

DEI BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

11

Dossier:
Feminismo/s



Revista El Banquete de los Dioses

ISSN 2346-9935 – Número 11

Julio - diciembre de 2022

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires – Argentina



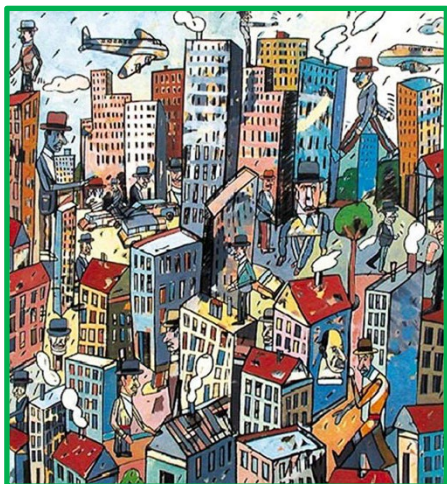
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBA sociales

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: elbanqueterevista@gmail.com



Sumario

Cuerpo Editorial	4-7
Editorial.....	8-10
Dossier:	
Feminismo/s	
“Nos pasa de todo”. Políticas de género, universidades y afectos <i>“Everything happens to us”. Gender Policies, Universities and Affects</i> María Laura Bagnato y Daniela Losiggio.....	11-39
Sobre la necesidad de una revolución feminista en la iglesia católica <i>About the Need for a Feminist Revolution in the Catholic Church</i> Rocío Gamizo.....	40-63
Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones <i>Indigenous Women and Feminisms in Argentina: Encounters, Disagreements, Criticisms and Obliterations</i> Mariana Daniela Gómez	64-94
El posthumanismo feminista como crítica al transhumanismo <i>Feminist Posthumanism as a Critique of Transhumanism</i> María Cecilia Penchansky.....	95-130
Pensamiento político feminista en Latinoamérica: de Antígona a La Malinche <i>Feminist Political Thought in Latinamerica: from Antigone to La Malinche</i> María Fernanda Piderit.....	131-152
Educación Sexual Integral y relaciones de parentesco. Un diálogo entre la teoría, la militancia y la política feminista <i>Comprehensive Sexual Education and Kin Relations. A Dialog between Feminist Theory, Militancy and Politics</i> José Ignacio Scasserra.....	153-174
Artículos libres	
Todos los mundos son posibles si este se desvanece: transhumanismo, me-ontologías cósmicas y extinción <i>All Worlds Are Possible if This One Vanishes: Transhumanism, Cosmic Me-ontologies, and Extinction</i> Ricardo Andrade.....	175-202
Foucault (crítico), Berlín (y lector de), Aristóteles: Reflexiones sobre el concepto de libertad en el hombre <i>Foucault (Critique of), Berlin(and reader of), Aristotle: Reflections on the Concept of Freedom in Man</i> Héctor Reynaldo Chávez Muriel.....	203-222
El antihumanismo coherente de Foucault <i>Foucault's Coherent Antihumanism</i> Ignacio Javier Pereyra.....	223-242



El ejercicio de la violencia en Colombia a partir de la naturaleza humana y el estado de naturaleza en <i>De Cive</i> <i>The Exercise of Violence in Colombia Based on Human Nature and the State of Nature in De Cive</i> Alejandro Rincón Gómez	243–271
Reseñas	
Reverter, Sonia & Medina-Vincent, Maria. <i>El feminismo en 35 hashtags</i> Nemesia Hijós	272–277
Ferreira, Julián. <i>Deleuze</i> Antonio Montes Sada.....	278–281
Sainz Pezonaga, Aurelio. <i>La multitud libre en Spinoza</i> Gonzalo Ricci Cernadas.....	282–287
Normas de Publicación	288–289
Convocatoria para los próximos números	290



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Omar Darío Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

Natalia Taccetta, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Académico

Cecilia Abdo Perez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo (UOB), Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Hénriquez (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) -*

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Sylvie Lindeperg, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.

Scarlett Marton, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Claudio Martyniuk, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Susana Murillo, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Bjarne Melkevik, Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.

Francisco Naishtat, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Teresa Oñate, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.

Elías Palti, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Luca Paltrinieri, Université de Rennes 1, Francia.

Eduardo Peñafort, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Beatriz Podestá, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.

Jacques Poulain, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.

Judith Revel, Universidad Paris X Nanterre, Francia.

Eduardo Rinesi, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.

Gabriela Rodríguez, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Miguel Ángel Rossi, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Vicente Sánchez-Biosca, Universidad de Valencia (UV), España.

Felisa Santos, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Julian Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*
- *Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA)* - *Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

También fueron parte del Comité Académico

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.* †

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.* †

Diseño original

Daniel Sbampato.

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

En esta oportunidad, el *dossier* temático se enfocará en los feminismos y, en especial, en dos temas de actualidad, la interseccionalidad y los ecofeminismos. Para comprender estos temas, hay que dar cuenta de los desarrollos del pensamiento y movimiento político feministas que, desde el siglo XVIII, han denunciado las limitaciones del derecho y las características de las instituciones políticas. Pero, desde la década del '60 del siglo pasado, y, a partir de los desarrollos del feminismo radical, han establecido una teoría crítica de la realidad, sostenida por las experiencias personales de las mujeres y con un arco conceptual descriptivo de las relaciones sociales. Dentro de estos desarrollos, lemas tales como “lo personal es político” e ideas como las de Pateman, Greer, Hanisch y Millet, entre otras, sirvieron para la construcción de esa crítica y la denuncia de esas relaciones sociales que mantienen la opresión patriarcal.

A partir de las experiencias vitales de las mujeres racializadas, y con el trabajo de Crenshaw, Hill Collins, Davis y Bell Hooks, entre otras, y a fin de dar cuenta de diversas formas de la opresión, las feministas negras desarrollan el concepto de interseccionalidad que, permite comprender, que la dominación no sólo tiene que ver con el género, sino que también se articula con la raza y la clase e implicó una crítica al feminismo radical, pero no dejando de lado ciertos postulados básicos de los desarrollos anteriores. Asimismo, los postulados de la teoría y del feminismo *queer* conllevan repensar la cuestión del género y el sexo, denunciando la construcción heteronormada de la sociedad, posibilitando la visibilización de los colectivos LGBTTTIQANB+.

En los últimos años y, en lo que se denomina cuarta ola del feminismo, en Argentina se ha visto claramente representada por el movimiento “Ni una menos”, el paro del 8M, la lucha por el aborto legal, seguro y gratuito, que evidencian, a través de una relectura de teóricas feministas y reclamos del pasado, una reactivación de los postulados anteriores que permiten repensar las actualidades de cuestiones tales como la brecha salarial, el “techo de cristal” y el “piso pegajoso”, es decir, la segregación laboral horizontal y vertical, los roles de género, el cumplimiento de las tareas de cuidado, la construcción de las relaciones y del placer sexual, la violencia patriarcal, que demuestran cómo las mujeres siguen siendo, al decir de MacKinnon, la excepcionalidad para la ley y la vida social.

Estos reclamos, que, para ciertas posturas feministas, también incluyen al “matrimonio igualitario” o a la “identidad de género”, nutren la potencialidad de esta ola con reclamos de derechos y de ciudadanía por parte de los colectivos LGBTTTIQANB+, de las disidencias sexuales o de géneros y del denominado transfeminismo que denuncian la persistencia de un orden heteronormado.

La convivencia de diversas posturas que se manifiestan en esta época (aunque no son meramente recientes), hace fértil el debate sobre los alcances de la perspectiva de género y, por ende, de la posibilidad de la *praxis* política. Asimismo, los conceptos

centrales como patriarcado, interseccionalidad y heteronormatividad conllevan el surgimiento de posturas alternativas al feminismo occidental para pensar la realidad decolonial, diversas formas culturales y las situaciones de injusticia social.

Por ello, este *dossier* propuso pensar dos temas que tienen actualidad. El primero es la interseccionalidad que fuera originada por los feminismos negros, pero que es fundamental para comprender la irrupción de los feminismos del tercer mundo o feminismos populares o feminismos decoloniales y problemáticas epistemológicas como las de la economía feminista, y, en segundo lugar, las problemáticas desarrolladas por el ecofeminismo que, desde la década del '70 en adelante, piensan críticamente el género y el ambiente que se pueden integrar con el postulado de la interseccionalidad y los diversos feminismos.

Recordamos, asimismo, que la Revista *El banquete de los dioses* cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados. Por otra parte, la sección “Reseñas” presenta reseñas de novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial

Buenos Aires, diciembre de 2022

“Nos pasa de todo”. Políticas de género, universidades y afectos

“Everything happens to us”. Gender Policies, Universities and Affects

María Laura Bagnato*

Daniela Losiggio*

Fecha de Recepción: 15/08/2022

Fecha de Aceptación: 24/11/2022

Resumen: *A partir de una serie de entrevistas a estudiantes, docentes y no docentes de las Universidades Nacionales Arturo Jauretche y José C. Paz, el presente trabajo tiene por objetivo analizar diversas formas de apropiación de tres tipos de políticas de género y sexualidades (protocolos de actuación, capacitaciones en perspectiva de género y uso de lenguaje “inclusivo”), desde las perspectivas teóricas del giro afectivo y los estudios sobre intimidación en la universidad. A estos efectos, nos proponemos, en primero lugar, reconstruir las acciones y debates en torno a la cuestión de género en la historia reciente de las*

* Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciada en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Especialista en Filosofía Política de la Universidad General Sarmiento (UNGS). Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA) y del Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (PEG-UNAJ), en el marco de la beca de finalización de doctorado otorgada por Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), sobre el impacto de las políticas de género en las universidades nacionales de José C. Paz (UNPAZ) y Arturo Jauretche (UNAJ) durante el período 2017- 2023 radicada en el Instituto de Investigaciones Gino Germani/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CABA, Argentina. Correo electrónico: marialaurabagnato@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8349-9430

* Doctora en Ciencias Sociales (UBA), Magíster en Sociología de la Cultura del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM) y Licenciada en Ciencia Política (UBA). Es investigadora asistente de CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani) y docente universitaria en UNAJ y UBA (FSoc). Fue becaria del CONICET (2012-2019) y de la DAAD (2014 y 2021). Dirigió el Programa de Estudios de Género de UNAJ (2015-2021) y actualmente es Directora de Género, Diversidad y Derechos Humanos de esa universidad. Integra el Seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP/FFyL-UBA). Ha editado junto a Mariela Solana el libro *Debates y acciones feministas en las universidades* (UNAJ Edita, 2021) y, junto a Cecilia Macón, *Afectos políticos* (Miño y Dávila, 2017). Universidad Nacional Arturo Jauretche. Correo electrónico: danielalosiggio@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1543-0412.

Universidades Nacionales; el problema de los afectos en el nuevo encuadre político feminista y los aspectos problemáticos que surgen al momento de diseñar políticas sobre temas tradicionalmente comprendidos como privados o íntimos. En segundo lugar, nos centraremos en analizar las mencionadas entrevistas y trazar algunas líneas de contribución para el mejoramiento de implementación de políticas de género en las Universidades Nacionales.

Palabras clave:

Políticas de género y sexualidades - Universidades Nacionales - afectos

Abstract:

Based on a series of interviews with students, teachers and non-teachers at the Universities of Arturo Jauretche and José C. Paz, this paper aims to analyze various ways of appropriation of three types of gender and sexuality policies (action protocols, training in gender perspective and use of "inclusive" language), from the theoretical perspectives of the affective turn and studies on intimacy at the university. For these purposes, we intend, first, to reconstruct the actions and debates around the gender question in the recent history of national universities; the problem of affections in the new feminist political framework and the problematic aspects that arise when designing policies on issues traditionally understood as private or intimate. Secondly, we will focus on analyzing the mentioned interviews and drawing some lines of contribution for the improvement of the implementation of gender policies in national universities.

Keywords:

Gender and sexuality policies - national universities - affects

En los últimos ocho años se produjo una institucionalización de la agenda feminista en las universidades en torno a las temáticas sobre género y sexualidades; especialmente las referidas a violencias por cuestiones de género. El diálogo entre la movilización social y la actualidad política de las universidades colaboró en la elaboración e implementación de políticas de género. Asimismo, esta implementación, aún con el impulso de la Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias (RUGE), no solo viene desarrollándose de manera heterogénea (contemplando las particularidades de cada institución); sino que también, es percibida y experimentada

de manera diversa por parte de los distintos actores de la comunidad universitaria.

El presente trabajo tiene por objetivo mostrar el estado de situación relevado en torno a las diversas formas de apropiación de distintos actores de la comunidad universitaria de las políticas de género y sexualidades, haciendo foco en la dimensión afectiva. El análisis desarrollado se enmarca, por un lado, en una investigación doctoral que busca analizar el impacto de las políticas de género en las Universidades Nacionales de José C. Paz (UNPAZ) y Arturo Jauretche (UNAJ) durante el período 2017- 2023 y problematizar estas instituciones en su doble carácter de formadoras de un nuevo marco teórico para el diseño de la política pública y de espacio de implementación de estas políticas. Por el otro, las autoras de este trabajo llevamos adelante conjuntamente dos investigaciones financiadas por la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), "Los programas y protocolos de acción para la equidad de género en las universidades como nuevos promotores de derechos colectivos en el contexto neoliberal" (2017-2020) y "Políticas del cuidado y el rol de la universidad post-pandemia" (2020-2022).

En un primer momento, de corte teórico, reconstruiremos las acciones y debates en torno a la cuestión de género en la historia argentina reciente y en las Universidades Nacionales; el problema de los afectos en el nuevo encuadre político feminista y los aspectos problemáticos que surgen al momento de diseñar políticas sobre temas tradicionalmente comprendidos como privados o íntimos.

En un segundo momento, realizaremos un análisis de 25 entrevistas en profundidad a diversos actores que forman parte de la comunidad universitaria (estudiantes, docentes, no docentes y referentes de las políticas de género en ambas universidades) que, junto con observaciones participantes y no participantes, nos permiten realizar una primera aproximación a las diversas formas de apropiación que los distintos actores de la comunidad universitaria hacen de las políticas de género implementadas. Esta aproximación se realizará desde el enfoque del giro afectivo y los estudios sobre intimidad.

Antecedentes. Políticas de género y las Universidades Nacionales

En los últimos años, en la Argentina, las políticas de género en las casas de estudio superior tendieron a expandirse. Al calor de las movilizaciones por el Ni una Menos y del trabajo de larga data del feminismo universitario, los modos de enseñar, producir conocimiento, contribuir a la discusión pública y relacionarnos sexoafectivamente en las universidades se vieron profundamente modificados.

Estas transformaciones se relacionan también con dos grandes conjuntos de políticas a nivel nacional: por un lado, la creación de universidades por parte de los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), que tuvieron por fin central ofrecer educación superior realmente inclusiva, y la promulgación de un marco normativo en torno a género y sexualidades que jerarquizó demandas históricas del feminismo y el movimiento LGBTIQ+ género (Ley N° 26150/06 de "Educación Sexual Integral" o ESI; la Ley N° 26485/09 de "Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los Ámbitos en que Desarrollen sus Relaciones Interpersonales"; la Ley N° 26618/10 de "Matrimonio igualitario"; la Ley N° 26743/12 de "Identidad de Género" y la Ley N° 27449/19, conocida como "Ley Micaela").

En agosto de 2015, los feminismos de cerca de treinta Universidades Nacionales se autoconvocaron en la Universidad Nacional de San Martín para la firma de un acta de acuerdo con el entonces Consejo Nacional de las Mujeres que los comprometía a trabajar articuladamente en la implementación de la Ley N° 26485/09. Desde entonces, la Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias (hoy oficializada como RUGE y con asiento en el Consejo Interuniversitario Nacional) ofreció un marco institucional, federal y feminista para acompañar las políticas que llamaremos de ahora en más "de género", a efectos de fomentar la igualdad de género en las universidades. Entendemos por políticas de género al conjunto de tomas de posición (acciones u omisiones) del Estado frente a una cuestión socialmente problematizada, identificada como relevante por grupos, organizaciones o individuos estratégicamente situados (Oszlak y O'Donnell, 1981); más específicamente, por los

feminismos y transfeminismos. En otros términos, políticas de género son todas las formas, mecanismos e instrumentos de intervención estatal que tienen por objetivo reducir las desigualdades y formas de discriminación existentes en torno al género (Anzorena, 2017).

Dentro de estas políticas, destaca la creación e implementación de protocolos de violencia de género en las Universidades Nacionales; un proceso que se cristalizó en diferentes bloques temporales, que pueden resumirse en tres (Moltoni, Bagnato y Blanco, 2020): un momento inicial, *de surgimiento y rápida institucionalización*, que abarca los años 2014, 2015 y 2016, cuando 11 instituciones instrumentan estas iniciativas.¹ El segundo, que denominamos ciclo de *expansión y multiplicación*, contempla los años 2017, 2018 y 2019, cuando lo hacen otras 35 casas de estudio.² Desde el 2020 hasta la actualidad, nos encontramos en una tercera etapa de adecuación, en la que se implementaron 6 protocolos en Universidades Nacionales que venían rezagadas en cuanto a la implementación de esta herramienta. Al mismo tiempo, los “viejos” protocolos comienzan a modificarse en función de necesidades emergentes.³

Es evidente que la implementación de protocolos no constituye una política definitiva para hacer de las universidades instituciones libres de violencia, sino que deben ir acompañados de otro conjunto de políticas de promoción de derechos, prevención de las desigualdades y reconocimiento de la diversidad. Nos referimos a políticas como la paridad en la conformación de listas electorales, avales al uso del

¹ Comahue, San Martín (UNSAM), Córdoba (UNC), La Plata (UNLP), Buenos Aires (UBA), José C. Paz (UNPAZ), Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN), La Rioja (UNLaR), Moreno (UNM) y San Juan (UNSJ), Quilmes (UNQ).

