimensión de improvisación nos recuerda a Levinas (1993: 9) cuando decía que

la mujer es la categoría del futuro, el éxtasis del futuro. Es esa posibilidad humana que consiste en decir que la vida de otro ser humano es más importante que la mía, que el Otro está antes que yo, que el valor del Otro se establece antes que el mío.

Como tal, conjunta un “conocimiento” especial, un conocimiento dialógico prerracional no-dominador, una experiencia y una forma estética que es también un posicionamiento anterior a lo ético.

Esta dimensión es parte de enfrentarse de manera valiente-improvisada a las aguas turbulentas del río del miedo-a-la-ambivalencia y a las “verdades” rivales; de esforzarse, y del miedo a tomar tierra en las demandantes pero nunca-satisfechas orillas de la pérdida. No es racional/irracional en el sentido marcado por las discusiones políticas y filosóficas hegemónicas; tampoco es éticamente justificable en senderos normalizados. Es prerracional y preética, pero tiene una forma; está estéticamente “justificada”, al permitir la deliberación ética y racional. También está más allá de la Utopía “positiva” y “negativa”. Aun así, la improvisación representa esperanza y manifiesta la posibilidad de *lo totalmente Otro*.

Según se actualiza en la dinámica de la improvisación, la coexistencia diaspórica no nos convoca a regresar a casa en alternativas colectivas con orientación etnocentrista-sentimentalista ni a dar “soluciones” mecánicas antihumanistas o compensaciones por la pérdida incubada al separarse de la nada, “el terruño” o “el elegido”.

La improvisación manifiesta la dialéctica de la responsabilidad y la respond-habilidad. No es “constructiva” ni meramente “negativa”. Está lejos de ser una manifestación de “resistencia” a la opresión o al sufrimiento y la pérdida. En el contexto de la contraeducación diaspórica tiene un papel especial como parte del Amor a la Vida y la *copoiesis* que reta a esa matriz de cuyas manifestaciones es parte integrante la pedagogía crítica tradicional.

La improvisación representa una sintonización especulativa-creativa, un tipo diferente de mirada y responsabilidad que activa la responsabilidad que ofrece la *copoiesis* en la infinitud del momento a cada momento de nuevo. Involucra una especie de intimidad con la riqueza del cosmos y sus incitantes dinámicas, estímulos,

impulsos y creación de significado. Aquí, la hospitalidad permite la compasión creativa donde la alteridad de la otredad del Otro es un socio inevitable en la realización creativa del gozoso Amor a la Vida como transgresión.

Cuando es fiel a sí misma, la improvisación transgrede cualquier contexto, frontera, dogma, normas, impulsos, hábitos y miedos limitados, morando en el infinito del momento y en el éxtasis del aquí y ahora. Es mimesis de génesis que mora dentro de lo desconocido erótico, en sintonía con la música de todavía-no observar las manifestaciones de la Vida, respondiendo alegremente de la manera correcta antes de emprender cualquier cálculo racional y sin importar la voluntad ni la dirección de cualquier poder/tentación colonizador. Su bendita-reconocida falta de hogar trasciende el sufrimiento y el miedo hacia el sufrimiento digno y la responsabilidad como creativo Amor a la Vida.

La improvisación ofrece la diáspora como una puerta hacia una coexistencia alternativa; la diáspora como una apertura y una creatividad mutuas no controladas que son responsables y generosas hacia la alteridad del Otro, y que salen de sí mismas para dar a luz lo desconocido y la autosuperación como autoconstitución, sin que un “yo” con orientación egoísta empiece la colonización del Otro, la respuesta a la alteridad o el autosacrificio de tipo victimizante. La alteridad del otro, la inseguridad, lo no consensual y el rechazo a la autoevidencia y otras manifestaciones de la invitación al proyecto del “regreso a casa” hacia la nada son aquí de vital importancia. No constituyen una amenaza ante la cual escapemos para regresar a “casa”, a convenciones bien establecidas, a la *Gemeinschaft* comunidad perdida o a cuevas platónicas alternativas.

La improvisación no es retórica, racional ni ética en el concepto tradicional occidental de conocimiento e intersubjetividad. Ofrece una búsqueda prerracional y preética de lo verdadero, lo bello y lo correcto de una manera que trasciende las dicotomías occidentales binarias entre sujeto-objeto, cuerpo-espíritu, natural-humano, humano-divino. Estas separaciones son paralelas al desapego occidental de lo estético, lo ético, lo intelectual, lo corporal y lo político –desapegos que se reflejan también en lo dicho por la psique y en

el silencio somático—. La contraeducación diaspórica introduce la improvisación como una alegría feliz que teje de nuevo lo simbólico, lo existencial, lo musical y la sintonización creativa intelectual; una respuesta de la jovialidad como una obra seria, y la obra seria como el viento en las alas de la esperanza que manifiesta la concreción de la presencia del Amor. Es un momento no histórico en el que el arte se convierte en una forma de vida en un momento histórico material específico, que busca o crea la conducta corporal y la coexistencia genuina con el cosmos en sus manifestaciones más específicas, incluso microscópicas, en el infinito del instante.

La improvisación permite la trascendencia desde la búsqueda del regreso a “casa” hacia la infinitud de la nada y el poder sugerente de la armonía del sinsentido. No es un medio ni una “función” ni un instrumento (como es tan popular en la alta tecnología de hoy) que pueda ofrecer grandes negocios y la “maximización de beneficios” individuales; tampoco es un entretenimiento fascinante ni un método confiable para autoolvidarse.

La improvisación actualiza la danza con la alteridad de los Otros, que son parejas, así como la alteridad de no-yo dentro del “yo”, al igual que la del Otro que no está “dentro de mí” como una pérdida, o como una mera pérdida a ser poseída, reeducada o “amada” que permite el “regreso a casa” hacia el Uno. Aquí, la Vida con orientación diaspórica reta la actitud hacia la Vida con orientación traumática-fálica-colonialista, según se representa desde el proyecto socrático y el comienzo de la historia del monoteísmo. Ofrece un tipo de *copoiesis* que es transubjetiva; transgrede las relaciones intersubjetivas que se forman mediante dicotomías lineales sujeto-objeto.

La *copoiesis* diaspórica ofrece diferentes relaciones a dimensiones centrales de la Vida y a conceptos centrales y realidades como “tocar”, “mirar”, “sintonizar” y respons-habilidad/responsabilidad. En forma de improvisación, permite un intento de unir de nuevo, o al menos de rearticular, las relaciones entre pensamiento (prerracional) y acción, espíritu/psique y cuerpo, “yo” y la alteridad del Otro, de manera que trasciendan las relaciones tradicionales occidentales entre espacio y tiempo. También rearticula las relaciones entre lo corporal y el toque espiritual y el infinito, y vuelve a abordar las