² Las Artes (UNA), Arturo Jauretche (UNAJ), Cuyo (UNCuyo), Entre Ríos (UNER), General Sarmiento (UNGS), La Pampa (UNLPam), Lanús (UNLa), Tucumán (UNT), Luján (UNLu), Mar del Plata (UNMDP), San Luis (UNSL), Río Negro (UNRN), Avellaneda (UNDAV) Chaco Austral (UNCAus), Nordeste (UNNE), Patagonia Austral (UNPA), Tecnológica Nacional (UTN), Tierra del Fuego (UNTDF), Tres de Febrero (UNTREF), Villa María (UNVM), Rosario (UNR), Santiago del Estero (UNSE), Universidad Nacional de San Antonio de Areco (UNSAdeA) Formosa (UNaF), Jujuy (UNJu), Litoral (UNL), Alto Uruguay (UNAU), Catamarca (UNCa), Misiones (UNaM), Noroeste de la Provincia de Buenos Aires (UNNOBA), Oeste (UNO), Río Cuarto (UNRC), Salta (UNSa), Sur (UNS), UnViMe

³ Scalabrini Ortiz (UNSO), Guillermo Brown (UNaB), Rafaela (UNRAF), Chilecito (UndeC), Lomas de Zamora (UNLZ), Pedagógica (UNPE).

lenguaje no sexista, la capacitación a todo el personal en la perspectiva de género ("Ley Micaela"), la transversalización de los contenidos de esa Ley siguiendo los lineamientos de la de Educación Sexual Integral, la incorporación de estrategias de desprivatización de los cuidados tales como la creación de jardines maternos, ludotecas y lactarios en las universidades, las licencias por violencia de género y por cuidados. Todas herramientas que fueron desarrollándose dentro de las universidades en los últimos diez años. Se trata de medidas que, implementadas en conjunto, buscan contrarrestar prácticas patriarcales y cissexistas muy instaladas en nuestras universidades en varios niveles: el político, el económico y el pedagógico.⁴

En cuanto a las dos universidades que estudiamos aquí, ellas son expresivas de estas transformaciones. El Programa de Estudios de Género de la UNAJ impulsó, desde 2015, una serie de medidas que complementan el trabajo del protocolo y que buscan dismantlar el sexismo de la vida universitaria. La creación del propio PEG (2015), la promulgación del "Protocolo de actuación ante situaciones de violencia de género y/o discriminación por razones de género" (Res. CS 016/17 y su modificación Res. CS 60/18), la modificación de los reglamentos electorales para la incorporación de la paridad en el diseño de listas de candidats a organismos universitarios de cogobierno (Res 113/18), la aprobación del aval para el uso del lenguaje no excluyente en la UNAJ y las recomendaciones de uso propuestas por la Comisión ad hoc de lenguaje no sexista (*Guía para una comunicación universitaria no excluyente y con perspectiva de géneros*) (Res. CS 7/22) son algunas de estas políticas. Por su parte, la Ley Micaela se implementa desde el año 2019. Hasta el momento, las capacitaciones desarrolladas en el marco de la mencionada ley se destinaron a funcionarixs (primera y segunda línea),

⁴ Si bien las mujeres en el sistema universitario conformamos la mayoría en el claustro estudiantil y poco más de la mitad del claustro docente, encontramos obstáculos para acceder a cargos jerárquicos y de toma de decisión (Morgade, 2018). Asimismo, las mujeres representamos una amplia minoría cuando observamos los cargos de titular de cátedra (SPU, 2020). Por su parte, representamos mayorías de graduadas en ramas de la profesión claramente peor remuneradas, por estar vinculadas a actividades tradicionalmente comprendidas como "femeninas" (es el caso de la educación y la enfermería, en comparación con las ingenierías) [EPH, 2022]. En lo que respecta a lo pedagógico, la violencia y la discriminación discursiva es la más compleja de atacar.

docentes del Instituto de Estudios Iniciales (IEI), encargadxs de curricularizar los contenidos de esta formación en las cuatro asignaturas del Ciclo Inicial e implementar la formación a ingresantes a la UNAJ a partir de 2022, al cuerpo total del personal Nodocente⁵ (formación que se completó en 2022) y a docentes de otrxs institutos, quienes, junto con lxs docentes formadxs del IEI, suman aproximadamente 550 (de un total de 1200 docentes en la universidad). En cuanto a la jerarquización de las temáticas de género y sexualidades en la universidad, en el mes de febrero de 2022, se inauguró la Dirección de Género, Diversidad y Derechos Humanos.

En cuanto a la UNPAZ, en el año 2015 se impulsó la creación del Programa Académico de Género y Políticas Públicas (Res: 267/2015; 334/2017). Programa que dio impulso a la creación del Espacio de orientación ante situaciones de violencia de género (ORVIG) (Res. 11/2016) y la promulgación del Protocolo de intervención en situaciones de discriminación y violencia de género en el ámbito de la Universidad Nacional José C. Paz (Res. 59/2016). En cuanto a las capacitaciones en el marco de la Ley Micaela, se vienen realizando desde el momento que la universidad adhirió a la ley (RUGE, 2020; 2021). En articulación con el sindicato no docente, comenzaron las mismas con funcionarios y trabajadores y trabajadoras Nodocentes. Respecto de estudiantes, la sensibilización se lleva adelante en materias del Ciclo de Inicio Universitario (CUI), como lo es en el caso de medicina y en algunas materias específicas (Bagnato, 2022)⁶. Y en el caso de docentes, las mismas se realizaron durante los meses de agosto, septiembre y octubre de 2022 (UNPAZ, 2022).

Quisiéramos preguntarnos ahora por el modo en que estas políticas han sido recepcionadas por la comunidad universitaria que es su objeto. Nos preguntamos, específicamente, no tanto si estas políticas han sido efectivas en términos de una transformación positiva hacia universidades libres de violencia y más igualitarias (un objetivo que ameritaría el diseño de complejos indicadores que actualmente están

⁵ El término escrito todo junto y con mayúsculas constituye un neologismo mediante el que se autodenomina el colectivo del tradicionalmente llamado "personal auxiliar" de UNAJ y UNPAZ.

⁶ Información relevada de la sistematización en el trabajo de campo (cuaderno de campo).

elaborando universidades como la UNR y la UNLP), sino más bien por cómo las perciben las personas que se ven afectadas por estas normativas. Una búsqueda menos ambiciosa pero que nos permite en todo caso contribuir a mejorar las estrategias de diseño e implementación de políticas de género en las universidades. Tratándose de que se aplican directamente a los modos de vincularse sexoafectivamente, nos preguntamos si las personas afectadas por estas políticas se sienten alojadas, invadidas, ignoradas, atacadas. A estos efectos queremos echar mano de la perspectiva del "giro afectivo".

La perspectiva del giro afectivo para pensar las políticas públicas

Paradójicamente el nuevo "giro afectivo" ofrece hoy un aparato crítico sumamente elocuente para pensar la *política pública*. La paradoja reside precisamente en que, tradicionalmente, la relación entre lo público y lo afectivo fue considerada opuesta por la teoría política. Jürgen Habermas definió a la esfera pública [*Offentlichkeit*] como una tribuna donde las personas privadas llevan sus opiniones bien fundadas y desinteresadas para discutir asuntos referidos a lo común o general. Deben así dejar afuera sus deseos, sentimientos, afectos, emociones y todo juicio entendido como subjetivo, privado, egoísta.

Más allá de esa limitación, suele decirse, la esfera pública es definida, en un sentido kantiano, como (tendencialmente) universal, es decir que no solo es abierta a la participación de todo el mundo, sino que se supone que todo el mundo está llamado a participar en ella.

Ahora bien, en los hechos, esta tribuna estuvo siempre compuesta por una minoría ilustrada o con acceso a un holgado capital simbólico. Fue desde la historiografía de la subalternidad y feminista que se comenzó a criticar esta limitación a la participación de la idea y práctica de la publicidad, que, precisamente, excluía a las personas sin recursos materiales y simbólicos, así como a todas las personas asociadas de antemano con los sentimientos, deseos y afectos (Young, 2000), es decir, a las mujeres, diversidades y otros grupos minorizados.

Nuevamente: entendemos por política pública a todo recurso institucional tendiente a dar respuesta a una cuestión socialmente problematizada, identificada como relevante (Oszlak y O'Donnell, 1981). Dado que los asuntos entendidos como demasiado "emocionales" o "afectivos" nunca fueron leídos como atinentes al bien común o general, esto hizo que las instituciones históricamente ignoraran las vulneraciones de derechos de estos grupos, simbólicamente emocionalizados.

Si los feminismos de las llamadas "primera" y "segunda olas", buscaron poner de relieve que las mujeres éramos capaces de razonar, el feminismo de la tercera y cuarta olas, junto con la teoría queer, buscan dar cuenta del carácter afectivo de la razón.

Dentro de la nueva corriente conocida como "giro afectivo", que se desprende de los mencionados feminismos de la "tercera ola", la teoría queer y el posestructuralismo, se sostiene hoy que la razón forma parte de la analítica de las pasiones. Dicho de otro modo, la razón es un tipo de afecto específico, que el pensamiento político moderno ha jerarquizado performativamente (Frost y Coole, 2010; Grosz, 1994). Se sostiene que razonar es una de las formas de afectar y ser afectadx; y de esto último es capaz todo ser viviente. Más aún, la capacidad de afectar y ser afectadx solo se puede comprender en un sentido intersubjetivo: los afectos nunca son individuales sino relacionales, suponen un estar en el mundo, vinculadx con otrxs (Ahmed, 2004). En este sentido, en realidad, todo grupo social y toda demanda se encuentran inevitablemente "afectivizados".

Sin embargo, existen algunos afectos, como la razón, la templanza, el entusiasmo, que históricamente se han jerarquizado; son leídos culturalmente como eminentemente "políticos" y repetidos ritualmente en los escenarios públicos a efectos de recrear permanentemente una política mentadamente virtuosa (Ahmed, 2021). Mientras que otros, al contrario, son invisibilizados o expulsados como apolíticos: como sucede clásicamente con el enojo feminista o el orgullo por la orientación sexual disidente.⁷

⁷ Desde el "giro afectivo", se ha buscado dar especificidad a los términos "pasiones", "emociones" y "afectos". Suele tomarse por buena la distinción del pionero Brian Massumi: mientras que las emociones

Las autoras incluidas en el nuevo “giro afectivo” tienen por denominador común el intento de revertir las imputaciones a priori de ciertas emociones, entendidas tradicionalmente como “negativas”, “dañinas”, “injustas”, “bajas” o “menores” (Losiggio, 2017). La depresión, el enojo, la vergüenza y la indignación, que detentaron mala fama en la historia política, se nos presentan ahora como grillas posibles de inteligibilidad de demandas políticas, posibles gestos de subversión de la normalidad afectiva, etc.

En un contexto para las ciencias sociales que podríamos llamar de post “giro lingüístico”, el giro afectivo nos permite una vuelta a la materialidad del cuerpo que de ningún modo pierde de vista la dimensión sociológica de la intimidad y el análisis del discurso. Esta articulación precisamente es la que nos permite observar lo que hacen los afectos y los discursos sobre las emociones en nuestros modos de desplazarnos en el mundo, mancomunarnos y distanciarnos; trazar una línea divisoria entre un nosotrxs y un ellxs, lo normal y lo anormal, lo que debe ser mostrado y lo que debe ser ocultado (Arfuch, 2018; Berlant, 1998; Berlant y Warner, 2002; Blanco, 2010, 2011, 2012, 2014; Illouz, 2007).

Reflexionar sobre las políticas públicas desde la perspectiva del giro afectivo nos habilita a interpelar a estas políticas, colocándolas en diálogo con aquellxs que no se sienten, en principio, convocadx por ellas, incluso cuando se espera que sean lxs “beneficiarixs” de las transformaciones tendientes a la igualdad que estas políticas buscan introducir. Sin dudas, una interpelación tal puede contribuir a diseños institucionales más fieles a las problemáticas reales.

La universidad se presenta como una institución que trabaja fuertemente en la

son culturales, los afectos guardan un “resto autónomo” (Massumi, 2002, p. 30), inherente a la “naturaleza biológica o fisiológica” (Probyn, 2005: 11). Otras autoras, informadas por el posestructuralismo butleriano, eluden la distinción entre emociones y afectos (Ahmed, 2004; Colebrook, 2008; Macón, 2010), ya que no conciben lo pre-cultural puro. Se sostiene también que la noción de “pasión” arrastra una reminiscencia negativa, referida a la pasividad y a la disminución de la agencia. Preferimos aquí entonces el término “afecto” que alude a la tradición spinoziana del pensamiento y que lo asocia al aumento o disminución de la “potencia de acción” (término que hoy ha sido reemplazado por el de “agencia”) producida en el encuentro entre cuerpos (Losiggio, 2015). Sin embargo, utilizamos también los términos de modo intercambiable.

transmisión de un tipo de conocimiento que tiene pretensión de neutralidad; sin embargo, de modo mucho menos patente, habilita ciertos repertorios culturales e interviene activamente en la producción de subjetividades (Blanco, 2014). Ciertamente, los repertorios de la vida universitaria aparecen ligados a las formas legítimas y válidas de habitar las casas de estudio. Y estas se reproducen, se tensionan, se desafían y subvierten en las propias experiencias afectivas de los sujetos. La vida universitaria se encuentra así plagada de contradicciones que emergen ante la supuesta transparencia y neutralidad institucional: sus fines, objetivos, normativas y discursos, sus efectos performativos sobre las experiencias vitales y afectivas de la comunidad universitaria. Nos interesan estos efectos y las formas posibles de subversión afectiva de la que es capaz esta comunidad, frente a la implementación de políticas de género.

En primera persona

Antes de dar a conocer las voces de lxs protagonistas, quisiéramos realizar algunas aclaraciones metodológicas. Centramos nuestro trabajo empírico en la realización de entrevistas en profundidad realizadas a distintos actores de la comunidad universitaria de las dos universidades mencionadas. Tal como precisamos al principio de este artículo, las mismas se enmarcan en un trabajo más amplio de investigación doctoral⁸. En ese sentido, las entrevistas no se estructuraron en torno a los afectos, sino que los afectos y emociones fueron hallazgos que permearon las entrevistas. De ahí, que este trabajo surge de aquellas aristas que nos fue mostrando el desarrollo mismo del trabajo de campo. En relación con el trabajo empírico, realizamos 25 entrevistas, pero como algunas de ellas fueron grupales, en total, entrevistamos a 32 personas: docentes (13),

⁸ Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación doctoral de María Laura Bagnato financiado por una beca de finalización de doctorado CONICET y radicado en el Instituto de Investigación Gino Germani (UBA), en el que se propone analizar el impacto de las políticas de género en las universidades nacionales (2017-2023) a partir de las diversas formas de apropiación de los distintos actores que forman parte de la comunidad universitaria. Los casos de estudio son la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ) y la Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ).

no docentes (4) y estudiantes (15). Estas se realizaron entre los meses de julio 2021 y marzo 2022, tanto de manera virtual como presencial y tuvieron una duración que fue variando entre una hora y dos horas y media. La muestra de entrevistadxs no pretende ser representativa sino intencionada. En ese sentido, las formas de contacto de las personas entrevistadas combinaron técnicas de bola de nieve (en los casos de docentes y Nodocentes) y, en el caso de lxs estudiantes, mediante dos vías: a) su participación voluntaria e interesada en una encuesta en la que se convocó a seguir conversando sobre temáticas adyacentes a la que aquí se presenta y b) observaciones de clases.

En relación con el criterio para la elección de los extractos utilizados en este trabajo, nos interesó dar cuenta de aquellas narraciones en donde la cuestión afectiva – en torno a las políticas de género y sexualidades– emergía con énfasis. Afectos y emociones que de por sí no son transparentes y que para un análisis más profundo requieren del contexto de la narración.

Hemos decidido dejar por fuera los afectos más aprobatorios y de apego respecto de los instrumentos analizados porque precisamente tendemos a creer que es en las resistencias y subversiones afectivas donde se muestra la llave para un mejoramiento del diseño y la implementación de políticas públicas y, en consecuencia, de los verdaderos efectos de transformación social que estas políticas buscan producir.

Por otro lado, en relación con la identidad de lxs entrevistadxs, decidimos solo indicar el rol que le define dentro de la comunidad universitaria, dejando de lado la institución a la pertenece; preservando, así, el anonimato de las personas entrevistadas.

La elección de la entrevista como herramienta metodológica tiene por objetivo recuperar la voz en los distintos actores y nos permitió centrarnos en aquellos elementos que la letra de las normativas no contempla. En ese sentido, privilegiamos un enfoque biográfico (Arfuch, 2018, 2010; Blanco, 2014b). El aporte de este enfoque nos permite centrarnos en la recuperación de las experiencias de los distintos actores que son parte de nuestra indagación como horizonte de inteligibilidad (Arfuch, 2018); experiencias y vivencias que están en permanente relación e interacción con las dinámicas institucionales.

Es decir, de qué manera son afectadxs por las políticas de género vigentes en ambas casas de estudios, cómo se sienten con ellas, qué les producen, qué transformaciones experimentan y cuál es la relevancia que les otorgan. En ese sentido, la entrevista nos proporcionó un espacio de reflexión sobre la práctica cotidiana tanto de la persona entrevistada como la propia. Al mismo, tiempo cabe destacar que las entrevistas también fueron un espacio de preguntas y de solicitud de información sobre situaciones de violencia de género y dieron lugar a la intervención y derivación. De allí que las entrevistas se redefinieron, también, como un espacio-consejería⁹ (Szwarc, 2020). La noción de entrevista consejería que retomamos de Lucila Szwarc (2020) nos permite pensar algunas de las situaciones que se nos impusieron en el desarrollo mismo de las entrevistas. En los casos puntuales que lxs entrevistadxs narraban situaciones relacionadas con experiencias de violencia de género, propias o de personas conocidas, comenzaban a preguntar sobre las formas de acompañamientos existentes a los cuales podía referirles y/o derivarles. Esas mismas inquietudes y necesidades suponían un conocimiento experto sobre los dispositivos existentes y su funcionamiento. Presunción basada no solo por el reconocimiento como docentes de una de las universidades sino también por trabajar temáticas sobre violencias, políticas de género y feminismos en el ámbito de la universidad.

Quisiéramos empezar entonces por referir a la forma en que estas políticas afectan a las personas parte de la comunidad académica:

¿Las transformaciones feministas al interior de las universidades qué es lo que me produce a mí, sería la pregunta? ... Sí, me produce de todo, ¿no?... Me estimula, me da miedo, me da alegría y esperanzas... Pero sobre todo un

⁹ En relación con esto último, cabe destacar que el trabajo de investigación sobre temáticas tan sensibles como las que abordamos, sobre todo aquellas relacionadas con las violencias por cuestiones de género y/o orientación sexual hicieron que varias personas entrevistadas se abrieran a contar sus experiencias de violencias. En esos casos, se procedió a compartir esa información, explicar las maneras de contactarse y los pasos a seguir; y por supuesto, en cada uno de los casos solicitados, se procedió a poner en contacto a las personas con las referentes de esos espacios para que puedan acceder al acompañamiento necesario (Bagnato, 2022).

aprendizaje y una oportunidad de reconfigurarme, de crecer... Yo lo vivo así por lo menos... A mí me pegó por ese lado... (Extracto de entrevista a Nodocente de una de las universidades).

¿Qué me produce a mí? ¡Qué pregunta difícil!... (Extracto de entrevista a docente de una de las universidades).

Para, no te entiendo. ¿Me preguntas sobre emociones? (Extracto de entrevista a Nodocente de una de las universidades).

Estas son algunas de las reacciones de lxs entrevistadxs cuando, durante el transcurso de la entrevista, aparecía la pregunta sobre afectos y emociones ligadas a las transformaciones feministas propuestas al interior de las universidades. La paleta de emociones –referidas a las políticas de género– fue variada y no necesariamente existe un correlato entre afectos y emociones que puedan resumirse en el rechazo o la aceptación puros.

Este emergente nos llevó a revisar la noción de “entramado afectivo” propuesta por Sarissa Carnero y Valeria Añon (2022). En su artículo “Pasiones americanas: entramados afectivos en la literatura colonial” (2022), las autoras se preguntan no solo por qué discursos y acciones movilizan las narrativas y escrituras coloniales en las sociedades americanas (dimensión pragmática) sino también por las combinaciones y énfasis de estas pasiones.

Del mismo modo, surgió el interés no solo de observar los modos en que circulan los afectos y emociones en los discursos universitarios, su errancia y formas de cristalización (Ahmed, 2021), sino también la complejidad de combinaciones afectivas, la intensidad con que se manifiestan y los énfasis que se les otorgan.

Un tercer elemento surgió en el análisis: lo que Ahmed llama “el drama de la contingencia” (Ahmed, 2021): cierto registro desordenado de la experiencia. Se trata del registro de las maneras en las que nos afecta aquello que aparece y tenemos alrededor. En palabras de Ahmed y Schmitz (2014), los afectos y emociones tienen lugar en el encuentro entre los cuerpos, y los cuerpos no son solo los humanos. Hay

toda una dimensión espacial que orienta y muchas veces des-orienta, en la que se construye la experiencia universitaria. Los lugares más confortables pueden volverse terriblemente hostiles; las personas cercanas, perfectxs extraños; las cronologías se desordenan, etc.

“Entramado afectivo”, “matiz” y “drama de la contingencia” son nociones que nos permiten analizar la información recolectada a través de las entrevistas. En ese sentido, interesa recuperar aquellos afectos y emociones presentes en algunos extractos de entrevistas asociados a la incomodidad, las frustraciones y las impugnaciones tanto directas como indirectas en relación con las políticas orientadas a la erradicación de las violencias como aquellas destinadas a transformar las formas de habitabilidad, participación y permanencia en las instituciones de educación superior universitarias. En el primer caso, nos centramos en el funcionamiento y formas de abordajes propuestos por los Protocolo (1) y en las capacitaciones en el marco de la Ley Micaela (2). Y en el segundo caso, el uso del lenguaje inclusivo/no sexista/no excluyente (3).

De las Políticas de género orientadas a la erradicación de las violencias

Para el abordaje de los protocolos seleccionamos tres extractos de entrevistas de tres entrevistadxs en los que, al menos dos de ellxs, no necesariamente se mostraron reticentes a la implementación de políticas de género en las universidades en las que se encuentran. Sin embargo, en sus narraciones sobre sus propias experiencias con el uso de la herramienta en ambas universidades, aparecen afectos y emociones ambiguas, como la incomodidad, la insatisfacción y la ironía. Afectos que ponen sobre escena una tensión sobre la utilidad (Ahmed, 2020), alcances, injerencias y limitaciones de estos protocolos. Tómese por caso el siguiente extracto de una entrevista a un Nodocente:

Che, si vos estás teniendo una situación de violencia porque nos mandás un mailcito acá... Eso, en el mundo real no funciona... En el mundo real hay que involucrarse, hay que poner el cuerpo, hay que hacer un llamado, hay que ir a

visitar, hay que moverse... Hay que acompañar... El acompañamiento como estrategia y como figura es central y para esto hay especialistas... Hay gente que labura de esto, que le puso toda su vida a esto y, ahí va, hay que escucharlos, escucharlas... estar ahí y acompañar. (Extracto de entrevista a Nodocente de una de las universidades).

Aparece en este extracto la ironía y la crítica directa a la forma de comunicación que la herramienta del protocolo ofrece como medio de contacto. La ironía aparece como una forma de deslegitimación. Se trata de un afecto que pone o visibiliza una tensión en lo discursivo, la tonalidad y los gestos de quien está narrando ponen a jugar una valoración; en este caso, sobre el funcionamiento de una política. Paradójicamente esta persona, que durante la entrevista se posicionó como una persona que acuerda con la implementación de políticas de género en la universidad, sin embargo, utiliza, tanto formas de impugnación directa ("en el mundo real..."), como indirecta (a través de la ironía). Siguiendo con nuestro análisis, tomemos el extracto de entrevista a una estudiante:

- ¿Qué emociones o afectos te generan a vos las transformaciones feministas que se vienen implementando en la universidad?
- No me genera nada... Nada... Porque, en realidad, lo que yo veo... una forma mía particular... Hablan mucho y hacen poco... Hay mucha gente que ahí adentro la está pasando mal y necesitan... y necesitan otro tipo de accionar.
- ¿Como por ejemplo qué?
- Yo tuve suerte cuando (yo) tuve mi problema de acoso... Yo tuve suerte porque a mí me cambiaron de día, me cambiaron de horario... O sea, me buscaron otra posibilidad para que yo no pierda la cursada ... que igualmente me fue como el tuje [mal] porque yo ya había perdido muchas clases... Pero para empezar me cambiaron a mí de cursada... Tendrían que haberlo cambiado a él, ¿por qué a mí? Primero eso... Segundo, una persona que no está preparada para entender

lo que es un "no" no es una persona que tenga que ser en un ambiente donde haya muchas mujeres. Lamentablemente en la universidad está lleno... Y entonces es como que le falta... La universidad quiere pero le falta, les falta ajustar un par de tornillos... O sea, conmigo reaccionó bien, me sacó de ese lugar, me estuvo cuidando... Yo pienso que a él lo tendrían que haber expulsado... Como tendrían que expulsar a cada hombre que acosa a una compañera en la universidad. (Extracto de entrevista a estudiante de una de las universidades).

En este extracto, podemos ver cómo en el relato aparecen emociones relacionadas con la expectativa de respuesta de la intervención del protocolo. La expresión "No me genera nada", la apatía, se deja entrever –luego– vinculada más bien a cierto resquemor, asociado a la cuestión de lo que la entrevistada esperaba de la universidad: la expulsión de la persona que ejerció violencia contra ella. Esa expectativa frustrada se asocia con un juicio sobre la ineficiencia de la herramienta e incluso genera contradicciones en la apreciación de las formas de acompañamiento que la estudiante experimentó. En ese sentido, nos preguntamos si es tarea de los acompañamientos y el protocolo trabajar con esos imaginarios, responder a ellos, tratar de satisfacerlos. O si, más bien, su objetivo es promover acciones para desarmarlos, mostrar que las respuestas punitivas constituyen una vía para la erradicación de las violencias por cuestiones de género que la historia ha mostrado bastante ineficiente.

El tercer y último extracto en relación con el protocolo que nos interesa destacar es el siguiente:

Bueno, finalmente sin consultarme ni nada y por supuesto, sin hablar con (nombra el espacio de género)... manda un mail el director del departamento, no el de la carrera... sino el superior... le manda un mail al estudiante con copia a mí y con copia a la oficina de violencia de género (nombra al espacio de género)... además está esto del nombre... o sea, porque ya es como el pibe... decirle esto corresponde a violencia de género... donde le dicen que yo hice la

denuncia de que él mandó una foto inapropiada, que esto fue comentado a la oficina de violencia de género... ya encuadraban la situación de algo que yo no quería... me ponían a mí con nombre y apellido como denunciante y le mandaban este mail al estudiante...¿cómo van a poner a mí como denunciante?!... diciendo... aparte lo que estaba diciendo: que yo hice una denuncia por violencia de género... y en realidad no era... o sea, tal vez ponele que sí ...unas compañeras me decían no le bajes el precio, sí es violencia de género ...no sé... ¿es acoso?... es...¿no sé qué carajos es?!... (...) estas cosas digamos, en definitiva, burocráticas... y la solución que se le dio fue la contraria a la que yo había pedido que, con (nombrar el espacio de género) habíamos considerado... digamos, como que la prerrogativa era de la persona que se sentía más indefensión [sic]... digamos, qué es lo que sentía, que la iban a proteger; no tomar una medida burocrático-administrativa igual para todos, en todos los casos, porque no cuadra. (Extracto de entrevista a docente).

En este último relato, aparecen la indignación, frustración e indefensión como afectos ante la forma de abordaje institucional, en la experiencia de una docente. Allí, quienes son sus superiores no siguen los pasos recomendados por el equipo de intervención y el deseo de la entrevistada. El desconocimiento por parte de sus superiores de los principios básicos de la intervención y el abordaje de las situaciones de violencias (confidencialidad, no revictimización y respeto por la decisión de la persona que experimenta la situación de violencia) resulta en una resolución fallida. La herramienta que pretende reparar se vuelve contraproducente; la persona duda de su situación, si realmente experimentó violencia (a pesar de que el equipo técnico lo había confirmado). Esta situación puede ser también analizada a partir de la noción de "brecha" propuesta por Ahmed (2022): distancia entre lo que debería suceder con una denuncia según las políticas y los procedimientos y lo que efectivamente termina sucediendo. También es posible pensar los efectos que tiene naturalizar prácticas que desestiman los acuerdos generados por los espacios de abordajes y acompañamientos de las violencias con las

personas denunciantes. Esto tiene un fuerte impacto en la credibilidad de esa política a la hora de ser utilizada. Por lo que, de alguna manera, supone hacer de esa política un "como sí" (Ahmed, 2022).

¿Cuál es el alcance de los protocolos en una institución históricamente patriarcal y andrócentrica? Si bien compartimos la idea que traen Florencia Rovetto y Noelia Figueroa (2017) de que los protocolos son el piso y no el techo de la igualdad de género en las universidades; en este caso, no alcanzó a funcionar como piso.

En conclusión, el estudio sobre los alcances del protocolo desde una perspectiva afectiva nos lleva a subrayar tres cuestiones significativas a tener en cuenta en su adecuación e implementación: la ironía nos alerta sobre su excesivo instrumentalismo; la apatía nos invita reforzar la promoción del antipunitivismo; la indignación e indefensión nos previene de la gravedad de una implementación fallida.

Sobre las capacitaciones en el marco de la Ley Micaela

En función de lo recolectado en las entrevistas acerca de las capacitaciones en el marco de la Ley Micaela surge que ellas son valoradas, en tanto espacios de discusión e intercambio que permiten aprehender los nuevos marcos normativos. Sin embargo, a nivel de las prácticas, las transformaciones no aparecen aún como realmente significativas. Aunque faltan estudios sobre el impacto, la esperanza en la erradicación de las microviolencias se encuentra diluida y las desigualdades presentes en las relaciones interpersonales siguen vigentes. En ese sentido, nos parece relevante para este trabajo traer a colación dos extractos que muestren los desafíos respecto de las mencionadas capacitaciones, ligados a las impugnaciones indirectas por parte de actores tradicionales de la universidad:

... no tanto interés por participar o mucho silencio e indiferencia, que también es una forma para mí de impugnación indirecta...y no sé... cosas que se dicen en el curso muy a favor, muy abierto, en favor del feminismo, de las políticas

de género pero que después te das cuenta que no llegan nada, o que en los actos después se hacen otras cosas, o que por ahí no tiene un impacto en las dinámicas de trabajo de la universidad... que igual no es una cuestión de impugnación que se da en el curso mismo pero que te hace preguntar cuál es la eficacia que estamos logrando... si después se siguen reproduciendo lógicas desiguales en la universidad misma. (Extracto de entrevista a docente referente en las temáticas de género y sexualidades de una de las universidades).

Se deja entrever que las capacitaciones son experimentadas, en lo cotidiano, como cursos que no tienen un impacto, por lo menos en el corto plazo, en la transformación de las actitudes de las personas que lo realizan (sobre todo, se señala a quienes ejercen cargos de autoridad). En esa misma línea, se plantea:

Me preocupa que en muchos casos a mí me molesta y me preocupa que sea un "como que sí"...que no sea una cuestión que estamos hablando de género. Nos capacitamos en género, en violencias y todo porque es algo del espíritu del tiempo... y no más bien porque lo tenemos que hacer para ser mejores...eso me preocupa...que queremos en el medio ...de "bueno, hacemos como que sí"...cedemos lugares... hacemos cosas... para mí, la solución a eso es volver a la idea de apropiarse de eso... que todos y todas nos apropiemos de eso. (Extracto de entrevista a docente de una de las universidades).

"Preocupación", "molestia" y "el como sí", emociones relacionadas al impacto concreto de las capacitaciones. A la posibilidad de ver materializadas las transformaciones que la implementación de las capacitaciones en el marco de la ley se propone. En estos extractos aparece algo de la noción de tiempos, plazos y expectativas que se traman de manera tensionada con algunas de las consignas feministas como aquella sobre el deseo de transformarlo todo. En ese sentido, tomamos la noción de *revolución discreta* propuesto por Isabella Cosse (2012) para señalar que es necesario,

no solo concientizar en general sobre la dilación presente en toda transformación simbólica, sino también persistir renovando estrategias pedagógicas que refuercen y redefinan los contenidos.

Sobre el uso del lenguaje inclusivo/ no sexista / no excluyente

Por último, nos quedan aquellos extractos de entrevistas que nos permiten reflexionar sobre la incorporación del lenguaje inclusivo/ no sexista/ no excluyente en el ámbito de estas dos universidades. Sabemos que esta incorporación es, de todas las políticas de género y sexualidades implementadas, la que con mayor evidencia está atravesada por múltiples controversias. Tal como señala una de las entrevistadas, "la cuestión del lenguaje inclusivo aparece como un problema que atraviesa y genera malestar de maneras diversas y profundas". Conmueve las subjetividades. En otras palabras, la incorporación y uso del lenguaje inclusivo/ no sexista/ no excluyente es la herramienta que pone de manifiesto los límites del reconocimiento de esas otras identidades que históricamente no pueden ser nombradas por la cis-heteronormatividad tanto a nivel social como en el ámbito universitario. En relación con lo mencionado anteriormente, traemos el siguiente extracto de entrevista:

La cuestión del lenguaje inclusivo como un problema...de estudiantes que están en contra muy de forma muy visceral...como algo que no soportan, ¿no? Hasta el punto de ...querer irse de la clase... es como algo que genera una resistencia muy fuerte en varios niveles...No sólo la cuestión política, sino que incluso ha pasado de repulsión corporal... no sé, cómo de sentirse incómodo empezar a moverse... (Entrevista a docente referente en las temáticas de género y sexualidades de la universidad).

Distintos niveles son aquellos en los que el uso de esta herramienta atraviesa las corporalidades. Las incomoda. Quienes están en frente de las aulas y lo utilizan se

encuentran no solo con la impugnación directa, sino también con esos otros niveles que produce en los cuerpos de aquellas personas que no están de acuerdo. Gestos y silencios cargados de repulsión.

Seleccionamos dos extractos de entrevistas. La primera muestra como la incorporación de esta herramienta es complicada en varios niveles: la incomodidad es la emoción que puebla las escenas. La incomodidad de tener que estar todo el tiempo, como docente mujer y feminista, a prueba (algo así como la compulsión a la justificación permanente del lugar que se ocupa) y la incomodidad de tener que lidiar con cierto malestar que produce la utilización del lenguaje inclusivo/no sexista/no excluyente.

En el aula particularmente no me siento cómoda porque sigue sucediendo que, como docente y joven te sentís todo el tiempo evaluada, entonces siempre igual siempre hago la aclaración de la primera clase les digo miren yo hablo en masculino... Muchas veces lo que intento hacer es utilizar palabras más neutras; por ejemplo, digo personas o digo gente bueno, eso lo intento... Pero les aclaro que voy a utilizar el masculino, que por favor las otras identidades no se sientan discriminadas y excluidas. Que uso masculino sencillamente por la cuestión de comodidad en el aula para privilegiar la transmisión de conocimientos... Porque entiendo que a mucha gente como que se obtura el cerebro y no pueden. (Extracto de entrevista a docente de una de las universidades).

Observamos varios elementos a destacar: la incomodidad, la intersección del género y la edad y, por último, lo que se "espera" de una docente universitaria en el ejercicio profesional. Se trata de una incomodidad fundada aquí en la normatividad feminista; el tener que estar a la altura de las transformaciones, dar explicaciones de antemano por un uso del lenguaje no malintencionado.

Por último, en el tercer extracto, aparece la cuestión del lenguaje inclusivo/no sexista/ no excluyente como algo impropio del ámbito académico. En un contexto en el

que las universidades no solo promueven resoluciones que avalan el uso del lenguaje inclusivo/no sexista/ no excluyente como lenguaje legítimo en el ámbito de la universidad, sino que también realizan manuales que acompañan su implementación (como es el caso de UNAJ), no obstante, este es percibido como algo no propio de ese ámbito. Más aún, aparece como algo asociado al mal uso del lenguaje.

En un ámbito académico yo quiero que me hablen bien, como corresponde...prefiero que me digan los chicos y las chicas... antes que decir les e intentar incluir a todos... y sé que muchas veces (...) las personas que están en contra (...) les dicen “pero vos usas un montón de cosas del lenguaje que están mal” ... No sé, usas “whassapera”; decís, “che boludo”... Me parece que está bien usar ese lenguaje... usar palabras que no van en un ámbito [en el] que estamos en confianza... estamos jodiendo, de hecho sí uso ese lenguaje (palabras no propias del ámbito académico), sí uso ese lenguaje con amigos, con amigas que sabés que saben que estamos hablando en confianza... Ahora en un ámbito académico, no me gusta que me hablen así... Obviamente no digo nada; el año pasado, todo el año pasado estuvieron hablando así y no hice ningún comentario al respecto, ni me pongo de mal humor ni nada; pero en un ámbito académico yo quiero que me hablen en un lenguaje correcto... porque me parece que no es correcto; no me molesta que me hablen así en los pasillos de la universidad; pero si un profesor me da clases así, a mí, por el momento, me generaría rechazo... (Extracto de entrevista a estudiante de una de las universidades).

Aparece en esta arena de la discusión sobre el lenguaje un sentimiento de impropiedad, de incomodidad, que parece más asociado a la moral que a prescripciones técnicas. Se asocia el lenguaje no excluyente con insultos y anglicismos. Los paralelismos resultan dignos de ser estudiados. Parece interesante trabajar a futuro, precisamente en volver visible la politicidad de la discusión, quitarla de sus amarares técnicos. En ese sentido,

tal como señala Gasparri (2020), no solo el lenguaje inclusivo/no sexista/ no excluyente es un saber situado que apuesta a la emancipación, anclado en el lenguaje verbal. Sino que en tanto apuesta política contra el fallogentrismo, procura visibilizar lo múltiple, contrariamente a la homogeneización de las formas hegemónicas del nombrarnos.