relaciones entre el momento y la eternidad. Permite eso que ha sido tan difícil para el pensamiento occidental y la vida humana desde que se separaron de la poesía órfica y el nomadismo primitivo: estar por completo en el infinito del momento, morar totalmente en el Amor a la Vida. Y lo hace, o no lo hace, en las manifestaciones más concretas, profundas y corporizadas de la *copoiesis* improvisada: *lealtar*, la coexistencia diaspórica que une tiempo y espacio y ofrece santidad ante la falta de significado, la megavelocidad y la cuasirrealidad del *Final de la Vida*, que la filosofía pesimista presentó como *el final de la vida* infligido por el progreso humano en la era del exilio de matar-a-Dios-a-cada-momento-de-nuevo.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor (2000), "Negative dialectics and the possibility of philosophy", en Brian O'Connor (ed.), *The Adorno Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 54-78.
- Adorno, Theodor (1998), *Critical models*, traducción de Henry Pickford, Nueva York, Columbia University Press.
- Alexander, Hanan (2001), *Reclaiming goodness: Education and the spiritual quest*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Baudrillard, Jean (2005), *The consumer society. Myths and structure*, Londres, Sage Publications.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Liquid modernity*, Oxford, Blackwell.
- Braidotti, Rosi (2010), "Nomadism: against methodological nationalism", en Ilan Gur-Ze'ev (ed.), *Diasporic philosophy and counter-education*, Rotterdam, Sense Publishers.
- Broier, Mordechai (ed.) (1987), *Persons and roads*, Tel Aviv, Bitan Hasefer.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guattari (1998), *A thousand plateaus*, traducción de Brian Massumi, Londres, Althone Press.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guattari (1994), *What is philosophy?*, traducción de Hugh Tomlinson y Graham Buchchell, Nueva York, Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1983), *Nietzsche and philosophy*, traducción de Hugh Tomlinson, Londres, Althone Press.

- Ettinger, Bracha (2005), “Copoiesis”, *Ephemerera*, pp. 703-713, <<http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/5-Xettinger.pdf>>, consultado el 26 de julio de 2017.
- Freud, Sigmund (1971), “Totem and taboo”, en *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. 18, traducción de James Strachey, Londres, The Hogarth Press.
- Frizker, Asher Rabbi (1950), *Masechtot Derech Eretz*, Tel Aviv, Bitan Hasefer.
- Gur-Ze’ev, Ilan (2007), *Beyond the modern-postmodern struggle in education: Toward counter-education and enduring improvisation*, Rotterdam, Sense Publishers.
- Gur-Ze’ev, Ilan (2006), “Driving as a manifestation of the essence of the current historical moment”, en *Critical zeitdiagnosis of historical transformation, global politics, and critical education*, Olli-Pekka Moisio y Juha Suoranta (eds.), Rotterdam, Sense Publications, pp. 161-190.
- Gur-Ze’ev, Ilan (2004), *Toward diasporic education*, Tel Aviv, Resling.
- Gur-Ze’ev, Ilan (2003), *Destroying the other’s collective memory*, Nueva York, Peter Lang.
- Gur-Ze’ev, Ilan (2002), “Martin Heidegger, transcendence and the possibility of counter-education”, en Michael A. Peters (ed.), *Heidegger, education and modernity*, Oxford, Rowman and Littlefield, pp. 8-65.
- Gur-Ze’ev, Ilan (1996), *The Frankfurt School and the history of pessimism*, Jerusalén, Magnes Press.
- Heidegger, Martin (1998), *Parmenides*, traducción de André Schuwer y Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1996), “The end of philosophy and the task of thinking”, en David Farrell Krell (ed.), *Martin Heidegger: Basic writings*, Londres, Routledge.
- Horkheimer, Max (1985), “Was wir ‘Sinn’ nennen, wird verschwinden”, en *Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Levinas, Emmanuel (1996), “Is ontology fundamental?”, en *Emmanuel Levinas: Basic philosophical writings*, Adriaan Theodoor Peperzak, Simon Critchley, y Robert Bernasconi (eds.), Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-10.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Time is the breath of the spirit: In conversation with Bracha Lichtenberg Ettinger*, traducción de Joseph Simas y Carolyn Ducker, Oxford, Museum of Modern Art.

- Levinas, Emmanuel (1987), "The ego and totality", en *Collected philosophical papers of Emmanuel Levinas*, traducción de Alphonso Lingis, Dordrecht, Martin Nijhoff, pp. 25-45.
- Marcuse, Herbert (1964), *One-dimensional man*, Londres, Routledge, núm. 14.
- Marcuse, Herbert (1967), "Die Zukunft der Kunst", *Neues forum*, Viena, noviembre-diciembre, pp. 863-870.
- Marx, Karl (1971), "On the Jewish question", en *Early texts*, traducción de David McLellan, Oxford, Blackwell.
- Nietzsche, Friedrich (1974), *The gay science*, traducción de Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage Books.
- Petri, Rolf (2003), "The meaning of Heimat", en *Homelands*, Ron Robin y Bo Strath (eds.), Bruselas, Peter Lang, pp. 307-332.
- Virilio, Paul (1995), *The art of the motor*, traducción de Julie Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj (2002), *Welcome to the desert of the real: Five essays on September 11 and related dates*, Tel Aviv, Resling.

11. Entrevista a Ernesto Laclau¹

Alicia de Alba

A de A: ¿Cómo han afectado a las ciencias sociales y a las humanidades, en general, cuestiones como el giro retórico, la dimensión figural o catacrética del lenguaje y la teoría de los tropos, entre otras?

EL: Yo creo que las ciencias sociales han entrado, como el pensamiento en general, en un giro dominado por lo retórico; es decir que una vez que renunciamos a la idea de un fundamento literal último, cabe pensar en desplazamientos discursivos que necesariamente van a tener un carácter retórico.

Por ejemplo, en la conferencia que dicté en el seminario *Trope, Affect and Democratic Subjectivity* el 26 de noviembre pasado (2006) en Northwestern University, intentaba demostrar cómo en la obra de Paul de Man (1986) se afirma el principio de retoricidad. En el caso de Pascal, él muestra cómo el comienzo de una serie numérica, si va a ser lógicamente estructurada, no puede ser el número uno, sino que tiene que ser el cero. Ahora el cero es simplemente la ausencia del número, el cero es de alguna manera innombrable, pero el hecho de darle un nombre, “cero”, transforma al cero en un uno; esto es, ya hay un mínimo desplazamiento figural, porque el uno ocupa un lugar, el del cero. Podrían encontrarse muchísimos otros ejemplos que dejan en claro que la dimensión retórica es constitutiva de la objetividad; es decir, toda objetividad se constituye no a partir de un fundamento literal último, sino a través de un desplazamiento que tiene características retóricas.

1 Entrevistas realizadas por Alicia de Alba en Northwestern University, Illinois, Estados Unidos, en noviembre de 2006, y en Londres, Inglaterra, en febrero de 2007.

A de A: En esta línea, ¿cómo recuperas la relación con la materialidad? Recuerdo que en tus primeros trabajos –Hegemonía y estrategia socialista, con Chantal Mouffe (1985) y en otros– haces un énfasis importante en lo discursivo en aquel momento, pero en relación con lo material.

EL: No hay un cambio, en lo absoluto. Lo material se refiere a una relación entre objetos; ahora esa relación entre objetos simplemente tiene un carácter retórico; es decir, la retórica no es tan sólo un aspecto del discurso, es un efecto que está ligado a la constitución misma de la objetividad. Por ejemplo, si afirmamos el papel del significante vacío en la estructuración de un espacio discursivo –ya sabes que para mí lo discursivo no es simplemente lo que está ligado al habla o a la escritura, sino a cualquier tipo de acción significativa– y si lo discursivo se estructura de una manera retórica, lo material no se afecta, simplemente la relación entre objetos materiales asume una relación figural o retórica, tropológica.

A de A: ¿Podrías ampliar la cuestión de lo retórico, lo tropológico, lo figural como constitutivo de la objetividad?

EL: Sí, en primer lugar, si afirmamos la prioridad de lo discursivo, afirmamos el carácter diferencial de la relación entre objetos. Para Saussure (1998), el lenguaje es un sistema de diferencias, pero esta relación diferencial entre objetos no se refiere tan sólo al lenguaje en el sentido restringido del término, sino se refiere a cualquier tipo de vinculación en materia de significantes; esto es, que lo discursivo y lo social se yuxtaponen. Ahora bien, si en la constitución de este sistema de diferencias hay un punto que implique un vacío en el proceso de significación, pero que sin embargo debe ser nombrado, se da un desplazamiento retórico, y ese desplazamiento retórico se transforma en el fundamento de la objetividad; por ejemplo, en mi artículo “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” (1994), he intentado demostrar cómo, sin una cierta exclusión, es imposible constituir una totalidad.

Pero esa totalidad, que se constituye sobre la base de la exclusión, implica que todo elemento diferencial va atravesado por una dimensión equivalencial; es decir, que la relación equivalencia-diferencia es una relación de tensión –porque no hay cuadratura en el círculo que las articule–. Esto implica que toda identidad va a estar dividida: la totalidad que es necesaria para la significación y, de otro lado, es un objeto imposible. Ahí es donde viene el momento del vacío, pero nombrar ese objeto imposible es exactamente lo que la operación hegemónica lleva a cabo, sobre la base de constituir un significativo vacío. Éste es ya el elemento retórico y ese elemento retórico, como decía, es constitutivo de la posibilidad de todo sistema de diferencia; esto es, que el momento retórico está a nivel de la constitución de la objetividad social como tal.

A de A: Cuando hablas de constitutividad, ¿te estás refiriendo de alguna manera a la constitución ontológica?

EL: Sí, utilizo “constitutividad” en el sentido trascendental del término, en el sentido que Kant (1987) lo utilizaba: aquello que implica la posibilidad misma del surgimiento del objeto.

A de A: En el sentido en que la utilizaba Kant, ¿y en el sentido de Heidegger?

EL: Heidegger no utiliza tanto este término, más bien está ligado a la filosofía trascendental, aunque hay un trascendentalismo heideggeriano, pero él utiliza otro tipo de terminología.

A de A: ¿Cómo consideras que estas categorías han afectado, enriquecido, transformado tus categorías y conceptos nodales, como dislocación, discurso, articulación, hegemonía, sujeto, política...?

EL: No creo que las hayan afectado en absoluto, son una prolongación natural de todas esas categorías. La hegemonía presupone que una cierta particularidad asuma la representación de una universalidad que la rebasa; esto es, que ya la hegemonía funciona como un

tropo, hay un elemento retórico que está funcionando allí. Y la noción de significante vacío implica precisamente esto. El significante es vacío porque es el nombre lo que cierra la constitución de todo un espacio objetivo. Pero un nombre que cumple ese papel, que no designa directamente un objeto, sino que subsume una pluralidad de objetos bajo algo nominal y no conceptual, es necesariamente de carácter retórico. No ha habido un cambio en mi posición; únicamente he explicitado una serie de relaciones, en términos de una terminología más desarrollada.

A de A: ¿Podrías explicar el papel de la sinécdoque como tropo en la hegemonía y en la confirmación de la cadena equivalencial, con relación a las diferencias?

EL: Sí, la sinécdoque es una figura retórica que implica que la parte pasa a representar al todo. Hay diversas discusiones acerca de cuándo se trata de sinécdoque y cuando de metonimia; por ejemplo, si decimos tres velas, por decir tres barcos; si consideramos que las velas reemplazan al barco como totalidad, sería una sinécdoque, la parte reemplaza al todo. Pero si se considera que las velas están al lado del mástil, de la popa, de la proa, o sea de todas las partes del barco, en ese caso se trata de una metonimia; es decir de un desplazamiento sobre la base de la contigüidad.

La sinécdoque es esencial en la constitución de la hegemonía, porque si de lo que se trata es que una parte pase a funcionar como el nombre del todo, en ese caso se da una sinécdoque en el sentido más específico del término. Lo anterior está relacionado con lo que en psicoanálisis se llama “objeto parcial”; esto es, un objeto que funciona como condición o totalidad. Copjec y Sorkin (1999) han insistido en el papel que cumplen los *close up* en una película. La cámara se enfoca en un objeto, pero ese objeto no es un objeto entre otros, es un objeto alrededor del cual se constituye la totalidad, o sea que hay una lógica similar a lo que encontramos en la hegemonía.

A de A: En la conferencia antes citada, también expusiste la relación entre metonimia y metáfora, ¿podrías ahondar un poco sobre esto?

EL: Sí, en el caso de la metonimia lo que tenemos es un desplazamiento que opera sobre la base de una relación de contigüidad, como cuando digo, por ejemplo, que la tetera está hirviendo, cuando lo que está hirviendo es el agua, no la tetera.

Góngora hablaba de “bostezo de la montaña” para referirse a la caverna; ahí hay una analogía entre el bostezo, la apertura de la boca, y la apertura de la caverna, pero entonces se trata de una metáfora, mientras que en el caso de la metonimia se trata de un desplazamiento basado en la contigüidad entre dos objetos.

Por eso es que siempre hay –ése es el punto en el que insistía en la conferencia– una gradación por la cual lo que comienza siendo una metonimia tiende a devenir en una metáfora. En el ejemplo que daba, si tenemos un área donde existe violencia racial y la única fuerza capaz de luchar contra el racismo son los sindicatos, en ese caso tenemos una relación de tipo metonímico, ¿por qué? Porque la función normal de los sindicatos no es luchar contra el racismo, sino defender el nivel de vida de los afiliados, pero dada la cercanía del movimiento sindical con los barrios donde existe racismo, el que los sindicatos adopten la lucha antirracial implica un desplazamiento metonímico que dota al nombre “sindicato” de una nueva función. Pero si el tiempo pasa y la gente se acostumbra a que es normal que los sindicatos luchen contra el racismo, entonces lo que era una relación de contigüidad se transforma en una relación de analogía; es decir, la metonimia pasa a ser una metáfora. Por el contrario, si entre dos funciones que antes estaban unidas se da un proceso de desagregación, de tal modo que comienzan a separarse una de la otra, la metáfora vuelve a revertirse en una relación metonímica. Metáfora-metonimia son los dos polos de un continuum que puede conocer muchos puntos intermedios.

A de A: Con relación a la cultura, en su crítica a los Estudios culturales, Jameson (1993) y Žižek (1997) consideran que éstos han desempeñado el papel de poner fuera, hacer ausente, digamos, la causa más importante de los problemas del mundo. En esta

línea proponen, como otros autores lo están haciendo en la actualidad, la recuperación de la lucha de clases como la categoría central del debate, y sugieren una teoría crítica de la cultura, aunque desde luego aluden a la complejidad de esta categoría central del marxismo. ¿Cuál es tu postura en relación con estas cuestiones?