Palabras finales

Impulsadas por los hallazgos en torno a los afectos y emociones en relación con la implementación de políticas de género en la UNAJ y la UNPAZ, nos propusimos, en un primer momento, reconstruir las acciones y debates en torno a la cuestión de género en la historia reciente de las Universidades Nacionales; el problema de los afectos en el nuevo encuadre político feminista y los aspectos problemáticos que surgen al momento de diseñar políticas sobre temas tradicionalmente comprendidos como privados o íntimos. Y, a partir de ese desarrollo, en un segundo momento, analizamos algunos extractos de entrevistas que nos permitieron dejar planteadas algunas líneas, a modo de contribución, para el mejoramiento de implementación de políticas de género en las Universidades Nacionales.

El interés por recuperar el marco histórico y teórico político en el que se vienen desarrollando las políticas de género en las Universidades Nacionales está íntimamente ligado con la idea de que las políticas públicas no se dan en el vacío; sino que están influidas por numerosos factores como las instituciones, el entorno organizacional, el marco legal y jurídico, valores sociales y los discursos (Cejudo, 2008). Allí, los afectos y emociones son una dimensión política central para pensar tanto las diversas formas de apropiación de las políticas por parte de los distintos actores universitarios como así también su implementación.

Incomodidad, molestia, ironía, insatisfacción, preocupación, indignación, frustración e indefensión son algunos de los afectos y emociones identificados en las narraciones de lxs entrevistadxs; y que tensionan la utilidad y alcances de las políticas y exponen sus limitaciones de las mencionadas políticas.

En relación con las experiencias en torno al funcionamiento del protocolo, aparecen afectos y emociones relacionadas con la incomodidad, la insatisfacción y la ironía como forma de deslegitimación. Emociones en relación con experiencias concretas del uso de esa herramienta institucional. En ese sentido subrayamos dos cuestiones. La primera pone en el centro de la escena cuáles son los alcances de los acompañamientos que los equipos de abordaje e intervención pueden realizar. No solo en términos de voluntad sino en relación con las posibilidades concretas y materiales de los equipos de realizar los acompañamientos, desarmar imaginarios, sensibilizar, etc. En íntima relación con esto último, urge poner el foco en la discusión presupuestaria destinada al trabajo de estos equipos y espacios.

Respecto de los afectos y emociones en relación con las capacitaciones en el marco de la Ley Micaela y su impacto en la cotidianidad de las instituciones (y relaciones interpersonales), nos parece interesante poder pensarla a partir de aquellos pequeños indicios, preguntas, comentarios y sentires en torno a las temáticas que los feminismos universitarios vienen proponiendo en las agendas universitarias y que van apareciendo en los distintos actores universitarios a partir de la participación en esas instancias. En ese sentido, retomamos la noción de revolución discreta (Cosse, 2010). Y acá la idea de discreción no está ligada a lo que podría entenderse como algo que sucede en la intimidad sin tener efectos en la esfera pública; sino a las formas en las que los feminismos universitarios traman las transformaciones al interior de las instituciones, y el diálogo con lxs distintos actores de la comunidad universitaria. Transformaciones que tuvieron que adoptar estrategias distintas a las que los feminismos utilizan en las calles y la militancia.

Por último, la incomodidad es la "emoción estrella" respecto del uso del lenguaje inclusivo/no sexista/no excluyente. Interesa ahí destacar dos cuestiones. La primera es la cuestión aquella que tiene que ver con la intersección entre la incomodidad, género y edad. Intersección que muestra una dimensión de dificultad extra que no solo tiene que ver con estar de acuerdo o no con la utilización. Lo segundo, es aquello que liga la incomodidad asociada a prescripciones morales y excusas

tecnicistas que tiñen la discusión sobre el uso o no de este lenguaje. En ese sentido, reforzamos la necesidad de hacer visible la politicidad de la discusión.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. (Tamara Tenembaum, Trad.). Caja Negra.
- (2021). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. (Hugo Salas, Trad.). Caja Negra.
- (2020). *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. (Javier Sáez del Álamo, Trad.). Edicions Bellaterra.
- (2004). *The Culture Politics of Emotion*. Routledge.
- Ahmed, Sara & Schmitz, Sigrid (2014). Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. *Freiburger Zeitschrift für Geschlechter Studie*, 20 (2), pp. 97-108.
- Bagnato, María Laura (2022). No todo es a favor o en contra. Afectos y emociones presentes a partir de la implementación de las políticas de género y sexualidades en las Universidades. XV Jornadas Nacionales de Debate Interdisciplinario de Salud y Población "Escenarios para la pospandemia: nuevas subjetividades, cuidados y políticas en salud".
- Berlant, Lauren (1998). Intimacy: a Especial Issue. *Critical Inquiry*, 21 (2).
- Berlant, Lauren y Warner, M. (2002). Sexo en público. En: R. M. Mérida (Ed.), *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*. (Maria Antonia Oliver-Rotger, Trad.). Icaria.
- Blanco, Rafael (2014). *Universidades íntimas y sexualidades públicas. La gestión de la identidad en la experiencia estudiantil*. Miño y Dávila.
- (2012), Neutralizar o encarnar la vergüenza. Sociabilidad estudiantil y regulaciones sexo genéricas en la Universidad. En C. Figari, D. Jones, y S. Barrón López (Comps.), *La producción de la sexualidad. Políticas y*

- regulaciones sexuales en Argentina*. Biblos.
- (2011). Intimidades públicas. Experiencia estudiantil y normatividad sexo genérica en las instituciones universitarias. *Intersticio-Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, (8), pp. 157 - 170
- (2010). Regímenes de visibilidad, discursos de otredad: las sexualidades en el espacio universitario. En B. Alem (Comp.), *La comunicación como ámbito de construcción de la realidad social*. UNGS.
- Carneiro, Sarissa y Añón, Valeria (2022). Pasiones americanas: entramados afectivos en la literatura colonial. *Colonial Latin American Review*, 31 (2), pp. 179-190.
- Cejudo Ramírez, Guillermo (2012). Discurso y políticas públicas: enfoque constructivista. *Documento de trabajos del Centro de Investigaciones y Docencia Económicas (CIDE)* 205, pp. 1-22.
- Colebrook, Claire (2008). Narrative of happiness and the meaning of life. *New formations Journal*, 63, pp. 82-102.
- Cosse, Isabella (2010). Una revolución discreta. El nuevo paradigma sexual en Buenos Aires (1960-1975). *Secuencia*, 77. pp 113-148.
- Frost, Samantha y Coole, Diana (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*. Duke University Press.
- Garbarini, Mónica; Benítez, Ernesto y Losiggio, Daniela (Eds.) (2022). *Guía para la comunicación universitaria. Hacia un lenguaje no excluyente y con perspectiva de géneros*. UNAJ Edita.
- Gasparri, Javier (2020). Acerca del lenguaje inclusivo: cuestiones teóricas, razones políticas. Apuntes sobre lenguaje no sexista e inclusivo. En S. Kalinovski et.al. (Eds.), *Cuadernos para la transversalización feminista*, 3. UNR Editora.
- Grosz, Elizabeth (1994). *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism*. Indiana University.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. (A. Domenech, Trad.). Gustavo Gilli.
- Illuz, Eva (2007). *Intimidades Congeladas. Las emociones en el capitalismo*. (J.

- Ibarburu, Trad.). Katz.
- Losiggio, Daniela (2015). De Spinoza al Romanticismo: sobre cómo las pasiones políticas devienen sentimiento estético. En C. Macón y M. Solana, M. (comps.), *Pretérito Indefinido*. Blatt y Ríos.
- Losiggio, Daniela (2017). La política desde el *affective turn*: el rescate de las pasiones. En A. Abramowski y S. Canevaro, S., *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales y las Humanidades*. UNGS.
- Macón, Cecilia (2010). Acerca de las pasiones públicas, *Deus Mortalis*, 9.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Moltoni, Rocío; Bagnato, Ma. Laura y Blanco, Rafael (2020). Instrumento de abordajes de las violencias sexistas en universidades nacionales. Periodización, características y lenguajes de intervención (2014-2021). *Papeles de Trabajo*, 14 (26).
- Morgade, Graciela (2018). Las universidades públicas como territorio del patriarcado. *Política Universitaria*, 1 (5), pp. 32-43.
- Oszlak, Oscar y O' Donnell, Guillermo (1981). Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación. *Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES)*. CLACSO.
- Probyn, Elspeth (2005). *Blush: Faces of Shame*. University of Minnesota Press.
- Rovetto, Florencia y Figueroa, Noelia (2017). "Que la universidad se pinte de feminismos" para enfrentar las violencias sexistas. *Descentrada*, 1 (2).
- Scott, Joan (1996). "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG.
- Szwarc, Lucila (2020). Entrega de resultados y (no) adherencia en mujeres VPH+: perspectivas de mujeres y de profesionales de la salud en la provincia de Jujuy (2013-2016). Tesis doctoral.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, Trad.).

Cátedra.

Informes

Informe Universidades SPU (2020). La participación de las mujeres en el sistema universitario.

RUGE/CIN (2020). Informe de gestión 2018 - 2020. Red Universitaria de Género/Consejo Interuniversitario Nacional.

RUGE/CIN (2021). Diagnóstico sobre la implementación de políticas de género en el sistema universitario argentino. Red Universitaria de Género/Consejo Universitario Nacional.

Economía feminista (2021), “Encuesta permanente de hogares”. Disponible en: https://ecofeminita.github.io/EcoFemiData/informe_desigualdad_genero/trim_2020_01/informe.nb.html

Página de UNPAZ. Taller “Herramientas para repensar las relaciones de género en las aulas” para docentes. Recuperado de: <https://www.unpaz.edu.ar/node/6248>

Sobre la necesidad de una revolución feminista en la iglesia católica

About the Need for a Feminist Revolution in the Catholic Church

Rocío Gamizo*

Fecha de Recepción: 14/08/2022

Fecha de Aceptación: 24/11/2022

Resumen: El presente trabajo busca analizar los cambios ocurridos dentro de las congregaciones religiosas femeninas argentinas entre 1960 y 1970. Tras el Concilio Vaticano II (1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968) comienzan a trazarse los lineamientos de un tercermundismo que propone la equidad y paridad entre las clases y los géneros. Sin embargo, este suceso no hizo más que perpetuar el sometimiento que las mujeres de la Iglesia ya sufrían. Se trata de una doble sumisión que las afecta en tanto mujeres que forman parte de una sociedad patriarcal y en tanto miembros de una institución que las relega y silencia constantemente. En la práctica, esta situación no fue revertida, e incluso potenció la incapacidad de las religiosas para concebirse como actores políticos. En este sentido, el escrito primero se extiende sobre los cambios que esta época significó para las religiosas; para luego analizar específicamente el rol del género en su labor. Por último, se discute acerca del carácter político de la acción religiosa femenina, problematizando sobre la necesidad de una renovación feminista católica que garantice la autopercepción de las protagonistas como sujetos políticos a la vez que amplie el movimiento feminista para incorporar el feminismo católico.

Palabras

clave:

feminismos – religión – catolicismo

Abstract:

The present work seeks to analyze the changes that occurred within the Argentine feminine religious congregations between 1960 and 1970. After the Second Vatican Council (1965) and the II General Conference

* Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA). Docente Auxiliar de Filosofía en la Carrera de Ciencia Política (FSoc-UBA). Correo electrónico: rociogamizo@gmail.com

of the Latin American Episcopate (1968), the guidelines of Third-Worldism proposed the equity and parity between classes and genders. However, this event did nothing more than perpetuate the subjugation that the women of the Church already suffered. It is a double submission that affects them as women who are part of a patriarchal society and as members of an institution that constantly relegates and silences them. In practice, this situation was not reversed. And it even promoted the inability of religious women to conceive of themselves as political actors. In this sense, the first writing expands on the changes that this time meant for the religious; to then specifically analyze the role of gender in their work. Finally, the political nature of female religious action is discussed. Problematising about the need for a Catholic feminist renewal that guarantees the self-perception of the protagonists as political subjects while expanding the feminist movement to incorporate Catholic feminism.

Keywords: Feminism – Religion – Catholicism

Este trabajo propone explorar los cambios experimentados por las congregaciones religiosas femeninas católicas entre las décadas de 1960 y 1970 en Argentina, siguiendo los lineamientos trazados por la Iglesia Católica tras el Concilio Vaticano II finalizado en 1965 y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, conocida como “Medellín”, en 1968, desde donde se propone una mayor sensibilidad a las voces de quienes piden “pan, interés y justicia” (CELAM, 1968, p. 7). Uno de los cambios más importantes fueron las experiencias de inserción religiosa femenina, que permitieron cuestionar y cambiar los roles que las religiosas tenían tanto dentro de la sociedad como dentro de la institución eclesial; así como también significó cambios notables en sus estilos de vida (Suárez, 2020a). Lo más significativo de estas experiencias es que permitió a este sector de la institución un acercamiento a los sectores sociales más vulnerables y marginados de la sociedad –fueran feligreses o no– desde una óptica completamente nueva y distinta, estableciendo nuevas prácticas y nuevas formas de vincularse entre la Iglesia Católica y el pueblo. La experiencia de vida inserta también dejó al descubierto nuevas capacidades de agencia entre las religiosas, caracterizadas

por el compromiso social y político, y el involucramiento en distintas formas de hacer política desde el ámbito religioso.

La propuesta de este trabajo es, entonces, ahondar en el rol femenino dentro del contexto general de la Teología de la Liberación y, en particular, de la Iglesia de los pobres¹. Rol que, tras estos cambios, evidencia una incipiente politización que parecía apuntar a la potencial liberación de las religiosas en tanto mujeres dentro de la Iglesia. Un proceso que quedó trunco.

La Iglesia Católica, como institución inscrita en un sistema patriarcal que subestima la labor de las mujeres no queda exenta de reproducir un accionar misógino. Según los datos recabados por Claudia Touris (2021), durante estos años la presencia de religiosas mujeres en la institución casi triplicaba a su contraparte masculina, estando siempre por encima del 60% del total del personal eclesiástico durante el período 1960-1973. Siendo el 40% restante una combinación entre sacerdotes diocesanos, sacerdotes religiosos y religiosos, todos ellos hombres. A pesar de esto, poco sabemos de ellas y del papel que tuvieron en este cambio de paradigma eclesial. Centrándose en los límites nacionales este artículo intenta dar cuenta del peso que tuvieron las religiosas en este contexto y cómo los cambios que siguieron al Concilio Vaticano II y a Medellín impactaron en ellas y en su labor eclesial.

En tanto individuos e institución que reproducen estereotipos de género, la fuerte presencia de las mujeres en esta época y su involucramiento con la realidad social fuera de los límites de los conventos y colegios condicionó notablemente el giro hacia los pobres y hacia la liberación de los pueblos. La participación e involucramiento en lo que pasaba fuera de los conventos forjó un nuevo tipo de Iglesia entre las décadas de 1960 y 1980, y sentó las bases para el surgimiento de teologías críticas, *queer* y

¹ Si bien podemos encontrar vasta literatura a partir de la cual se establecen límites y diferencias entre la TL, el tercermundismo, las experiencias de la izquierda católica y la Iglesia de los pobres. En este trabajo se engloba todo eso en un solo fenómeno. Esta decisión, arbitraria y personal, se debe a cuestiones de organización conceptual del trabajo. Siendo que, en general, las religiosas no se identificaron abiertamente como parte de estas experiencias, consideré mejor incluir todas las vertientes de la renovación como un *todo*. Un trabajo más minucioso, donde se especifique el rol que cumplieron las mujeres de la Iglesia en cada una de estas experiencias, queda de cara al futuro.

feministas.

Sin embargo, estos progresos que apuntaban a cierto reconocimiento de la labor eclesial femenina continuaron reproduciendo estereotipos de género, asociando las tareas de cuidado, acompañamiento y preocupación por los más vulnerables como específicamente femeninas. A la par, se continuó fortaleciendo aquellos roles estereotípicamente femeninos relacionados con la entrega total al prójimo y el servicio, impactando en los modos en los que las protagonistas femeninas conciben su propia labor y agencia en la esfera política.

En este sentido, es indispensable contribuir a una “revolución feminista” dentro de la Iglesia Católica que abogue por el reconocimiento de las religiosas como sujetos políticos con capacidad de acción política dentro de la institución. Así como una “revolución religiosa” dentro de los feminismos liberales actuales que, en general, niegan este espacio de lucha a las mujeres vinculadas con la religión.

Como se ha mencionado, la Iglesia Católica somete a las religiosas a un sistema de injusticias patriarcales específico de la institución. Y una de las tantas consecuencias de esto es la poca disponibilidad de trabajos destinados al estudio del sector femenino del clero. Se trata aquí de un doble desafío. Por un lado, lo vinculado a *lo religioso* no suele ser una temática muy abordada por la academia laica actual sin caer en un sesgo laicista. Por el otro, cuando se encuentran trabajos que desafían este sesgo, es casi nulo lo que se ha escrito sobre las congregaciones de mujeres en tanto mujeres. Y aún mayor es el reto de encontrar trabajos que aborden a las religiosas en tanto su rol, impacto o influencia durante las décadas de la Teología de la Liberación, pues los análisis históricos que abordan esta temática se centran, más que nada, en aquellos personajes masculinos que obtuvieron mayor relevancia por su compromiso político-partidario (como pueden ser trabajos sobre la obra del sacerdote Carlos Mugica o del obispo Enrique Angelelli). Tanto en el ámbito nacional como en el internacional hay una deuda con las mujeres de la Iglesia y el canon de trabajos académicos sobre las congregaciones femeninas se encentra en plena construcción.

Así y todo, fueron de gran ayuda los trabajos que se enmarcan en el proyecto

PICTO-UCA “Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones femeninas argentinas” coordinado por Ana Lourdes Suárez. Junto con la tesis doctoral de Claudia Touris *La constelación tercermundista* (2021) que permite dar un pantallazo contextual general de la época y aborda brevemente la experiencia femenina. Este trabajo pretende sumarse a la producción académica ya existente sobre el impacto que la renovación post-conciliar significó en la vida religiosa femenina, dialogando con trabajos como el de Suárez (2020b). Así como también analizar las implicancias políticas del trabajo religioso durante y con posterioridad al autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, algo previamente tratado por María Soledad Catoggio en *Los desaparecidos de la Iglesia* (2016). Incorporando a su vez el estudio de las religiosas en clave de género dentro de una institución machista que históricamente ha dado muy poco espacio a los grupos femeninos, preocupación compartida con el artículo de Catoggio (2020).