EL: En primer lugar, no entiendo muy bien qué es lo que se quiere decir hoy cuando se habla de lucha de clases. Lo que tenemos, a nivel de la estructura social, es una disolución de las clases en el sentido tradicional –constituidas en torno a posiciones precisas en el proceso de producción–; por ello, la identificación de la clase obrera como la clase obrera industrial era la base de la argumentación política en el marxismo. Hoy esa clase obrera tradicional claramente se está desintegrando; hay una terciarización de la economía a todos los niveles. Por otro lado, como resultado de la globalización, hay marginación de sectores enteros de la población que ya no tienen una vinculación precisa con las relaciones de producción y, por consiguiente, la noción misma de lucha de clases pasa a ser, en buena medida, obsoleta. Esto no quiere decir que no existan desigualdades en el mundo, tal vez éstas sean incluso más profundas, pero es imposible conceputar a los agentes de esas luchas por la igualdad, en términos de clases. Por el contrario, hoy nos enfrentamos a una constitución de agentes sociales colectivos que tienen que reagregar hegemónicamente una variedad de posiciones de sujeto, y esta noción, que está muy cerca de la noción de voluntades colectivas de Gramsci, va necesariamente mucho más allá de la noción clásica de la lucha de clases.

A de A: ¿Podrías hablar un poco sobre tu categoría de tensión, que me parece muy importante en toda tu obra, sobre todo a partir de las Nuevas reflexiones (1990)?

EL: Sí, para mí el momento de tensión se da siempre que hay dos componentes de una relación, que son los dos necesarios, pero que sin embargo no pueden estar lógicamente articulados. Por ejemplo, si tenemos una relación de equivalencia y otra de diferencia, hay una relación de tensión, porque la equivalencia es necesaria para la cons-

titución de la diferencia. Éste es el punto central y quizá convenga que lo explique un poco más en detalle. Básicamente, lo que estoy afirmando es que, en la medida en que toda identidad es diferencial, cada acto de significación implica a la totalidad del lenguaje pero, en ese caso, se necesita alguna forma de cierre, porque de lo contrario habría una dispersión total del sentido.

Ahora bien, esta forma de cierre presupone establecer los límites de un sistema, pero la única forma de determinarlos es ver lo que está más allá de estos límites. No obstante, si éste es el sistema de todas las diferencias, lo que está más allá del límite no va a ser externo sino interno; es decir, hay una indecidibilidad radical entre lo interno y lo externo. Una vez que el problema se plantea en esos términos, lo que está fuera del sistema debe tener la naturaleza de una exclusión; esto es, que frente al elemento excluido surge una solidaridad entre todas las diferencias internas del sistema. En relación con el elemento excluido, las diferencias no son solamente diferenciales, sino equivalentes, y la equivalencia es exactamente lo que socava, lo que erosiona la diferencia. Esto significa que donde hay una tensión entre el elemento diferencial y el elemento equivalencial, esta tensión no puede ser superada sino a través de maneras deformadas de representación; esto es, hay tensión siempre que dos elementos necesarios no pueden cristalizar en una relación de articulación positiva entre ambos.

A de A: ¿Querías agregar algo más sobre la lógica de la articulación?

EL: Sí, hay articulación siempre que hay posiciones complementarias dentro de un espacio único de representación. Eso es lo que estrictamente significa articulación; ahora bien, mi argumento es que no se da una articulación positiva de este tipo entre la diferencia y la equivalencia, porque lo que una afirma la otra lo pone en cuestión. No obstante, hay una cierta relación que se organiza en torno a una descolocación fundamental. Es un poco como lo que encontramos en la famosa fórmula de Lacan, de que la relación sexual no existe; evidentemente no está diciendo que la gente no hace el amor, sino que el polo masculino y el polo femenino de la relación no se com-

plementan, no participan del mismo espacio de representación simbólica. Es allí donde el elemento dislocatorio entra en juego. En mi trabajo, cuando hablo de heterogeneidad, me refiero exactamente a esto, a un quiebre en el proceso de simbolización.

A de A: ¿Puedes ahondar un poco más en esto? Porque recuerdo haber escuchado, no exactamente de ti, sino en algunos seminarios sobre tu pensamiento, que todo es discursivo, o sea que todo es simbolizable, ¿cierto?

EL: Si todo fuera simbolizable no habría lo real y, en este caso, todo sistema sería cerrado; lo que estoy afirmando es lo contrario: que hay ese vacío en el proceso de significación que escapa a la posibilidad de la simbolización. Es un poco como la idea de lo Real en Lacan: lo Real son las fallas en el sistema simbólico, su incapacidad para dominar todos los elementos que se dan en un campo experiencial.

A de A: Pero, ¿habría algunas posturas o interpretaciones que sostengan que una experiencia dislocatoria, como en el caso de lo Real lacaniano, pasa el imaginario y luego se simboliza? Lo que estoy entendiendo en este momento es que hay aspectos que escapan a ese proceso, o sea que no llegan a simbolizarse; digamos que se quedan entre lo imaginario y lo real o que hay vacíos. Que no todo se simboliza.

EL: Es exactamente lo que estoy diciendo, que no hay ningún sistema simbólico que pueda dominar todos los elementos que existen en el campo experiencial; además, lo real puede ser resultado de ciertas contradicciones internas dentro del sistema simbólico; es decir, lo simbólico presenta dentro de sí mismo una serie de puntos en los cuales surgen aporías, algo por lo cual está en guerra consigo. Es allí donde tenemos el momento de lo Real.

Lo Real es el límite en la constitución de todo espacio objetivo, por eso es que yo he hablado del antagonismo como lo Real en lo social.

A de A: Esto tiene mucho que ver con lo que expones ahora sobre la dislocación y la respuesta discursiva.

EL: Sí, en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) afirmábamos que el antagonismo es constitutivo porque es el límite de toda objetividad. Lo que ahora agregaría es que es un límite que supone una experiencia anterior, que es la experiencia de la dislocación. La dislocación se da al interior del antagonismo, pero hoy agregaría que el antagonismo es ya una forma de simbolización discursiva de la dislocación. Por ejemplo, alguien que pasa por una experiencia dolorosa no necesariamente tiene que construirla como resultado de la presencia de un enemigo, puede muy bien decir que es un castigo de Dios por sus pecados, o sea, construir la dislocación de maneras discursivas distintas. Yo diría que el momento del antagonismo es un momento segundo –un momento– segundo –lógica, no temporalmente–, aunque podría ser vivido (la respuesta discursiva simbolizante) de otras maneras.

A de A: Si estoy entendiendo, querría decir que habría otras respuestas discursivas además del antagonismo.

EL: Por supuesto, porque ya construir un enemigo es una construcción discursiva y, además, los enemigos pueden ser contruidos de manera muy distinta. Puedo, por ejemplo, decir que el enemigo es el *establishment*, la oligarquía, la globalización, el capitalismo, etcétera. Siempre que se pasa de un enfrentamiento muy puntual a un enfrentamiento más generalizado, hay una construcción discursiva del enemigo. Por ejemplo, si los estudiantes en una universidad piden una rebaja en el costo del restaurante universitario, resulta más o menos claro que se están enfrentando a la administración universitaria. Pero si hay una equivalencia entre la “demanda” de los estudiantes, la “demanda” de los vecinos, la “demanda” de los obreros, ¿con qué se están enfrentando? Es mucho menos claro cuál es el enemigo. El enemigo, por lo tanto, tiene que ser construido discursivamente de alguna manera, del mismo modo que la identidad personal de los grupos que formulan las demandas también tiene que ser construida

equivalencialmente. Las cadenas equivalenciales operan al nivel de la propia identidad y también al nivel de aquellos a los que se enfrenta la propia identidad.