Al tratarse de una literatura académica en construcción aún queda mucho por ahondar, principalmente desde una mirada actual que problematice la relación entre religión y feminismo. La vida religiosa femenina y de inserción actualmente se encuentra en crisis, con niveles de bajas y deserción nunca antes vistos, este trabajo intenta dar un puntapié sobre otra explicación para esta crisis; a la vez que evidenciar la importancia que tiene el debate feminista actual dentro de la Iglesia Católica.

Para concluir, el trabajo se organiza de la siguiente manera. Primero comienza con un recorrido general sobre los cambios que la institución católica vivió en esta época y cómo estos impactaron en la vida religiosa femenina, luego se propone un abordaje específico sobre los estereotipos y mitos de género presentes en el trabajo de inserción en barrios populares que surge tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. En esta línea, se intenta problematizar sobre la tensión irresuelta entre los arquetipos de acción religiosa conocidos como María y *Marianne*. En el tercer apartado el artículo pone en discusión cómo este nuevo tipo de iglesia condiciona la propia concepción de agencia política de las religiosas, concluyendo sobre la importancia de incorporar los debates feministas en la Iglesia Católica. Por último, las reflexiones

finales intentan contribuir con la producción académica hasta ahora desarrollada en torno a esta temática, dando luz sobre la posibilidad e importancia de un doble movimiento de influencia: el debate feminista en la Iglesia y el debate religioso en el feminismo secular.

Sobre la renovación postconciliar

El Concilio Vaticano II (CVII) celebrado entre 1962 y 1965 marca un hito eclesial, histórico y teológico que modifica la forma de entender la vida religiosa católica femenina y masculina. Se trata de una adaptación a los nuevos desafíos de la contemporaneidad a la vez que una renovación de la estructura eclesial, donde se produce un cambio en la idea del “estado de perfección” religioso (Azcuy, 2020). Como su nombre lo indica, el estado de perfección es aquel estado o situación a la que aspiraban los miembros de la Iglesia Católica como una forma de alcanzar su máxima realización personal dentro de la institución. Para esta autora, esta idea permitió crear una “aristocracia eclesial” que ubicaba a los y las religiosas por encima de los y las laicas; en el caso de las congregaciones femeninas, el estado de perfección estuvo tradicionalmente muy ligado a los ideales de castidad, obediencia, pureza y entrega total al prójimo. El CVII, entonces, será crucial a la hora de, sino romper, agrietar estas ideas.

Claro que este *aggiornamento* no fue de la noche a la mañana; se trató de pequeños, lentos y progresivos cambios que fueron permeando la institución y a sus miembros. Jacques Leclercq, Hans Urs von Balthasar y Fernando Sebastián Aguilar son algunos de los teólogos que influyeron, una década antes, en los aires de cambio eclesial del Concilio. Estos autores, como tantos otros, inspiraron los postulados del CVII; así como también inspiraron una nueva época de cambio en los sacerdotes, obispos, religiosos y religiosas que leyeron y se formaron con sus obras. En el caso latinoamericano, además, se destacan algunos intentos por renovar la Iglesia católica “desde arriba” que datan de entre 1947 y 1958 mediante la creación de estructuras y la organización de congresos que pretendían sistematizar la vida religiosa (Azcuy, 2020).

Por ejemplo, nueve años antes de que comenzara el Concilio Vaticano II, en 1954, se crea la Conferencia de Superiores Mayores Religiosas (COSMARAS) que nucleó la organización de algunas congregaciones religiosas femeninas en Argentina, también el Consejo de Superiores Mayores (CAR). Cinco años después, en 1959, se crea la Confederación Latinoamericana para los Religiosos/as (CLAR).

Las propuestas de cambio institucional que trajeron consigo el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín ayudaron a replantear la mirada femenina sobre la vida religiosa y sobre la teología en general. Desde la forma de vestir, que reemplazó los hábitos suntuosos por vestimentas más cómodas, sobrias y sencillas; o la vida de clausura en los grandes colegios, que en muchas ocasiones fue reemplazada por la inserción y el trabajo en barrios populares; hasta su rol como mujeres dentro del clero y su capacidad de compromiso político.

Durante esta época las religiosas dejaron atrás aquel rol tradicional de asistencialismo y distanciamiento jerárquico para con las poblaciones más pobres y lo reemplazaron por una posición mucho más cercana, de mayor interés y preocupación. Las congregaciones femeninas hicieron caso a la llamada papal de ir hacia el pueblo y con el pueblo. Este acercamiento físico-geográfico que significó la vida inserta en medios populares estimuló un acercamiento social, espiritual y político en las religiosas. En un contexto de explosión popular como lo fueron los años 60s y 70s en Argentina (y en toda Latinoamérica) y con una región marcada por las rebeliones populares y los golpes de estado, este involucramiento con los medios populares no fue ajeno a las demandas de cambio estructural y revolucionario que comenzaban a circular en la sociedad. Coincidieran con ellas o no, religiosas y religiosos se vieron interpelados por demandas políticas que se acercaban a los lineamientos de una nueva Iglesia postconciliar que proponía desempeñar un rol activo en la transformación social. El documento que surge tras la conferencia en Medellín lo plantea de la siguiente manera:

La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la

conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (CEPAL, 1968, p. 3).

De ahí que el cambio estructural de la sociedad latinoamericana planteado desde grupos marxistas y ciertos sectores del peronismo haya interpelado notablemente a cierta parte de la Iglesia Argentina. O, como está claro que también ocurrió, las implicancias de un hombre nuevo que luchara para cambiar las estructuras dominantes y explotadoras en pos de lograr una realidad justa y soberana planteadas desde el catolicismo renovador, resonaron fuertemente en jóvenes católicos que luego se volcarían a la conducción y participación de organizaciones políticas y armadas. Independientemente de quién haya influenciado a quién primero, a partir del CVII fueron varias las experiencias que vincularon a grupos religiosos y a las clases populares en torno a demandas de educación, trabajo y reformas políticas de distinta índole.

El Concilio Vaticano II fue uno de los grandes hitos –sino el gran hito– del catolicismo del siglo pasado. Y particularmente los documentos que surgen tras la Conferencia de Medellín, que buscan plantear los lineamientos conciliares en clave latinoamericana, tienen una fuerte impronta revolucionaria, revolución aquí entendida como un proceso de cambios profundos en las estructuras políticas y socioeconómicas. Se hace explícita la necesidad de organizar al pueblo trabajador mediante organizaciones sindicales obreras y campesinas que garanticen su participación y representación de intereses en las distintas esferas de la sociedad y en el ámbito político. Así como también la necesidad de lograr la unidad latinoamericana para poder librar al continente del neocolonialismo y del sistema de absoluta dependencia económica y política al que está sometido. En nombre del Evangelio se postula a los religiosos y religiosas como partícipes necesarios en la colaboración y participación por la liberación de los pueblos, se plantea también una preocupación institucional ante las problemáticas que aquejan a la sociedad, como lo son el colonialismo interno y externo.

Desde muchos sectores, la participación y ayuda de la Iglesia comienza a entenderse como necesaria para lograr los cambios estructurales que liberarán al hombre.

Esta actualización se traduce en la toma de conciencia por parte de los miembros de la Iglesia Católica de que la institución ha reproducido las condiciones de miseria de las sociedades latinoamericanas y, por lo tanto, es su deber contribuir a los cambios estructurales necesarios para liberar al hombre de dichas condiciones para que pueda vivir en paz y en solidaridad con el Evangelio. Esta preocupación por aquellas realidades de las que antes estaban completamente alejados permite entender los cambios y cierta politización en un sector de la Iglesia Católica. Comprender esta lógica permite entender la inserción en medios populares, las experiencias de curas obreros, el trabajo en las villas miserias, e incluso a aquellos religiosos que se involucraron con grupos armados.

Cecilia Malnis (2020) habla de una “ideología masculina” al referirse a aquellos relatos que se imponen como universales pero son, en realidad, representativos de la mitad de la población. En este sentido, se puede plantear que la Iglesia Católica tiene una ideología propia, católica y masculina a partir de la cual se da una doble invisibilización de la mujer religiosa: primero como mujer, propia del sistema patriarcal en el que estamos inmersos; segundo como religiosa, propia de una institución que perpetúa su sometimiento. Esta ideología masculina nunca es puesta en duda por el tercermundismo católico y aunque en la teoría se plantearon ideas sobre la igualdad de los sexos y se destacó la importancia, el trabajo o el rol de las religiosas, en la práctica estas mujeres siguieron atadas al modelo mariano de acción religiosa.

El modelo mariano de acción religiosa es aquel vinculado al estado de perfección femenina tradicional: una acción religiosa sumisa, casta y abnegada. Es la representación de lo que Simone de Beauvoir (2016) llama “espiritualización de la figura femenina” (p. 181); o el prototipo de mujer que describe Friedrich Nietzsche en *La gaya ciencia*, aquella cuyo amor la hace entregarse por completo, en cuerpo y alma, sin restricciones. En este caso, se trata de una entrega completa a Cristo (1882, citado en Beauvoir, 2016).

A pesar de la supervivencia de este modelo de acción, las consecuencias del CVII se hacen presentes en la aparición de un nuevo modelo de acción conocido como *Marianne*. Si María simboliza a la Virgen María, *Marianne* identifica a la mujer que luchó en la Revolución de 1789, representa los valores de la mujer republicana y el accionar político en defensa de ideales como igualdad o fraternidad; *Marianne* es aquella mujer que lucha en defensa de los oprimidos y se muestra abiertamente en contra de aquellos que históricamente han jugado el papel de opresores. A partir de este modelo se explica la inserción femenina, así como el involucramiento con las clases populares y con la esfera política; pero su aparición no supone la desaparición de María, sino que crea un “modelo mixto” que evidenciará la tensión irresuelta y constante entre ambos tipos de participación femenina que caracterizará el accionar religioso femenino a partir de entonces (Touris, 2021)

Experiencias de inserción y estereotipos de género

¿Cómo no comprender la rebelión de estos hombres y estas mujeres, su deseo de luchar para cambiar sus condiciones de vida? Pierron, 2009, p. 19.

La vida de inserción en medios populares que se hace posible a partir del CVII supone un acercamiento, desde distintos sectores de la Iglesia, a aquellos más vulnerables de la sociedad. No se trata únicamente de un acercamiento físico-geográfico de estar espacialmente con el pueblo, sino también, un acercamiento espiritual a estos hombres y mujeres de las clases medias y bajas y a sus problemáticas. Supone una toma de conciencia, un ‘hacer propios’ los problemas y las luchas de estos grupos marginados. Una suerte de politización de la Iglesia Católica.

Aunque este trabajo se centra en la experiencia femenina de inserción en barrios populares es fundamental mencionar que esta no fue la única forma de “opción por los pobres” en el ámbito nacional. Escasos pero no por eso menos importantes son las experiencias de curas obreros que combinaron su trabajo eclesial con la labor en

fábricas, hombro a hombro junto a los feligreses como una forma de acercarse y entender al pueblo y como una forma de rechazar la jerarquización propia de la institución católica. En una línea similar se encuentran los curas villeros que, principalmente en –lo que hoy es– la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Conurbano bonaerense buscaron dar “asistencia material y espiritual” (Touris, 2021, p. 206) a los habitantes de las villas de emergencia, fomentando iniciativas de organización y demanda de mejoras materiales y de mayor participación en la esfera pública. Asimismo, también fue decisivo el papel que interpretó el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, desde donde se entendía como crucial el papel de la Iglesia a la hora de interpretar la realidad del pueblo, y el rol de la institución como herramienta que permitiera dotar de voz a aquellos por tantos años silenciados. Con varios de sus miembros cercanos al peronismo, el MSTM creó un nuevo tipo de clericalismo crítico del papel que la Iglesia Católica jugó a lo largo de la historia nacional como responsable y cómplice de los gobiernos dictatoriales abiertamente contrarios a los intereses de las clases populares.

Distintas son las formas en las que los miembros de la Iglesia fueron interpelados y llevaron a cabo el llamamiento a luchar contra “la violencia del hambre, del desamparado y del subdesarrollo” (*Documento sobre la violencia en América Latina*, 1968, p. 5). Pero todas ellas contribuyeron a la construcción de un nuevo tipo de religiosidad mucho más cercana al pueblo y, en muchos casos, fuertemente vinculada a la religiosidad popular.

En el caso de las religiosas, el CVII y Medellín marcaron a fuego la forma en que algunas congregaciones femeninas abandonaron su rol tradicional dentro de la institución y se involucraron con el pueblo desde un lugar de ayuda y colaboración. Conscientes de una realidad hasta entonces ignorada y empapadas de problemáticas completamente nuevas, las religiosas que optaron por la vida inserta tomaron como propias las demandas de las clases populares.

La evolución hacia el arquetipo de *Marianne* permitió a las religiosas, sobre todo a aquellas de vida inserta, la construcción de redes de solidaridad con *lo popular*

que contribuyeron a su acercamiento espiritual y social con los pobres. Estas redes garantizaron el apoyo y colaboración de las religiosas en distintas luchas y demandas de clase. Como es el caso de Yvonne Pierron, religiosa francesa que trabajó arduamente con grupos campesinos y con las Ligas Agrarias en la década de 1970 en favor de la unión sindical y la creación de cooperativas agrícolas (Pierron, 2009). Son estas redes también las que permitieron, durante el último gobierno de facto argentino (1976-1983), solidarizar el sufrimiento compartido. Creando un lugar donde sufrir la pérdida, encontrar consuelo y demandar justicia ante autoridades nacionales e internacionales frente a la desaparición de personas (Catoggio, 2019).

El compromiso político de las religiosas insertas en medios populares es total y evidencia el papel que juega la lógica de *Marianne* a partir de la cual se resalta la defensa de valores como fraternidad, igualdad o libertad. Así y todo, los elementos asociados con el arquetipo de cuidado y entrega al prójimo ligados a la figura virginal de María no son dejados de lado. Surge como resultado una combinación entre María y *Marianne* que relega a las religiosas a ámbitos de la esfera doméstica y a una labor de cuidado maternal, a la vez que destaca su rol político e involucramiento con las luchas populares.

La Iglesia Católica ha tenido históricamente como máxima la ayuda al prójimo y el acompañamiento de los más desafortunados, siempre desde una óptica caritativa. Un vínculo que abordaba los problemas superestructurales de la pobreza y la marginalidad, y no es hasta la renovación postconciliar que las tareas de ayuda y vínculo con los más vulnerados se plantearon desde una lógica de acompañamiento que cuestiona el rol que la institución tuvo en la jerarquización del poder nacional. Es también en este momento que, algunos miembros de la Iglesia, buscan soluciones reales que permitan hacer frente a la situación de pobreza: se intenta abordar el problema a partir de sus causas estructurales. La ayuda al otro se interpreta ahora no solo como un deber, sino también como una forma de contrarrestar el papel político y cómplice de la Iglesia en las lógicas de dominación, explotación, violencia y subdesarrollo que caracterizan a la región. Ya no es la ayuda por la ayuda, sino ayuda como medio para

alcanzar soluciones y cambios concretos.

En esta labor de servicio y acompañamiento, los roles de género quedaron más que definidos. La Iglesia Católica continuó perpetuando el estereotipo de participación mariano dentro de las congregaciones femeninas, el cuidado hacia los pobres fue estereotípicamente femenino, mientras que el acompañamiento y trabajo de índole político fue estereotípicamente masculino. Esto no significa que los religiosos no cuidaran ni que las religiosas no se politizaran (ya fue mencionado el trabajo de las congregaciones femeninas en su vínculo con Madres de Plaza de Mayo o las experiencias de organización obrero-sindical y campesina de algunas religiosas); pero sí significa que el imaginario político se construyó a partir de una “monja” que cuida desde adentro, acompañando a las familias, encargándose de las mujeres y niños, etc. y un “cura” que cuida desde afuera, que lucha junto al pueblo, que se involucra en política partidaria. Esta clara distinción contribuye a perpetuar el rol de cuidado mariano entre las congregaciones femeninas y mitos sobre la “naturaleza femenina” que, en general, han sido fuertemente cuestionados en las comunidades secularizadas. Se trata aquí principalmente de las falsas creencias contra las que ha luchado la cuarta ola del feminismo, como pueden ser la idea de algo intrínseco en la mujer que la califica mejor para las tareas de cuidado o limpieza, su incapacidad para llevar a cabo funciones o cargos ejecutivos y de toma de decisiones, y el famoso instinto maternal, propio de una *esencia femenina*.

La tensión irresuelta entre María y *Marianne*, a partir de la cual se continúa invisibilizando a las mujeres de la Iglesia a la vez que impide que escapen de la lógica de subordinación eclesial en la que están inmersas, hace que las religiosas no puedan tomar conciencia de su capacidad de acción. Estas lógicas de sumisión, invisibilización y silenciamiento las condicionan e imposibilitan que perciban la importancia de su rol político. Algo que aún hoy continúa vigente. Esto es trabajado por Claudia Touris (2021) pero merece ser enfatizado: la subordinación en la que se encuentran las mujeres de la Iglesia, que responde a la jerarquización del poder dentro de la institución no les permite despegarse por completo del modelo mariano de participación, a la vez que

obstruye la posibilidad de adoptar el modelo de acción vinculado a *Marianne* en su totalidad. Así, termina por crearse un híbrido entre María y *Marianne* que responde a esta tensión entre ambos modelos y que aún podemos ver en las congregaciones femeninas. Las religiosas que se involucraron políticamente en el contexto del tercermundismo latinoamericano no conciben el rol político de su participación ni tampoco se perciben responsables del progreso que su labor significó en la educación política de las clases populares, ya que el impulso de compromiso político inspirado por *Marianne* se enfrenta con la acción justificada a partir de la abnegación propia de María. Derivando en una politización de las religiosas que no se entiende como tal, sino como parte de su entrega total al prójimo. Se anula la capacidad de las religiosas para autoperibirse como sujetos políticos capaces de llevar a cabo acciones políticas.