A de A: En la dislocación, ¿lo que se construye necesariamente es un enemigo, o se puede construir, por ejemplo, algo vinculado de una manera muy fuerte con el deseo?

EL: Sí, por eso te decía antes que no creo que la dislocación se construya necesariamente en términos antagónicos, pero una vez que se construye en términos antagónicos, es necesario identificar al enemigo al que te estás enfrentando.

A de A: Y si se construyera de otra manera, eso implicaría otra constitución.

EL: Sí, otro tipo de discurso.

A de A: Otro tipo de discurso, otro ámbito ¿cierto?

EL: Sí.

A de A: Esto es muy importante. No sé qué opines, pero a mí me parece que tus planteamientos, dado que tu objeto es la política, están centrados en lo político, y estudiar la cuestión política aporta elementos para estudiar muchos más ámbitos de la vida social humana.

EL: Sí, estoy de acuerdo.

A de A: Esto es, que si bien tú trabajas minuciosamente, y de manera muy fecunda, una ontología política, a partir de retomar tus planteamientos podría pensarse en otro tipo de ontologías.

EL: Sí, por supuesto.

A de A: De hecho, una ontología “completa” es algo imposible o casi imposible, si tomamos todos los aspectos humanos.

EL: Sí, lo único que yo agregaría es que lo político tiene un nivel más constitutivo porque, en el sentido amplio en que lo entendemos, lo político es el momento de la institución de lo social y, por lo tanto, no es una ontología regional, está al nivel de una ontología general. Se ha hecho la distinción en el pensamiento contemporáneo, que yo comparto, entre lo político y la política. La política es una práctica regional, un sistema de partidos, de elecciones, de administración estatal, etcétera; lo político es el momento de institución de lo social. En mi trabajo yo he utilizado la distinción que viene de Husserl (1954) entre lo que él llamaba sedimentación y reactivación. Las prácticas sociales sedimentadas son aquellas que no se ponen en cuestión, que son aceptadas como principios de convivencia. El momento de reactivación es cuando recreas el momento de institución originaria; es decir, las prácticas que hoy aparecen sedimentadas, en cierto momento fueron el resultado de una institución. Ese momento de la institución originaria es el momento de lo político y, en ese sentido, lo político no es el campo de una ontología regional, y es por tanto más amplio de lo que habitualmente se llama la política,

* * *

LONDRES, INGLATERRA, FEBRERO DE 2007

A de A: Ernesto, muchas gracias de nuevo, continuemos con nuestra charla iniciada en Northwestern University el pasado mes de octubre. Cuando hablas de la dimensión catacrética del lenguaje, desde la catacrexis, ¿usas el lenguaje como equivalente a discurso, o cuáles serían las diferencias; cuáles los elementos equivalentes?

EL: Para mí son más o menos lo mismo. Las prácticas sociales son prácticas discursivas y la dimensión catacrética se da por el hecho de que lo retórico es parte de todo un proceso significativo; es decir, no hay significación sin una dimensión retórica. La catacrexis no es, como muchas veces se dice, una figura particular del lenguaje, sino

sinónimo de la retoricidad en general. La diferencia que normalmente se hace es que en la catacresis tienes un término figural al cual no corresponde término literal alguno; por ejemplo, si digo, “las alas de un edificio”, es claramente un término figural retórico, porque el edificio no tiene alas, no vuela aunque, por otro lado, no hay un término literal que pudiera sustituir a “alas”. Esto es lo que significa “catacresis”. Pero si tomamos en consideración que todo lenguaje figural dice algo más de lo que el empleo de los términos literales hubiera dicho, en tal caso lo catacrético es parte del proceso de la figuralidad en general y, por consiguiente, sinónimo con retoricidad.

A de A: Todos estos elementos de la catacresis y de lo retórico, digamos, ¿qué están aportando para pensar o para repensar las cuestiones de la constitución del sujeto y de los sujetos en la actualidad?

EL: El problema es que todo sujeto se constituye a través de un proceso de nominación. Si las distintas dimensiones de una subjetividad estuvieran articuladas entre sí por una lógica infraestructural profunda que las explicara, la unidad del sujeto sería una unidad de tipo conceptual; pero si lo que se da es una proliferación de puntos de referencia que no aparecen ligados por ninguna lógica infraestructural que los unifique, en ese caso el nombre es decisivo en la constitución de esa identidad global, y a ese nombre no corresponde ninguna literalidad de tipo conceptual. O sea que lo retórico y lo catacrético son una parte esencial en la constitución de toda identidad colectiva.

A de A: De toda identidad colectiva y, de alguna manera, de toda identidad, ¿cierto?

EL: Sí.

A de A: Como diría Nietzsche, nosotros somos una confederación de sujetos, en todo caso, ¿no?

EL: De metáforas.

A de A: Sí, de metáforas. Entonces tendría mucho que ver con el acto de nombrar.

EL: Ése es el punto central que he tratado de desarrollar en mi libro sobre populismo, siguiendo la línea antidescriptivista de Kripke frente a la línea más conceptualista que caracterizaba a las teorías descriptivistas, la de Bertrand Russell, por ejemplo. Es decir, para mí el nombre es el fundamento de la cosa y, en ese sentido, mi perspectiva coincide con el antidescriptivismo, al cual yo le he añadido el aporte lacaniano, que consiste en presentar la unidad del objeto como un efecto retroactivo del proceso de nominación.

A de A: Ernesto, si quieres esto me lo contestas después; se relaciona con una cuestión actual. Por ejemplo, anoche escuchaba en la BBC que hay una discusión acerca de si se les debe exigir a los migrantes que vienen a trabajar a Inglaterra que antes aprendan inglés, o si hay que darles facilidades para que lo aprendan en Inglaterra. Esto de alguna forma toca el problema, justamente, del encuentro de identidades complejas que tienen serias dificultades para entrar en comunicación o en contacto.

EL: Sí, pero eso ya sería un problema enteramente distinto del que estábamos discutiendo. La cuestión de las identidades colectivas es cómo se articulan una serie de diferentes posiciones de sujeto alrededor de un cierto núcleo originario; no originario en el sentido temporal, sino en el sentido de su función articulante.

A de A: Bueno, porque este asunto de la relación de diferentes sujetos sociales, culturales, políticos, en esta primera década del siglo XXI, parece ser un tema que vuelve a cobrar gran importancia, como la tuvo, por ejemplo, a principios del siglo XX y finales del siglo XIX, con las migraciones. Hoy también hay fuertes corrientes migratorias hacia diferentes partes del mundo, pero de manera muy significativa hacia Europa y Estados Unidos, que serían como dos grandes espacios de interacción humana donde se está debatiendo una polí-

tica internacional que está más o menos construida: el multiculturalismo. No sé si tú tienes una postura con relación a ella.

EL: Puedo decir algo. Yo no soy un multiculturalista duro, porque ello significa la aceptación del particularismo como particularismo; para mí lo que se da siempre entre distintos particularismos es la circulación de discursos de tipo más general. Por otro lado, tampoco soy un universalista de tipo cosmopolita, para el cual más allá de todas las diversidades culturales hay una esencia humana que se repite en todas ellas. Lo que creo es que hay una cierta universalización de lo diferencial a través de lo que hemos llamado relaciones de equivalencia, o sea que el momento multicultural no puede ser realmente eliminado aunque, por otra parte, el momento de universalización relativa a través de la equivalencia está allí siempre cumpliendo su papel.

A de A: En algún momento, al subrayar tanto la diferencia, la particularidad en los programas sociales, culturales, políticos, educativos, ¿no se está propiciando una suerte de bloqueo de la circulación, o sea un bloqueo de la posibilidad de la creación de relaciones de equivalencia a través de algunas políticas multiculturales?

EL: Bueno, eso depende, habría que hablar de casos más concretos. Tienes, por ejemplo, el gobierno de Evo Morales en Bolivia, un reconocimiento de la particularidad étnica. Aun cuando la particularidad étnica es fundamental, no se le considera particularismo puro; hay algo que circula a través de la comunidad, y hay políticas articuladoras. Las internacionales socialistas de principios del siglo xx eran internacionales cosmopolitas; la gente decía yo no soy ruso ni alemán ni francés, soy socialdemócrata, y se pensaba que la identidad socialdemócrata era algo que trascendía todo tipo de diferencias. Hoy no estamos, evidentemente, en esa situación; se reconoce que las diferencias son fundamentales aunque, por otro lado, tampoco son diferencias puras, sino penetradas por una pluralidad de discursos.

Si piensas, por ejemplo, en las reuniones de Porto Alegre, tienes un extremo particularismo de los distintos talleres –hay gente que

discute sobre la situación de las mujeres en Zimbabwe, los diferentes movimientos antiinstitucionalistas— y, por otra parte, un esfuerzo por crear algunos lenguajes comunes que penetren todas esas diferencias. En ese sentido, me parece que estamos avanzando hacia una articulación del momento diferencial y el momento equivalencial más universalista, que trasciende la posición de un multiculturalismo puro o de un universalismo cosmopolita.

A de A: Llegará el momento, seguramente, en que habrá que nombrar a esto de alguna manera, ¿no? A lo mejor no va a ser multiculturalismo.

EL: Sí, yo hace mucho tiempo que lo he nombrado de una cierta manera: hegemonía.

A de A: Claro, hegemonía desde lo político. Porque, de alguna forma lo que sucedió, digamos en los siglos XIX y XX en Estados Unidos, por ejemplo, nada más por hablar de algo concreto, al centrarse tanto en las diferencias particulares, en las identidades particulares, fue una cuestión de guetización, ¿no?

EL: Bueno, éste es el peligro de un particularismo extremo; evidentemente ese peligro existe, pero de otro lado, el peligro inverso también existe, que es el peligro de un universalismo de carácter cosmopolita, que tiende a ser muy etnocéntrico, porque hay ciertas particularidades a las cuales se les atribuye un valor universal.

A de A: Cambiando de nuevo de tema. Aunque ya lo has mencionado, pero quisiera que hablaras un poco más sobre el giro retórico en su relación con el giro lingüístico.

EL: El giro lingüístico presupone que hay diferencias, rasgos positivos, que sólo hay diferencias; es decir, eso es lo que es definitorio del estructuralismo lingüístico. Pero, en la medida en que ese estructuralismo lingüístico se pensaba a sí mismo como capaz de constituir una totalidad cerrada, lo lingüístico no implicaba lo retórico. Si, de

otro lado, pensamos que no hay posibilidad de constituir una totalidad cerrada y que ciertos términos van a tener una función de aglutinación de un conjunto; es decir, particularidades que asuman una función de carácter más universal, en ese caso estamos en el campo retórico. Para mí, la retórica no es algo que se añade a un lenguaje, que sería constituido independientemente de los mecanismos tropológicos, sino que es constitutivo de la significación como tal.

A de A: Y entonces, digamos, la noción de juegos de lenguaje que tú tomas muy en cuenta para la construcción de tu concepto de discurso (Laclau, 1993), ¿estaría ya dentro de esta óptica, más del giro retórico que del giro lingüístico?

EL: Las dos son complementarias.

A de A: Sí, pero, digamos, ¿en Wittgenstein, en juegos de lenguaje de Wittgenstein?

EL: También creo que él no habla formalmente de retórica, pero los juegos del lenguaje que especifica son retóricos, en el sentido que usamos nosotros del término. Si decimos juegos de mesa, juegos de cancha, juegos de distinto tipo, la palabra “juego” aparece articulada a cosas completamente distintas, el desplazamiento retórico está absolutamente presente aquí. Si no estuviera presente, tendríamos un lenguaje en que cada término, en que la relación entre significante y significado, es fija desde el mismo comienzo, pero si hay un desplazamiento entre la relación entre significante y significado, ya entramos en un campo que es esencialmente retórico.

A de A: Claro, y esa relación fija sería un poco el intento que hizo el mismo Wittgenstein (2003) en el Tractatus, ¿no?

EL: Bueno, era distinto porque ahí no era tanto la relación entre significante y significado, sino la relación entre la palabra y el objeto, pero de todos modos sí, ahí había una correlación uno a uno.

A de A: Para cerrar, todos estos elementos, del giro lingüístico, retórico, de la lógica de la hegemonía o de la articulación, ¿cómo están afectando a las ciencias sociales y a las humanidades, en general, al pensamiento?

EL: Hay que distinguir aquí entre las humanidades y las ciencias sociales; las humanidades se han reconstituido, en buena parte sobre la base del reconocimiento de estos juegos de lenguaje y de esta centralidad de la retórica; las ciencias sociales son más reacias, porque parten de una perspectiva positivista, para la cual al lenguaje no se le concede ninguna autonomía, creo que estamos avanzando en la dirección correcta.

A de A: Esto es, en el largo plazo, disciplinas como, por ejemplo, la economía, algunas áreas de la psicología, digamos, se verán afectadas por este conjunto de elementos constitutivos, de estas nuevas formas de indagación, de construcción de la verdad, ¿no?

EL: Yo creo que sí.

A de A: Esperemos que sí. Muchas gracias Ernesto.

REFERENCIAS

- Copjec, Jean y Michael Sorkin (eds.) (1999), *Giving ground: the politics of proximity*, Londres, Verso.
- De Man, Paul (1986), *The resistance to theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press (Theory and History of Literature, vol. 33).
- Husserl, Edmund (1954), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Jameson, Fredric (1993), "On cultural studies", *Social Text*, vol. 1, núm. 34, pp. 17-52.
- Kant, Emmanuel (1987), *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa.
- Kripke, Saul (1972), "Naming and necessity", en *Semantics of Natural*

- Language*, Donald Davidson y Gilbert Harman (eds.), Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, pp. 253-355.
- Laclau, Ernesto (1994), “Why do the empty signifiers matter to politics?”, en Jeffrey Weeks (ed.) *The Lesser evil and the greater good. The theory and politics of social diversity*, Londres, Rivers Oram Press, pp. 168-177.
- Laclau, Ernesto (1993), “Discourse”, en Robert Goodin y Philip Pettit (eds.), *The Blackwell companion to contemporary political philosophy*, The Australian National University (Philosophy Program), Reino Unido, pp. 421-437.
- Laclau, Ernesto (1990), *New reflections on the revolution of our time*, Londres, Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, Londres, Verso.
- Russell, Bertrand y Alfred Whitehead (1963), *Principia Mathematica*, Londres, Cambridge University Press.
- Saussure, Ferdinand de (1998), *Curso de lingüística general*, México, Fontamara.
- Wittgenstein, Ludwig (2003), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial.
- Žižek, Slavoj (1997), “Multiculturalism or the cultural logic of multinational capitalism”, *New Left Review*, núm. 225, Londres, septiembre-octubre, pp. 22-29.