A pesar de haber abogado por la igualdad entre hombres y mujeres el CVII, Medellín y el tercermundismo en general, hay claras limitaciones de género en el acercamiento que se dio entre la Iglesia y las clases populares. Los hombres del tercermundismo —aquí entendidos obispos, curas, sacerdotes, religiosos y laicos relacionados con la institución— mantuvieron un rol de liderazgo y coordinación en la “liberación popular”. Así como también estuvieron, en algunos casos, relacionados con la esfera pública y los medios de comunicación. El caso más evidente de esto lo representa el sacerdote Carlos Mugica, quien se vinculó con el grupo armado Montoneros², fue asesor en el Ministerio de Desarrollo Social y se debatió tener un cargo político-partidario. Asimismo, fue el ala masculina de este tercermundismo quien se encargó de acercar postulados teóricos de autores como Karl Marx o Franz Fanon como una forma de instruir a los sectores populares en los preceptos de una liberación latinoamericana que terminaría con el hambre, la injusticia y el sometimiento; mientras que las mujeres del tercermundismo tuvieron tareas alejadas de los grandes focos de atención, fueron ellas quienes se encargaron de enseñar oficios y tareas varias a las

² En su labor como asesor de la Juventud Católica del Colegio Nacional de Buenos Aires se vinculó con jóvenes estudiantes como Fernando Abal Medina, Gustavo Ramus y Mario Firmenich, quienes luego serían fundadores y líderes de la organización armada Montoneros.

mujeres en las villas de emergencia y quienes quedaron al cuidado de los niños mientras sus padres trabajaban, quienes lucharon por mejoras en las áreas de salud, educación, servicios y asistencia de las poblaciones más vulneradas y marginadas, y acompañaron, en silencio, a obreros, campesinos y mujeres en la lucha contra un sistema imperialista y represivo. Lamentablemente mucho de esto ha quedado en el olvido como consecuencia de la doble invisibilización que las mujeres religiosas sufren cuando se escribe su historia: invisibilizadas como mujeres y como religiosas. Pero a pesar de esto, no hay dudas de que las religiosas vinculadas al tercermundismo alcanzaron un nivel de comprensión de los problemas que aquejaban a los sectores populares distinto del que lograron sus pares masculinos, siendo interpeladas por estas vivencias en otro nivel, independientemente de si ellas mismas se consideran parte del tercermundismo o no.

En este sentido, Claudia Touris (2021) plantea que es muy difícil ubicar a las religiosas como miembros del tercermundismo por el rol subordinado que tuvieron y por la propia dificultad de las protagonistas al momento de percibir su accionar como político. De ahí que la autora conciba la idea de un “tercermundismo temperado” donde se evidencia un nuevo modelo de feminidad que colisiona con aquel donde se refuerza una “concepción de autoridad patriarcal” (p. 278) al que las mujeres debían someterse. Para Touris: “es posible que en el imaginario de las religiosas persistiera una representación de la política como un terreno ajeno a su participación, aunque dicho terreno fuera un campo de acción permitido a los sacerdotes” (p. 301). Esto es algo crucial para entender dónde se ubicaron las congregaciones religiosas frente al tercermundismo, al igual que para evaluar la crisis de representación actual.

La imposibilidad de concebirse como actores políticos, incluso tras la incorporación del arquetipo de participación de *Marianne*, permite entender cómo es que las religiosas menosprecian su labor en esta época en comparación con el de sus pares masculinos. Poder salir de esta lógica donde se cuestiona y niega la capacidad de acción y el rol de las mujeres como sujetos capaces de ejercer acciones políticas es clave para encontrar una salida a la crisis de participación femenina en la que se

encuentra la Iglesia Católica hoy, ya que entenderse como actores que no pueden actuar políticamente las limita y continúa con su subordinación a un papel insignificante dentro de la institución y dentro de la política nacional.

Religiosidad y esfera política: el feminismo católico

No hay discusión sobre el hecho de que la Iglesia Católica haya sido, y continúe siendo, una institución que reproduce comportamientos machistas y patriarcales; aún incluso durante y con posterioridad a la renovación postconciliar, los cambios que ocurrieron fueron siempre dentro de esta misma lógica. Dos de los más importantes fueron la creación de un nuevo tipo de religiosidad mucho más involucrada con las problemáticas de las clases populares, de fuertes implicancias políticas; y la aparición y desarrollo de un nuevo modo de participación femenina: *Marianne*.

La tensión entre el modelo vigente encarnado en María –caracterizado por la entrega total al prójimo o la sumisión– y la nueva figura de *Marianne* –que enfatiza el compromiso político– llevó, en términos de Claudia Touris (2021), a un “tercermundismo temperado” dentro de las congregaciones femeninas. A partir del cual se plantea que las religiosas tuvieron cierta cercanía con el accionar político, pero sin comprometerse al mismo nivel que sus pares masculinos. Y más importante, sin poder reconocerse como actores políticos. No reconocer el valor político de la propia agencia por parte de las religiosas es consecuencia directa de una doble estructura de sumisión a la que están sujetas: por un lado, la sumisión en tanto mujeres propia de una sociedad machista; por el otro, la sumisión en tanto religiosas dentro de una institución como la católica.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir denuncia aquellos patrones culturales que pesaban sobre la construcción del sujeto mujer (Wagon et al., 2021), que son similares a los patrones religiosos que pesan sobre la construcción del arquetipo mariano de mujer religiosa: se trata de una idea de mujer creada por hombres y que es, en definitiva, funcional a la institución que estos dirigen. El texto de Beauvoir permite

de-construir muchas ideas relativas a las mujeres hasta entonces aceptadas y normalizadas por la sociedad. Sin embargo, muchos de estos mitos continúan vigentes en la figura de la mujer religiosa que se encuentra subordinada a sus pares masculinos, a la institución y a Cristo. Similar a lo que denuncia Beauvoir, las mujeres religiosas son entendidas como in-esenciales, sin la posibilidad de realizarse como sujetos más allá de la realización que supone su entrega total. Casi como si las religiosas, atadas aún a aquel modelo mixto de feminidad María-*Marianne*, se hubiesen quedado en el estadio que *El segundo sexo* retrata.

El gran avance que suponen muchos de los postulados englobados en el tercermundismo católico no terminó con la doble invisibilización que sufren las religiosas, y en muchos casos incluso la reforzó. Aun cuando en la Teología de la Liberación podemos ver los primeros atisbos de un feminismo tercermundista latinoamericano o de un feminismo católico, esto no logra empoderar a las involucradas y permitir aquel corrimiento necesario para salir de las lógicas de sumisión en las que están envueltas. Todos los avances políticos que supuso la renovación postconciliar mantuvieron a las congregaciones femeninas en un lugar subordinado de entrega total y cuidado del prójimo. Por eso podemos hablar de un “tercermundismo temperado”, porque en el caso femenino el involucramiento con estas ideas disruptivas dentro del mundo religioso nunca dejó de ser desde una lógica que reproducía tareas tradicionalmente femeninas, mientras que los hombres se involucraron de una forma “más masculina” con el compromiso social y político. A pesar de las ideas de igualdad de género planteadas en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, donde las mujeres en una relación de completa injusticia debían buscar “su igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (CELAM, 1968, p. 2) el acercamiento con los más vulnerados fue desde un lugar de liderazgo y superioridad para el caso de los hombres, y de sometimiento y modelo mariano en el caso de las mujeres.

La tensión entre los modelos de participación María y *Marianne* se hace presente en la incapacidad de deshacerse de la estructura patriarcal eclesial que las

somete, fuertemente asociada a los elementos tradicionalmente marianos; al mismo tiempo que estos elementos colisionan con las características políticas detrás de *Marianne*, impidiendo un compromiso político más completo. Esta tensión, este híbrido que se crea entre ambas lógicas de participación femenina, impide que las religiosas sean capaces de reconocer su labor como accionar político *per se*. Esta imposibilidad de las protagonistas a la hora de calificar su labor como política es parte de esta lógica machista que el modelo mariano reproduce.

En línea con esto, muchas veces se considera que las religiosas tercermundistas tuvieron un menor compromiso político al no haber ocupado lugares de relevancia político-partidaria o no haberse involucrado directamente en la lucha armada, pero lo cierto es que desde el momento en que surge *Marianne* la acción religiosa pasa a tener tintes políticos. El acompañamiento a las Madres de Plaza de Mayo que buscaban a sus familiares desaparecidos, haber hecho frente a la represión estatal, la participación y colaboración con la organización sindical y campesina, son todas tareas claramente políticas. Incluso si las propias protagonistas no se conciben como actores políticos, o si muchos autores que luego las retratan mantienen estas posturas. Debemos reconocer que en ambas instancias se sostiene aquel mecanismo de silenciamiento que impide el propio reconocimiento de la agencia política, no debería haber dudas sobre el compromiso político y es un grave error subestimarlos. Desde el momento en el que el CVII trae a escena la posibilidad de un tipo de acción más secularizada y política vinculada a un nuevo tipo de acción religiosa, el accionar de las congregaciones adquiere elementos políticos. El compromiso con “el pueblo”, con su educación y con sus actividades políticas es claramente político. Fue distinto al compromiso político que tuvieron los hombres de la Iglesia, eso es evidente; pero fue distinto porque detrás hubo siempre una institución que relegó a las religiosas a un lugar de lo no-político mientras, en paralelo, permitía y fomentaba un rol de liderazgo político entre sus miembros masculinos. El compromiso político femenino es silencioso porque la esfera abiertamente política es algo imposible para ellas dentro de la Iglesia.

Si bien los feminismos religiosos son –para muchos sectores– espacios a partir

de los cuales se intenta articular demandas aparentemente contradictorias (Valcarcel y Sánchez, 2014) lo cierto es que se pueden establecer estrechos vínculos entre el feminismo y la religiosidad, y por eso es necesario un feminismo católico.

La mujer religiosa sufre el sometimiento propio del sistema patriarcal del que forma parte en tanto mujer al mismo tiempo que sufre una segunda invisibilización propia de la institución católica a la cual pertenece, a partir de la cual no es considerada como sujeto con capacidad de acción o voz; y es, muchas veces, desoída, ignorada o juzgada por el feminismo liberal, que le niega un espacio de lucha por ser parte de la Iglesia. La imposibilidad de un feminismo católico supone un tercer momento de silenciamiento para las religiosas porque el feminismo liberal y secularizado suele pecar mucho de laicista, apuntando no a una colaboración y entendimiento con la religiosidad, sino a un fuerte rechazo de sus prácticas, creencias y miembros. En muchas ocasiones, el movimiento feminista no acepta la confluencia de catolicismo y feminismo debido a prejuicios relacionados con el fuerte machismo intrínseco en la institución, o debido al rol que la Iglesia ha jugado en la esfera pública obstaculizando debates sobre el aborto legal seguro y gratuito, políticas de reconocimiento de la diversidad sexual e identitaria, matrimonio igualitario, ley de educación sexual integral, entre otras. Si bien es clara la postura que la institución tiene en estos temas, es un grave error considerar que todos sus miembros opinan lo mismo; la Iglesia Católica, como cualquier otro grupo de individuos, en su interior está conformado por una multiplicidad de opiniones y creencias. Sin embargo, la mujer religiosa se presenta casi como un sujeto subalterno en términos de Spivak (1998), es desoída por los feminismos hegemónicos que continúan negando su capacidad de agencia, ignorando, silenciando e incluso cuestionando las experiencias de estas mujeres.

Comentarios finales

El CVII fue un acontecimiento de clara y gran relevancia para la Iglesia Católica, significando un antes y un después para las congregaciones latinoamericanas. Hombres

y mujeres dentro de la Iglesia fueron interpelados por un nuevo llamado que, en nombre de Cristo, los acercó al pueblo a partir de un compromiso social y político además de espiritual. La tarea de liberar a los más vulnerables de sus opresiones, tal como lo hizo Cristo, interpeló a la vez que fue muy interpelada por las propuestas político-partidarias de cambio estructural en la región; y en un continente signado por la violencia, la pobreza, el colonialismo y el imperialismo económico, político y cultural, fue muy fácil vincular el Evangelio con las luchas sociales.

Particularmente en el plano de las congregaciones religiosas femeninas, el hito de la renovación postconciliar trajo aparejada una nueva forma de participación identificada en la idea de *Marianne*: la representación femenina de una mujer que lucha por sus ideales de libertad, fraternidad e igualdad, comprometida social y políticamente; sin que esto significara un corrimiento completo del arquetipo previo, María, que identificaba a la mujer como casta, abnegada, de una entrega completa al otro. *Marianne* y María comienzan a convivir en un híbrido en constante conflicto. Esta conflictividad se ve presente en el tipo de participación e involucramiento que terminan por tener las religiosas tercermundistas, donde se puede ver a mujeres involucradas políticamente y comprometidas con las luchas populares que, al no lograr salir de la lógica de María, son incapaces de concebir las verdaderas implicancias de su compromiso político y social. Para muchas de estas religiosas la labor que llevaron a cabo en estas épocas fue a partir de una ayuda al prójimo propia de María, un acompañamiento desde un lugar de entrega porque continúan –hoy en día– considerando que la esfera de la acción política es un lugar solo para hombres.

El problema con no reconocer la propia agencia política es que limita y relega a las religiosas al mismo lugar de siempre, por debajo de sus pares masculinos –incluso cuando son mayoría numérica– y sin voz ni voto dentro de una institución patriarcal que perpetúa esta situación. Este trabajo intentó ser un acercamiento breve en esta problemática, buscando colaborar en la elaboración de trabajos académicos que problematizan sobre el rol de las congregaciones religiosas femeninas en tanto mujeres.

Actualmente la vida religiosa se encuentra en crisis, la contemporaneidad se

mueve demasiado rápido para este tipo de instituciones donde los cambios tardan mucho y donde la disposición para cambiar por parte de sus líderes es prácticamente nula. Desde la década de 1970 que la Iglesia Católica en Argentina presenta un fenómeno de bajas entre sus miembros femeninos, ya sea porque la vida consagrada significaba limitaciones en el contexto político de la época; o porque con los aires de renovación política que supuso el retorno democrático su labor religiosa dejó de tener sentido, lo cierto es que es notable la disminución de las nuevas aspirantes. Al problema numérico se le suman los problemas propios de una institución patriarcal y *demodé* que no logra conciliar su doctrina con las problemáticas contemporáneas de un mundo post-globalizado donde se demanda y vela por una mayor participación política y pública de la mujer y de las diversidades y minorías étnicas y sexuales. Como reflejo de esto, aún hoy en día los cargos de importancia y conducción dentro de la institución —como lo es el sacerdocio, y más aún el papado— no pueden ser ocupados por mujeres.

Ana Lourdes Suarez (2020^a) considera que, en parte, esta crisis en la vida católica femenina tiene que ver con la tensión aún vigente entre los dos modelos de participación religiosa, reconocer la posibilidad de una síntesis superadora que contenga elementos de ambos arquetipos sin entrar en conflicto es crucial para poder salir de esta crisis. El choque constante entre ambos tipos de participación que se termina traduciendo en un “tercermundismo temperado” es donde está el problema, la imposibilidad de salir de esta lógica conflictiva entre María y *Marianne* no permite a las religiosas reconocer su capacidad de agencia política y limita fuertemente su compromiso social y político. De ahí la importancia de un debate feminista dentro de la Iglesia Católica, un movimiento que permita superar esta lógica mixta y abogue por el reconocimiento de las religiosas como agentes políticos. Por lo tanto, el cruce entre feminismo y religión es decisivo para poder solucionar algo de esta crisis, aunque no por eso deja de ser menos complejo.

En última instancia, todo se reduce a un problema de reconocimiento:

El reconocimiento de las religiosas como sujetos y actores políticos con

capacidad de actuar dentro de la institución, y a la vez, como sujetos y actores políticos que pueden formar parte de un movimiento feminista secularizado e interseccional que las reciba. Siguiendo esta premisa, muchas teólogas feministas tienen como principal intención quebrar el monopolio patriarcal que prima en el discurso religioso dentro y fuera de sus iglesias, abogando por una reinterpretación y recontextualización de las escrituras bíblicas, los documentos y las normativas de la Iglesia (Valcarcel y Sánchez, 2014, p. 9).

Al mismo tiempo, un debate respecto a la religión dentro del feminismo secularizado será sumamente enriquecedor. En esta línea, Chandra Mohanty propone un modelo de solidaridad femenina que deconstruya los feminismos hegemónicos a la vez que construya y formule estrategias que reconozcan la diversidad histórica, geográfica y cultural de las sociedades y comunidades, respetando el derecho a su autonomía y autoadscripción (2008, citado en Valcarcel y Sánchez, 2014), es por esto que el feminismo de la cuarta ola debe un espacio a aquellas mujeres que se perciben feministas y religiosas.

Asimismo, la intersección entre feminismos y religiosidad es un tema poco tratado en la academia actual, pero de una densidad y riqueza inmensas.

La tensión irresuelta entre los dos modelos de participación religiosa genera que las protagonistas se perciban como no merecedoras e incapaces de un rol político. Las tempera, menospreciando su labor y compromiso al no darle la importancia y relevancia que merece, y en esta lógica, las propias religiosas terminan por contribuir a su propia invisibilización al no reclamar los espacios que le corresponden dentro de la institución. Sin caer en un complejo de salvador, este trabajo propone contribuir a la visibilización de la labor eclesial femenina al repensar el rol de la mujer religiosa dentro de la Iglesia Católica en tanto mujer. Se trata de, desde un espacio académico no laicista, fomentar un nuevo tipo de relaciones entre la Iglesia Católica –o una parte de ella– y el espacio público, Incorporando el debate feminista a la religiosidad y la religiosidad al debate feminista. En este sentido, a futuro será decisivo concebir el campo religioso como uno

de transformación social y política, abogando por una revolución feminista en el seno de la Iglesia Católica al mismo tiempo que por un movimiento feminista secular que incluya la experiencia religiosa en sus concepciones de transversalidad e interseccionalidad; pues si “lo personal es político”, no existe nada más personal que la adscripción religiosa.

Referencias bibliográficas

- Azcuy, Virginia. (2020). La inserción como fruto del *aggiornamento* conciliar. En S. Suárez. (Ed.). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (pp. 329-336). IICS-UCA.
- Beauvoir, Simone. (2016). *El segundo sexo*. (Juan García Puente. Trad.) Penguin Random House.
- Cattogio, Soledad. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia*. Siglo XXI.
- Cattogio, Soledad. (2019). Las redes de Madres de Plaza de Mayo con el cristianismo liberacionista: articulaciones locales, afectos y alcances. *Cuadernos del sur*, (48), pp. 23-48.
- Cattogio, Soledad. (2020). Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina. En A. Suárez (Ed.). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (pp. 105-124). IICS-UCA.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*.
- Documento sobre la violencia en América Latina*. (1968). Junio.
- Malnis, Cecilia. (2020). Carla Lonzi: aportes al feminismo italiano de la Segunda Ola. *Estudios sociales contemporáneos*, (22), pp. 19-36.
- Pierron, Yvonne. (2009). *Misionera durante la dictadura*. Planeta.
- Suárez, Ana. (2020a). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la “inserción”: balances y desafíos. *Sociedad y religión*, (53), pp. 62-96.

- Suárez, Ana. (Eds). (2020b). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*. IICS-UCA.
- Spivak, Gayatri. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (José Amícola. Trad.) *Orbis Tertius*, (6).
- Touris, Claudia. (2021). *La constelación tercermundista*. Biblos.
- Valcarcel, Mayra.; Sánchez, Nazareth. (2014). Católicas y musulmanas: negociando identidades y desafiando hegemonías desde los márgenes del feminismo. *Género e direito*, (2), pp. 98-125.
- Wagón, María.; Moller Poulsen, Agustina.; Canclini, Rebeca.; Hernández, Graciela. (2021). Un recorrido por las relaciones entre academia y feminismos. *Temas de mujeres*, (17), pp. 15-37.

Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones

*Indigenous Women and Feminisms in Argentina: Encounters,
Disagreements, Criticisms and Obliterations*

Mariana Daniela Gómez*

Fecha de Recepción: 01/09/2022

Fecha de Aceptación: 24/11/2022

Resumen: *Este artículo asume la forma de un ensayo crítico dividido en tres partes. En la primera expongo argumentos e información para esclarecer que, si bien algunos colectivos de mujeres indígenas vienen interpelando al feminismo argentino en los últimos años, la mayoría no construyen formas de agencia feminista debido a varias razones obliteradas en las discusiones del feminismo postcolonial y descolonial. En la segunda parte, señalo algunas dificultades y resistencias de las activistas y referentes indígenas para asumir identidades feministas a pesar de que el feminismo postcolonial y descolonial haya instalado por adelantado un debate teórico en torno a dos posiciones para explicar la existencia de relaciones patriarcales en contextos indígenas. En tercer lugar desarrollo algunas ideas en torno a la pregunta de si es posible hablar de la existencia de un “feminismo indígena”.*

**Palabras
clave:**

feminismos – mujeres indígenas – feminismo postcolonial – Argentina

Abstract: *This article takes the form of a critical essay divided into three parts. In the first, I present arguments and information to clarify that, although some groups of indigenous women have been challenging Argentine feminism in recent years, the majority do not construct forms of feminist agency for various reasons, a question obliterated in the discussions of postcolonial and decolonial feminism. In the second part, I point out*

* Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), doctora en Filosofía y Letras (Área: Antropología, FFyL-UBA). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (LICH-UNSAM). Correo electrónico: mdgomez@unsam.edu.ar

difficulties and resistances for indigenous activists and referents to assume feminist identities although postcolonial and decolonial feminism installs in advance a theoretical debate around two positions to explain the existence of patriarchal relations in indigenous contexts. In third place I develop some ideas around the question of whether it is possible or not to speak of the existence of an “indigenous feminism”.

Keywords: *Feminisms – Indigenous Women – Postcolonial Feminism – Argentina*

Este ensayo intenta vertebrar una crítica hacia algunas premisas del feminismo postcolonial y descolonial, tal como fueron recepcionadas en Argentina para referirse a las mujeres indígenas, y que llamaron mi atención debido a su distancia de las condiciones objetivas y subjetivas que modelan las experiencias de las indígenas que viven en comunidades rurales y periurbanas empobrecidas y marginadas en el NOA y NEA en Argentina. En consecuencia, aquí me interesa reponer algunos puntos de partida en forma de argumentos -en base a mi investigación y a los trabajos de otras colegas- para orientar a quienes quieran comprender la condición de género racializada y social (de clase) de dichas mujeres tanto como sus encuentros y desencuentros con los feminismos y su léxico (el término género, por ejemplo). Así, señalaré y argumentaré en torno a varias cuestiones, por ejemplo: que son bastante recientes los procesos organizativos, las acciones colectivas -con difusión en los medios y redes sociales-, y la visibilidad social de problemáticas de género, de clase y raciales que vienen discutiendo activistas y mujeres indígenas organizadas (aunque no lo sea su participación en los ENM desde 1986 en adelante), y que los posicionamientos feministas no suelen ser mojones de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política. En relación a esto ofrezco algunas pistas sobre las resistencias y prudencias de las activistas indígenas para identificarse y nombrarse como feministas.

Las mujeres indígenas “realmente existentes”: más allá y más acá de los debates feministas postcoloniales

En Argentina, desde hace poco tiempo, algunas mujeres indígenas organizadas vienen construyendo pequeños procesos organizativos, acciones colectivas de reclamo hacia el Estado en el espacio público y liderazgos mediante los cuales buscan intervenir a escala local, regional, nacional e internacional. Además, un número constante de ellas desde 1986 participan con su propio taller (usualmente denominado “Taller de Mujeres de los Pueblos Originarios”) en los Encuentros Nacionales de Mujeres con una agenda de discusión propia (Sciortino, 2012). Así, puede sostenerse que las mujeres indígenas participan en el movimiento amplio de mujeres y disidencias argentino desde la década de 1980 (cuando surgieron las organizaciones indígenas y las políticas de la identidad a nivel continental), consolidaron su participación en los años 90, mientras que “mujeres de los pueblos originarios” es un tipo de identidad apropiada desde trayectorias sociales y políticas diversas (Sciortino, 2014).

Sin embargo, la visibilidad de las mujeres indígenas y de sus líderes/referentes en el espacio público *por fuera* de los ENM (renombrados como plurinacionales a partir de 2019) es más reciente al igual que la discusión sobre sus problemáticas específicas y las desigualdades estructurales con las que lidian, a menudo contenidas en los términos “triple discriminación”, “triple opresión” o, más actual, “interseccionalidad”: por condición de clase, por condición racial/étnica y por desigualdad/opresión de género dentro y fuera de los ámbitos indígenas.¹

Entre el 2011 y 2012 me encontraba escribiendo los que creí que serían mis últimos trabajos sobre las mujeres rurales qom del oeste formoseño y algunas dinámicas que venía observando en sus comunidades, tales como el impacto de lógicas modernas de individuación en las subjetividades de mujeres que accedieron al trabajo docente asalariado en el estado provincial (Gómez, 2013); cambios en los modos de vida familiares y en las expectativas de género en diálogo con estudios similares en grupos indígenas amazónicos y andinos; el interés manifestado por algunas mujeres en la esfera

¹ El uso del término “triple discriminación” aplicado a las mujeres indígenas se remonta a varios debates dados en el contexto mexicano (Muñiz y Corona, 1996; Lagarde, 1990).

de la política provincial partidaria² y en los proyectos de desarrollo en los que ya venían participando mujeres qom y wichi y, nada menor, conflictos indígenas con el gobierno formoseño a partir de la visibilidad nacional que tomó la durísima represión (que incluyó altas dosis de violencia racial) al reclamo territorial de la comunidad La Primavera (situada en el este formoseño) liderada por el cacique qom Félix Díaz.³

En esos años también noté que en varias provincias algunas mujeres indígenas asumían roles de liderazgo y comenzaban a ser más visibles en los medios de comunicación y en debates públicos. Afirmé que este proceso debía entenderse como el resultado de otros dos que ocurrían simultáneamente y se influenciaban mutuamente: a) el protagonismo que estaban disputando las mujeres en las comunidades, colectivos y organizaciones indígenas (en el marco de un movimiento indígena argentino fragmentado y heterogéneo), y b) la influencia de un discurso de naturaleza transnacional y multicultural que crea a la mujer indígena como un nuevo sujeto social, sobre la base de una política de identidad particular, que comenzó a expandirse por Latinoamérica y Centroamérica desde hace unos veinticinco años aproximadamente, al compás de los procesos organizativos de mujeres de distintos pueblos.⁴

Estaba con estos temas en mente, cuando empecé a notar la presencia de un nuevo léxico feminista en debates académicos en Buenos Aires que me llamó la atención porque sus premisas e imaginarios estaban alejados de las condiciones

² Las relaciones o vínculos entre el estado provincial y los grupos indígenas asentados en su territorio, preexistentes a éste y *autónomos* del poder estatal hasta fines de la segunda década del siglo XX y del poder económico del capital (hasta fines del siglo XIX) están mediadas por un conjunto de políticas públicas y sociales (estatales y no estatales) que buscan reconocer y contener el ejercicio de algunos de sus derechos como “pueblos indígenas” tanto como por prácticas de desaprobación y represión de sus reclamos. La población indígena de Formosa, igual que la de Chaco y Salta fue un sector de la clase trabajadora activa de la región hasta las décadas del 60 y 70 pero progresivamente su fuerza de trabajo dejó de ser requerida en las agroindustrias que los empleaban como trabajadores golondrinas durante varios meses al año.

³ Sobre la biografía de Félix Díaz, *cf.* Aracely Maldonado (2019).

⁴ Lo anterior para mí se volvía evidente al considerar varios casos en Argentina: el de Milagro Sala, el de Octorina Zamora y sus compañeras wichí, guaraní y qom de las comunidades indígenas de Embarcación, el de las hermanas Charole y Elizabeth González en la provincia del Chaco, el de las docenas de mujeres indígenas de diversos pueblos que participan con su propio taller en los ENM desde 1986 en adelante, el de las mujeres qom y wichí del oeste formoseño que estaban creando sus propios roles de liderazgo entre las familias de sus comunidades en el marco de un proyecto de desarrollo artesanal.

objetivas y subjetivas que modelan las experiencias de las mujeres indígenas del Chaco argentino, de las de comunidades andinas y chaqueñas del NOA, de las guaraníes del NEA e incluso de las mapuche-tewelche del sur argentino. A continuación, enumero algunas críticas.

En primer lugar, estos nuevos feminismos tenían varias expectativas: acercarse y comprender bajo una óptica interseccional (clase, raza y género) las experiencias de mujeres subalternas y racializadas, como es el caso de las indígenas; descentrarse del eurocentrismo latinoamericano y de los lugares privilegiados para hablar en “nombre de otras”; no ejercer violencia epistémica y diferenciarse del “feminismo hegemónico blanco y occidental”. Sin embargo, en el contexto argentino, a mí no me quedaba claro quiénes eran las representantes del feminismo hegemónico o “las mujeres blancas” que sostenían una “retórica salvacionista sobre las mujeres de color”, tal como plantearon Karina Bidaseca y Rita Segato en un conversatorio (Belgrano Rawson, 2010). Sin embargo y desde mi punto de vista, en Argentina no hubo algo similar en relación a las mujeres indígenas, por lo menos no hasta que se conoció el caso de “la niña wichí” (Tarducci, 2013; Gómez y Sciortino, 2015; Marinelli, 2019) y dudo que haya habido una retórica de este tipo. Más bien, este planteo me pareció un atajo estratégico ideado por las nuevas voces del feminismo postcolonial porteño para darse legitimidad e intervenir en este caso (aun cuando no tenían trabajo de campo con comunidades de la región chaqueña), con apoyo de periodistas feministas y recursos para amplificar sus voces.

En segundo lugar y paradójicamente, los debates y textos fundacionales del feminismo postcolonial y descolonial de Buenos Aires, no entraron en diálogo con las investigaciones realizadas en las comunidades periféricas donde viven las “mujeres indígenas realmente existentes” en Salta, Chaco, Formosa, Misiones, Tucumán, Santa Fe, Neuquén, Río Negro, Chubut y Buenos Aires. Varios estudios muestran que los tipos de agencia social femenina⁵ en las comunidades y en los espacios de sociabilidad

⁵ Para el concepto de agencia femenina me baso en las ideas de Mahmood (2019).

disponibles para las mujeres (e interculturalizados con el mundo criollo y blanco) no coinciden con formas de agencia feminista (Cantore y Enriz, 2019; Citro, 2013; Denuncio, 2018; Espinosa, 2021; Gómez, 2016; Hecht et. al. 2018; Hirsch, 2003, 2007; Idoyaga Molina, 1999; Rizzo, 2018; Sciortino, 2012).

En tercer lugar habría que señalar que la crítica de Chandra Mohanty en torno a la “construcción discursiva de la mujer del Tercer Mundo” tuvo sentido en el contexto del feminismo anglosajón en los años 80, pero en Argentina, durante las últimas tres décadas, no hubo una construcción discursiva similar sobre las mujeres subalternizadas (incluyendo aquí a las indígenas) en el marco de los debates académicos feministas (*cf.* Belgrano Rawson, 2010). Lo que sí hubo, a partir de la década de los 90, fue una lenta pero progresiva ampliación de los estudios de género y feministas en distintas disciplinas al compás del crecimiento de las militancias y activismos en movimientos sociales, dando por resultado estudios con nuevas perspectivas sobre mujeres piqueteras, integrantes de movimientos sociales, obreras de fábricas recuperadas, campesinas, personas de colectivos LGBTIQ y, en menor medida, mujeres indígenas.

En cuarto lugar, al leer algunos de los textos fundacionales del feminismo postcolonial y descolonial, una no puede evitar preguntarse si estas feministas están reduciendo su representación de las “mujeres indígenas” a las indígenas profesionales e intelectuales con las que entraron en contacto en México, Guatemala, Perú, Bolivia y Argentina. Dicha representación y/o estrategia discursiva es problemática por sus efectos homogeneizadores: ¿En qué se parecen las mujeres zapatistas a las mapuche de las organizaciones indígenas en Argentina y Chile? ¿Qué tienen en común una indígena mapuche que se presenta como poeta, académica y activista y una indígena wichi que vive en una comunidad rural del norte argentino y trabaja como docente en una escuela primaria en condiciones muy precarias? ¿Qué se puede decir de las diferencias entre las indígenas del Chaco y las mapuche del sur de Argentina? ¿Y las que existen entre las de Formosa y Chaco? ¿Por qué sus formas de participación social y política son diferentes aun cuando comparten la misma lengua o forman parte del mismo “pueblo originario”?

En común estas mujeres tienen su autoadscripción a “pueblos indígenas” y, en la mayoría de los casos, experiencias marcadas por su distinción étnica y por los procesos históricos de sometimiento estatal, racialización y empobrecimiento de sus grupos de pertenencia. Estas distinciones étnicas y racializaciones, a menudo derivan en experiencias de discriminación y violencias por parte del mundo no indígena (blanco y criollo) y, para el caso de las mujeres y disidencias, en violencias sexuales y de género racializadas (como el *chineo*).⁶ Así, la condición de género de las mujeres indígenas en la mayoría de los casos, además de empobrecida (por pertenecer a los estratos más bajos de la clase trabajadora desocupada), tiene un color de piel no blanco, usualmente racializado de manera negativa, dado que “lo negro” y “lo marrón” en nuestro país han sido representados de manera peyorativa por amplios sectores de la sociedad (no sólo por las élites), reproduciéndose de esta manera una forma particular de racismo en Argentina (Adamovsky, 2021; Álvarez Leguizamón, 2017; Ratier, 2022).

Finalmente, y en quinto lugar, habría que agregar que, por fuera de los debates feministas, existen otros discursos que interpelan a las mujeres de origen indígena como “mujeres indígenas” y que muchas de éstas todavía no hablan ni se piensan a sí mismas con las categorías de ningún feminismo. Considerando esto, cabe preguntarse si las mujeres indígenas pueden hablar por fuera de la discusión feminista pos/des/decolonial. Evidentemente sí, y es importante no perder de vista esta pregunta si queremos evitar proyectar nuestros deseos e imaginarios feministas sobre ellas, dado que esta operación acaba “blanqueando” y eclipsando sus particulares formas de agencia femenina (Gómez y Sciortino, 2018).

Andares, tropiezos, desencuentros y encuentros

⁶ Aun así, cabe destacar que los procesos de racialización y de racismo toman distintas manifestaciones en distintos contextos regionales e históricos. Por ejemplo, la racialización de las mujeres indígenas del Chaco Argentino se vincula a las jerarquías raciales del viejo sistema colonial que continuaron utilizando las patronales de las agroindustrias del NOA para dividir a sus trabajadoras indígenas ya entrado el siglo XX (Gómez, 2011).

Entre el 2002 y el 2013 trabajé en varios proyectos en comunidades tobas (qom) rurales y periurbanas en el oeste formoseño (Chaco centro occidental) en temas diversos: fortalecimiento de derechos territoriales en comunidades que poseen sus títulos de tierras desde la década de 1980; en la organización de las mujeres en torno a la producción y comercialización de sus artesanías, en talleres con mujeres y jóvenes para recabar y reelaborar memorias sobre las antiguas danzas, juegos y músicas que sus abuelos (los “antiguos qom’lec”) se vieron obligados a dejar de practicar durante el proceso de misionalización anglicana iniciado en 1930. En todos estos años no conocí ninguna mujer qom o wichí que se reconociera como feminista o que hablara con su léxico, pero sí presencié diferentes formas de agenciamiento femenino para cuestionar, mitigar o subvertir prácticas de lógica patriarcal. También supe de mujeres feministas o con perspectiva de género, “blancas” y/o “criollas” (las categorías étnico-raciales además de “aborigen” predominantes en la región chaqueña) que, desde los años 70 y 80 en adelante, acompañaron problemáticas de género en las comunidades, como el acceso a la salud sexual y reproductiva, al trabajar en programas estatales o en proyectos de organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil (laicas o ligadas a las pastorales de la Iglesia Católica o la Iglesia Anglicana).

Durante el siglo XX las mujeres qom incorporaron una moral cristiana, y tanto la Iglesia Anglicana como las iglesias evangélicas se fueron convirtiendo en lugares de sociabilidad centrales en las comunidades. Por ello, en sus aproximaciones a las relaciones de género y a la sexualidad, las qom suelen ser conservadoras a nivel discursivo pero la mayoría, en verdad, tuvo más de un conyugue, experimentaron sexualmente con otros varones durante su juventud y demandan más acceso a métodos anticonceptivos (Gómez, 2012).

¿Por qué los debates y luchas del feminismo argentino tienen dificultades para ingresar en las comunidades indígenas? Esto lo discutimos en un *workshop* realizado a fines de 2019 en Buenos Aires entre varias investigadoras que trabajamos (o lo hemos hecho años atrás) con mujeres en comunidades Qom, Wichí y Mbya-guaraní en Chaco,

Salta, Formosa y Misiones.⁷ Entre varias explicaciones, creemos que tienen un peso importante los procesos de misionalización y conversión sociorreligiosa que atravesaron los grupos indígenas (antes de ser reconocidos jurídicamente como “pueblos originarios”) durante el siglo XX como parte de las políticas de sometimiento y asimilación al estado-nación argentino, la presencia histórica de las iglesias (evangélicas y católicas) en muchas comunidades, la producción de subjetividades e identidades religiosas, los procesos de segregación étnico-raciales de la población indígena siempre afectada por la discriminación, el subempleo, el desempleo y la pobreza estructural. También observamos que las mujeres indígenas con las cuales nos hemos vinculado en nuestras investigaciones, con excepción de algunas mujeres mapuche de organizaciones indígenas del sur, no encajan en la representación ideal o hiperreal sobre la mujer indígena del discurso multicultural transnacionalizado.