Alicia de Alba

Es profesora/investigadora en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación y concluyó sus estudios de posdoctorado en Filosofía Política con Ernesto Laclau en la Universidad de Essex, Reino Unido. Sus intereses académicos se centran principalmente en aspectos teóricos en ciencias sociales, humanidades y educación. Algunas de sus obras son *La polémica Habermas – Foucault. Trazos hacia lo educativo* (2010), *El giro del contacto cultural* (2010), *Contacto cultural en el siglo XXI. El papel nodal de la teoría de los tropos y de la noción de cronotopo* (2008), *Currículum – sociedad. El peso de la incertidumbre, la fuerza de la imaginación* (2007), “Der kulturelle Kontakt” en *Cultural Studies und Pädagogik. Kritische Artikulation* (2006), *Curriculum in the postmodern condition* (2000), con Edgar González Gaudiano, Colin Lankshear y Michael A. Peters, y *Foucault y la educación*, en coedición con Manuel Martínez Delgado.

<http://www.iisue.unam.mx/investigacion/investigador_info.php?ce=alicia_frances_de_la_concepcion_de_alba>

Leonor Arfuch

Es doctora en Letras, profesora e investigadora en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Trabaja los temas de subjetividad, identidad, memoria y narrativa, así como análisis de géneros discursivos y

de objetos diversos de la cultura visual. Ha sido profesora invitada en la Universidad de Essex, Reino Unido y en la UNAM, además de otras universidades argentinas y latinoamericanas. Obtuvo el British Academy Professorship Award en 2004, así como la beca Guggenheim. Es autora de los siguientes libros: *La interioridad pública* (1992), *La entrevista, una invención dialógica* (1995), *Diseño y comunicación. Teorías y enfoques críticos* (en coautoría, 1997), *Crímenes y pecados. De los jóvenes en la crónica policial* (1997). También ha sido compiladora de diversas obras colectivas: *Identidades, sujetos y subjetividades* (2002) y *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (2005), así como autora de diversos artículos para revistas nacionales e internacionales.

<<http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/miembrosDetalle.php?id=3>>

Tina (A. C.) Besley

Especialista en consultoría, con doctorado en Educación de la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, en 2001. Es profesora de Educación en la Universidad de Waikato, Hamilton, Nueva Zelanda y autora de numerosos libros, incluyendo *Counseling youth: Foucault, power and ethics of subjectivity* (2002).

<<http://www.waikato.ac.nz/wmier/about-us/people/tina-besley>>

Rosa Nidia Buenfil Burgos

Es académica en el Departamento de Investigación Educativa en el Centro para la Investigación y Estudios Avanzados, así como catedrática de medio tiempo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Concluyó su doctorado en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Essex, Reino Unido, en 1990. Es autora de tres libros sobre discurso político y educación durante la Revolución Mexicana y ha publicado diversos artículos y ponencias en revistas nacionales e internacionales, así como conferencias sobre debates filosóficos relacionados con educación y política educativa en México, en el contexto de la globalización y la posmodernidad.

<<http://www.die.cinvestav.mx/Personal-Academico/Dra-Rosa-Nidia-Buenfil-Burgos>>

Bronwyn Davies

Es profesora e investigadora en la Universidad de Western Sydney, Nuevo Gales del Sur y líder del nodo de investigación Narrative Discourse and Pedagogy (NDP), grupo de investigación interdisciplinario con sede en el Colegio de Artes. NDP trabaja en las intersecciones de las ciencias sociales, las artes escénicas, visuales y literarias, y filosofía. Las características distintivas de NDP son sus metodologías innovadoras de investigación en ciencias sociales que incorporan elementos de las artes visuales, artes escénicas y literatura, y su sólida base en el trabajo conceptual de los filósofos posestructuralistas tales como Butler, Deleuze y Foucault. Explora las prácticas discursivas y las relaciones de poder a través de las cuales se constituyen mundos sociales particulares. Davies es reconocida por su trabajo en teoría posestructuralista. Sus proyectos recientes se enfocan en el desarrollo de una crítica al neoliberalismo y sus efectos en las subjetividades, con énfasis en el trabajo universitario. Su trabajo sobre relaciones cuerpo-entorno y pedagogías que autorizan y capacitan (*enable pedagogies*) se vuelca ahora hacia el desarrollo de una teoría sobre el lugar en entornos pedagógicos y en trabajos sobre el cruce de fronteras entre las artes y las ciencias sociales.

<http://www.uws.edu.au/education/soe/key_people/academic_staff/bronwyn_davies>

Ilan Gur-Ze'ev

Nació en 1955 y falleció en Haifa, Israel, el 5 de enero de 2012. Fue profesor Haver desde 2006 en la Facultad de Educación de la Universidad de Haifa, y realizó un posgrado en Historia por la Escuela de Historia de la Universidad de Tel Aviv. Afirmó: “mi trabajo actual ahonda en estas raíces y caminos hacia una nueva Filosofía de la Educación. Anteriormente, intenté interpretar la teoría crítica e ‘implementarla’ en el campo de la educación y, en la siguiente etapa, rearticular la teoría crítica y la pedagogía crítica como alternativas colectivas y dialógicas con el apoyo de figuras prominentes en el campo de la pedagogía crítica. Como parte de este intento he organizado en los pasados 10 años talleres internacionales críticos en Oslo (2002), Miami (2004), Madrid (2006) y Oxford (2006, 2007

y 2008). Estas etapas han sido superadas por mi intento actual de ir más allá de la tradición crítica para articular mi filosofía de la diáspora y la contraeducación. Esta nueva etapa de mi trabajo se manifiesta claramente en mis dos libros más recientes, actualmente en prensa: *Diasporic philosophy and counter-education* y *The possibility/impossibility of a new critical language in education*. En estos libros, así como en 29 artículos de reciente publicación, presento mi filosofía de la diáspora y la centralidad del nuevo antisemitismo como un marco de referencia y precondition para la contraeducación actual.”

<<http://www.akizel.net/2012/01/last-lecture-of-professor-ilan-gur-zeev.html>>

<<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-5812.2012.00846.x/pdf>>

Bodil Halvars-Franzén

Es catedrática (*senior lecturer*) en el Departamento de Ciencia Didáctica y Educación Temprana en la Universidad de Estocolmo, Suecia. De formación como maestra de preescolar, está interesada en las áreas de niños, ética y subjetividad

<<https://su.avedas.com/converis/person/4430>>.

Ernesto Laclau

Teórico político frecuentemente descrito como posmarxista. Profesor en la Universidad de Essex, Reino Unido, donde ostentó una cátedra en Teoría Política y fue, durante muchos años, director del programa de doctorado en Ideología y Análisis del Discurso. Impartió cátedra en diversas universidades en Estados Unidos y Canadá, Latinoamérica, Europa occidental, Australia y Sudáfrica.

<<http://revistanorte.com.ar/?p=17532>>

<<http://www.lanacion.com.ar/1680569-cuales-eran-las-principales-ideas-de-la-obra-de-ernesto-laclau>>

<<https://www.facebook.com/groups/117624360105/?fref=ts>>

Hillevi Lenz Taguchi

Es profesora asociada de Educación en el Departamento de Educación de la Universidad de Estocolmo, Suecia. Realizó su licenciatura en Sociología, con especialidad en Ciencias de la Conducta, además de otra especialidad en Literatura. Ha publicado principalmente libros en sueco sobre sus experiencias en trabajo reflexivo, deconstruccionista y colaborativo con maestras de preescolar y maestros que utilizan documentación pedagógica como herramienta metodológica para el aprendizaje y el cambio: *Why pedagogical documentation?* (1997) y *Pedagogy of listening* (2005), ambos traducidos al danés y noruego, así como un libro sobre teoría posestructural feminista y prácticas educativas, *Down to the bare bone: An introduction to poststructural feminism* (2004). Su obra más reciente, escrita en inglés, se titula *Going beyond the theory-practice binary in early childhood education: Introducing an intra-active pedagogy* (2010), la cual resume su investigación conjunta con maestras de preescolar, maestros y normalistas en nivel preescolar.

Sus proyectos de investigación actuales abordan la construcción de género de la subjetividad en niños de preescolar, así como métodos y estrategias de escritura académica e interdisciplinaria. El marco teórico de estos proyectos tiene un enfoque realista y feminista posmaterial que rebasa el discurso/la realidad binaria, con una profunda inspiración en la filosofía de la inmanencia de Deleuze y Guattari. <<http://www.su.se/profiles/hillen-1.192935>>

Peter McLaren

Es reconocido como uno de los principales arquitectos de la pedagogía crítica, así como por sus textos académicos sobre alfabetización crítica, sociología de la educación, estudios sobre cultura, etnografía crítica y teoría marxista. Ha desarrollado una reputación por su análisis político sin ambages influido por una filosofía humanista marxista y un estilo literario único. Su academicismo y activismo político lo han llevado a recorrer Latinoamérica, el Caribe, Europa, el Medio Oriente y el sureste de Asia. Su extensa obra se ha traducido a doce idiomas. McLaren es actualmente profesor de Educación

en la Escuela para Graduados en Educación y Estudios de la Información de la Universidad de California, Los Ángeles.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_McLaren>

Farzaneh Moinian

Actualmente es catedrática en Upsala University y de la la Mid Sweden University desde julio de 2009, con cursos en educación normal, educación especial e infancia. Realizó su doctorado en la Universidad de Estocolmo de 2001 a 2007 y se doctoró en el Departamento de Estudios Sociales y Culturales en Educación, de la Universidad de Estocolmo, en 2007, con la tesis *Negotiating identities: Exploring children's perspectives on themselves and their lives*. En su tesis le da voz a niños y jóvenes sobre sí mismos y su vida. Por cuanto a la investigación, sus intereses se centran en la narrativa enfocada en niños en relación con identidad, etnicidad y diversidad cultural. Al analizar prácticas pedagógicas y del salón de clases en escuelas multiétnicas y actividades después de clases, su área de investigación aborda las interrelaciones entre alfabetización, identidad y motivación, con base en los estudios recientes sobre aprendizaje de la lectura.

<<http://katalog.uu.se/profile/?id=N10-2082>>

Kajsa Ohlander

Es catedrática del Departamento de Educación en la Universidad de Estocolmo, Suecia. Sus intereses intelectuales incluyen la teoría sobre la historia de la infancia, género y el estado benefactor sueco desde una perspectiva posestructural y feminista.

Anna Palmer

Es doctoranda en el Departamento de Educación de la Universidad de Estocolmo, Suecia, donde trabaja en educación matemática en primera infancia.

<<http://www.buv.su.se/english/about-us/news-events/conferences/postconstructionist-feminist-research-methodology-in-the-educational-sciences/anna-palmer-1.128418>>

Michael A. Peters

Es profesor de Educación de la Universidad de Waikato, Hamilton, Nueva Zelanda, y profesor emérito de Educación en la Universidad de Illinois, en Urbana-Champaign. Cursó la licenciatura en Literatura inglesa en Geografía, antes de obtener su diploma como maestro e iniciar la enseñanza en escuelas secundarias de Nueva Zelanda durante siete años, dos de ellos como jefe de departamento. Durante este periodo concluyó una especialización en Filosofía y después regresó de tiempo completo a estudiar su maestría en Filosofía, de la que se graduó con honores, así como un doctorado en Filosofía de la Educación con una tesis sobre Ludwig Wittgenstein. Ha concluido también un segundo libro sobre el tema: *Wittgenstein as pedagogical philosopher* (2008), con Nick Burbules y Paul Smeyers. Obtuvo una cátedra en la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda (2000-2003) y un nombramiento como investigador en la Universidad de Glasgow, Reino Unido (2000-2005), así como numerosos puestos como profesor adjunto y visitante en diversas partes del mundo. Es el editor ejecutivo de *Educational philosophy and theory* (Blackwell) y editor de dos revistas electrónicas internacionales, *Policy futures in education* y *e-learning* (ambas con Symposium), y es miembro de los comités editoriales de más de 15 revistas internacionales. Es autor de más de 35 libros y 300 artículos, además de capítulos de libros, entre los más recientes: *Global citizenship education* (2008); *Global knowledge cultures* (2007); *Subjectivity and truth: Foucault, education and the culture of self* (2007); *Why Foucault? New directions in educational research* (2007); *Building knowledge cultures: Education and development in the age of knowledge capitalism* (2006) y *Knowledge economy, development and the future of the university* (2007). Sus intereses en investigación se abocan a los sistemas de conocimiento distribuido, academicismo digital y sistemas de enseñanza por medios electrónicos. Sobre estos temas, ha fungido como asesor de los gobiernos de Escocia, Nueva Zelanda, Sudáfrica y la Unión Europea.

<<http://www.michaeladrianpeters.com>>

Pheng Cheah

Es profesora en el Departamento de Retórica, Universidad de California, Berkeley. Es autora de *Spectral nationality: passages of freedom from Kant to postcolonial literatures of liberation* (2003) e *Inhuman conditions: On cosmopolitanism and human rights* (2006). También es coeditora de *Cosmopolitics – thinking and feeling beyond the nation* (1998) y *Grounds of comparison: Around the work of Benedict Anderson* (2003). Actualmente está preparando un libro sobre las teorías del dinero y el impacto de la globalización financiera en la cultura poscolonial.

<<http://rhetoric.berkeley.edu/faculty-profile/pheng-cheah-1>>

Monika Witsch

Cuenta con un doctorado por la Universidad de Bielefeld, Alemania y una especialización en Ciencias de la Educación por la Universidad de Duisburg-Essen, Alemania. Actualmente es profesora adjunta en la Universidad de Duisburg-Essen y su área de investigación se enfoca en Filosofía de la Educación, el nuevo kantismo y la educación intercultural. Ha publicado varias obras sobre nuevo kantismo y su concepto de educación correlativa.

<<https://www.uni-due.de/biwi/ibw/aspaed/witsch>>