De ahí que, a pesar de la variedad de formas de hacer política étnica indígena en las distintas regiones del país, la relevancia que adquieren las mujeres indígenas que emergen con roles de liderazgo puede ser un primer puntapié clave para desencadenar otro tipo de procesos (de subjetivación política) en estas localidades y regiones donde, además, las organizaciones indígenas (heterogéneas) se sostienen con el apoyo de todo un entramado de organizaciones laicas de la sociedad civil y/u organizaciones religiosas vinculadas a las pastorales indígenas. Hace poco más de un año una nota del diario jujeño *El Tribuno* (Álvarez Chamale, 2021) comentaba que Cristina Pérez, hija del reconocido cacique wichi Francisco Pérez, coordinador de la organización indígena Lakha Honat de Salta y fallecido hace poco por covid19, fue elegida (mediante el voto en asamblea) como la nueva coordinadora, sucediendo en el liderazgo a su padre, algo atípico que puede deberse a la influencia de dichas organizaciones civiles que acompañan este tipo de procesos. El tipo de liderazgo y agencia indígena femenina que aquí vemos no recurre al esencialismo estratégico ni tampoco podría caracterizarse como feminista. Así, existen varias mujeres indígenas con roles de liderazgo

⁷ “Situándonos mediante el debate en nuestras investigaciones con/sobre mujeres indígenas en Argentina”, realizado en el Centro Cultural Paco Urondo (FFyL-UBA), 13 de diciembre, Buenos Aires.

involucradas desde hace años en luchas por la defensa de sus territorios comunitarios pero no por influencia de las discusiones del feminismo postcolonial o decolonial, sino por su involucramiento en luchas indígenas locales en provincias del NOA, del NEA y del sur argentino.

Estas mujeres piensan y actúan al margen de la crítica postcolonial y decolonial del feminismo argentino (y de lo que puedan pensar y opinar las feministas en general). Los posicionamientos feministas (aun los de los feminismos comunitarios y/o indígenas) no suelen ser mojonos de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política y aquí debemos considerar dos cuestiones. Primero: la *expansión* y *popularización* de las consignas feministas (derecho al aborto, autonomía sexual y reproductiva, violencias de género y femicidios) son recientes en Argentina (desde 2015 en adelante). En el presente 2022, y con una Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo N° 27.610 aprobada en diciembre de 2020, la mayoría de las mujeres de origen wichi, qom, pilagá, mocoví y guaraní de comunidades rurales y periurbanas del NEA (Chaco, Formosa, Misiones, este de Salta) y NOA (Jujuy, Tucumán, Salta) se muestran al margen de los debates feministas debido a que son cristianas. Segundo: para las activistas y militantes indígenas que rechazan las religiones occidentales cristianas tienen más importancia los procesos de *descolonización cultural y religiosa* que la adopción de una identidad feminista. Las marcas de estas dinámicas identitarias pueden rastrearse en sus discursos cuando se pronuncian contra el adoctrinamiento religioso que vivieron sus padres y sus abuelos.

La investigación de Silvana Sciortino sobre la participación de las mujeres indígenas en los ENM muestra que la misma fue persistente desde 1986 en adelante. Muy probablemente, durante mucho tiempo, éste haya sido el único espacio donde las indígenas se topaban con discursos y debates feministas discutidos abiertamente en un espacio público, con características de horizontalidad y autonomía del Estado, ONG y organismos internacionales. De otra investigación recientemente publicada (Burton, 2020:68) puede agregarse que las articulaciones entre mujeres originarias (del pueblo mapuche) y no originarias se reforzaron durante el séptimo Encuentro Nacional de

Mujeres realizado en la ciudad de Neuquén en 1992 pues, coincidiendo con los 500 años de la llamada “conquista de América”, se destacó la presencia de las mujeres indígenas y se agregaron nuevas actividades al programa (la movilización al cierre del segundo día como acto de repudio a la conquista). Del estudio etnográfico de Sciortino, realizado entre 2007 y 2011, además puede extraerse la conclusión de que, hasta hace poco tiempo, las mujeres de origen indígena discutían bastante poco sobre la importancia del derecho al aborto o las luchas contra las violencias de género debido a que asumían, desde miradas esencialistas y culturalistas, que éstos eran problemas de las “mujeres blancas”. Aun así, se mapearon tres posiciones sobre los feminismos entre las mujeres indígenas: 1) actitudes de rechazo, sostenidas en una falta de diálogo sobre la base de estereotipos y prejuicios (feminismo vinculado al libertinaje, desorden, desnudez, a mujeres descuidan su rol de mujer y madre, etc.); 2) actitudes de identificación en aquellas que se mostraban dispuestas a dialogar con las feministas y hallaban puntos en común con sus luchas (aunque sólo encontró una mujer que se reconocía como tal durante su trabajo de campo; 3) actitudes de acercamiento en las que mostraban voluntad, interés y solidaridad para articular luchas (Sciortino, 2014).

Sin embargo, en los últimos años, más precisamente en el año 2015, cuando a partir del accionar del colectivo Ni Una Menos comenzaron a realizarse movilizaciones feministas de carácter masivo (con una participación que superaba las 100.000 personas) para exigir al Estado respuestas ante el aumento de los femicidios y las violencias de género, algunas mujeres indígenas organizadas y con experiencias de vida en las urbes o pueblos comenzaron a apropiarse de categorías de los feminismos post y decoloniales para pensarse a sí mismas y narrar sus luchas. En el caso de algunas referentes de la Confederación Mapuche de Neuquén, esto ha sido el resultado del establecimiento de espacios de diálogo intercultural entre ellas y mujeres no indígenas, por lo general activistas y/o militantes feministas vinculadas al trabajo académico en universidades del sur argentino (Alonso *et. al.*, 2017).

Hoy en día podemos decir que existen algunas pocas mujeres indígenas en Argentina con roles de liderazgo que portan perspectivas feministas, pero sin que esto

signifique que se nombren como “mujer indígena feminista”. Algunas prefieren otros términos, como “antipatriarcales”, para compartir movilizaciones y demandas con el feminismo, pero manteniendo ciertos límites para destacar sus orígenes y diferencias (precoloniales, socioétnicas, culturales, de clase, etc.) respecto de las mujeres argentinas de ascendencia mestiza y europea. Desde la última década y media, varias indígenas vienen construyendo diferentes formas de activismos, militancias y liderazgos, tanto de manera autónoma al Estado, como sería el caso del Movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir (MMIPBV), o desde adentro del Estado nacional o los estados provinciales mediante su inserción en agencias estatales que llevan adelante programas para mujeres y población indígena y/o campesina. En este último caso, las mujeres designadas para ocupar estos cargos pueden provenir de movimientos sociales, de organizaciones indígenas o de familias con líderes destacados en sus genealogías (masculinos en su mayoría). Estas mujeres cosechan las voces y problemáticas de los territorios donde viven miles de otras mujeres y las representan en las instancias estatales donde les ha tocado llegar/ participar. Son los casos de Deolinda Carrizo (del pueblo lule-vilela y del MOCASE o Movimiento Campesino de Santiago del Estero), Verónica Huilipán (del pueblo mapuche, Confederación Mapuche de Neuquén) y anteriormente de Andrea Charole (del pueblo qom del Chaco).

De los colectivos de mujeres indígenas organizadas que intervienen en las movilizaciones feministas están quienes se consideran “feministas comunitarias” (referenciándose en el Feminismo Comunitario Antipatriarcal de La Paz Bolivia, cuya referente más conocida es Adriana Guzmán, antes vinculada a Asamblea Feminista y Mujeres Creando) y las que se nombran solo como “antipatriarcales”. Entre las primeras encontramos al colectivo Kullakanaka del Feminismo Comunitario Antipatriarcal (mujeres de orígenes andinos, músicas y artistas, y con arraigo en la Ciudad de Buenos Aires y en el conurbano) y Feministas del Abya Yala, siendo su referente más conocida Claudia Korol, una mujer no indígena referente de la educación popular. Este colectivo, además de referenciarse en Adriana Guzmán también lo hacen en Lolita Chávez, una luchadora indígena del pueblo *kiché* en Guatemala y activista por los derechos de las

mujeres indígenas.

El colectivo que se nombra como “antipatriarcal” es el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIPBV), liderado por la activista mapuche Moira Millán. Éste es el colectivo más conocido, desde el 2015 llevaron adelante acciones que lograron alta visibilidad en los medios de comunicación nacionales y se viralizaron en las redes sociales (Álvarez, 2018), entre ellas se destacan su Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir realizada en el 2015 en la Ciudad de Buenos Aires, y su campaña por renombrar a los ENM como Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries. Como argumenté en otro lugar (Gómez, 2020), mediante el debate por renombrar al encuentro nacional de mujeres como “plurinacional”, las MMIPBV se acercaron desde los márgenes para plantear el problema de ser y/o representar a mujeres que sufren racismo por color de piel, por origen, por ser pobres o por socializarse en lenguas indígenas que vienen siendo reconocidas en el campo de la educación, pero no en otros ámbitos. Así, para ellas, definirse como plurinacionales implica definirse como antirracistas, lo cual conlleva dar una batalla por el poder interpretativo y por la subversión de los códigos culturales dominantes del movimiento de mujeres y disidencias argentino⁸. Adriana Guzmán ya decía que en Argentina la discusión en torno al reconocimiento de la plurinacionalidad empezó dentro del movimiento de mujeres y en el feminismo, mientras que en Bolivia se dio a nivel de la política nacional con la llegada del MAS al poder estatal. Allí, la plurinacionalidad originalmente fue un reclamo del movimiento indígena y, por esto mismo, algunas feministas se negaban a incorporarlo en su agenda al considerarlo “un tema de indígenas”.

Considerando que la coordinadora y organizadora del MMIPBV es una mujer que se reconoce como integrante del pueblo mapuche, cabe preguntarse cómo se

⁸ En los últimos años surgió otro colectivo de activistas denominado *Identidad Marrón* que profundizó esta crítica antirracista hacia los feminismos y la sociedad argentina en general. Conformado por hijos/as y nietos/as de campesinos indígenas o migrantes de origen indígena, criollo y mestizos, cuestionan *el racismo de la blanquitud argentina* inserto en la estructura social pero sin reconocerse o asumir una identidad como indígenas o afrodescendientes.

representan el feminismo otras integrantes de este pueblo. En el sur argentino, las mujeres mapuche se encuentran contenidas en organizaciones de nivel provincial, como la Confederación Mapuche de Neuquén y el Parlamento Mapuche-Tewelche de Río Negro, o en colectivos autónomos a estas organizaciones, como Feminismo Territorial Mapuche. Internamente a las organizaciones y colectivos existen debates en torno a cómo vincularse con las luchas y debates feministas, de hecho yo misma participé como invitada-observadora en un encuentro de mujeres mapuche en el 2019 (*cf.* Gómez, 2019). En base a lo que observé creo que las mujeres mapuche en el contexto argentino actual son las más propensas a acercarse a las luchas del feminismo argentino, pero a través de la confrontación y la crítica antirracista. Por otra parte, como ya mencioné, también encontramos a activistas y militantes que utilizan categorías del feminismo postcolonial y decolonial para pensarse a sí mismas y vienen participando de espacios de debate intercultural con feministas académicas (Alonso *et. al.*, 2017; García Gualda, 2016) mientras que existen algunas profesionales mapuche trabajando en ámbitos académicos (Cañuqueo, 2019; Naelquir, 2018; Valdez, 2017, 2020; Cabrapán Duarte, 2022).

Clorinda Cuminao Rojo (2009), antropóloga mapuche y académica de Chile, afirma que, aunque las mujeres mapuche desarrollan agendas de género y posturas desde la femineidad, no por ello se consideran feministas. Decir esto resulta esencial para relativizar las denominaciones adscriptas desde afuera (desde las discusiones académicas) a las formas de agencia social y política de las mujeres mapuche. Para la autora, la identidad de las mapuche está atravesada por la etnicidad y, pese a la diversidad de experiencias, trayectorias y posturas, sus demandas y reivindicaciones emergen desde la comunidad priorizando la pertenencia a su pueblo. Al mismo tiempo, buscan ser valoradas al interior de sus organizaciones y comunidades reivindicándose como sujetas políticas y demandando una mayor participación en la toma de decisiones. En los procesos organizativos en los que participan emergen posturas desde lo femenino, pero sin asumir posicionamientos feministas, aun cuando algunas de sus acciones estén encaminadas a reafirmar sus derechos como mujeres y sean críticas de

las conductas sexistas. De igual manera, mujeres mapuche que se reconocen como feministas apuntan a concretar sus derechos, pero desde un enfoque de la diferencia cultural: “Las reivindicaciones surgen no como cualquier mujer sino desde la perspectiva mapuche de ser consideradas como tales y entendidas cuando tienen que cumplir con ciertos deberes familiares y culturales” (Cuminao Rojo, 2009, p. 115).

Por otro lado, en Chile existen algunos colectivos feministas de mujeres mapuche, como el Rangitulewfü (“entre lagos” o “entreaguas”) del que forma parte la poeta Daniela Catrileo, pero no es una identidad muy extendida en los territorios y organizaciones (Vargas Rojas, 2017). María Cristina Valdez, también de origen mapuche, docente en la Universidad del Comahue y miembro de la Confederación Mapuche de Neuquén, en uno de sus escritos (Valdez, 2017) parte de la pregunta acerca de la identidad y analiza la concepción del género en el mundo mapuche cuestionando las miradas esencialistas y apelando a una perspectiva capaz de historizar las categorías de dualidad y complementariedad. Así, dialoga con teorías feministas pero sin asumirse como tal y advierte que dichas categorías son herramientas conceptuales cuyos significados son disputados por las mujeres al interior de las organizaciones indígenas que las llevan como bandera.

¿Es posible hablar de feminismo(s) indígena(s)?: punto de inflexión en el zapatismo

“Feminismo indígena” es un término problemático al que (todavía) se resisten muchas mujeres de origen indígena debido a que, en primer lugar, “feminismo” y “género” connotan significados y asociaciones particulares para las personas que participan de organizaciones indígenas (organizaciones etnopolíticas). Varias pueden ser las razones por las que se resisten a incorporarlos en su vocabulario: a) porque pueden ser percibidos como conceptos de instituciones de la sociedad blanca-mestiza de la que están buscando diferenciarse étnicamente (Acevedo, 2014); b) porque son percibidos como conceptos foráneos mediante los cuales las instituciones dominantes buscan

inmiscuirse en los asuntos internos de las comunidades y organizaciones (Barrig, 2003); o c) porque el feminismo es percibido como un “fantasma” que tiene el potencial de fracturar y dividir a las mujeres de los hombres en las organizaciones indígenas (Ospina, 2017). En contraposición, se suele escuchar que los términos “dualidad” y “complementariedad” serían más pertinentes dado que provienen de una cosmovisión panandina ancestral y permitirían procesar mejor los conflictos en las comunidades provocados por las desigualdades y violencias de género.

Sin embargo, en esta discusión es importante no olvidar que el concepto académico-científico de género se enmarca en una teoría construccionista social que, después de muchas décadas de batalla desde diversas trincheras de las teorías feministas, no hace ningún lugar a la naturalización (biologización) y esencialización de roles y mandatos asignados a las personas, independientemente de sus genitales o su origen étnico-cultural, y además explica que la construcción cultural del género resulta de la institución social y performativa de clasificaciones sociales sobre los cuerpos y las subjetividades (Rubin, 1975).

El ingreso de las perspectivas feministas post y decoloniales en ámbitos académicos y de la comunicación, llevó a la instalación de un debate un tanto superficial en torno a la existencia y delimitación de “feminismos indígenas” que, sin preguntarse por las condiciones de posibilidad para la asunción de identidades feministas en contextos indígenas rurales y urbanos, directamente se dedicó a polemizar entre dos lecturas/posiciones: una que reconoce que la opresión de género es ancestral, precolonial y agravada durante las experiencias de conquista y colonización por las que atravesaron diferentes pueblos; y otra que plantea que la opresión de género es de origen colonial porque, argumentan, antiguamente una gran cantidad de pueblos indígenas regulaban sus relaciones de género a partir de los principios de dualidad y complementariedad. Así, las mujeres que muestran resistencias a los feminismos tienden a asumir que dichas lógicas no son un problema de género, sino un legado de la colonización en las masculinidades indígenas. Esta perspectiva suele tener mayor acogida en las organizaciones indígenas andinas, pero no se sabe bien qué tipo de

influencias llevan a que las mujeres indígenas adscriban a una u a otra tesis. Activistas (en el campo político, intelectual o cultural) de un mismo pueblo indígena pueden adscribir a una como a la otra. Por ejemplo, entre las intelectuales de origen maya encontramos diversas posturas. Lorena Cabnal se define como “feminista comunitaria territorial”, Emma Chirix García apoya los diálogos y debate con las feministas, pero no se reconoce feminista, mientras que Aura Cumes muestra una posición similar a la Chirix debido a sus discrepancias con la tesis del patriarcado ancestral. Por otra parte, varias mujeres mapuche de Argentina y Chile que en los últimos años intervinieron en la esfera pública, política y académica, dudan o directamente rechazan la evidencia histórica que muestra que, antes de la conquista y la colonización, existían prácticas patriarcales entre los grupos mapuche que fueron fortalecidas o acabaron entreveradas con el patriarcado colonial mestizo o criollo (Hernández, 2019).

Las discusiones en torno a estas dos posturas tuvieron sus propias reverberaciones en los debates de los feminismos postcoloniales y decoloniales en Argentina en la última década. Circularon dos conceptualizaciones para analizar las subordinaciones y opresiones de género a las que se enfrentan mujeres y disidencias de origen indígena: “colonialidad de género”, originalmente formulada en un breve escrito de la filósofa argentina María Lugones (2008) donde plantea, como una afirmación general (sin recurrir a la evidencia de la antropología de género que la contradice), que el sistema clasificatorio de género tiene un origen colonial. La otra conceptualización archiconocida es la de Rita Segato denominada “patriarcado originario/ancestral”, cuya formulación es muy similar a la elaborada originalmente por la feminista boliviana Julieta Paredes (quién, junto a sus ex compañeras del colectivo Mujeres Creando se autodenominaban “feministas andinas” hace una década y media atrás) bajo el concepto de “entronque patriarcal” (Mujeres Creando 2005; Paredes, 2006; 2017). En ambas conceptualizaciones se reconoce la existencia de jerarquías y desigualdades ancestrales entre los géneros en las sociedades indígenas, manifiestas en el orden simbólico y sociológico, aunque, según Segato, éstas serían menos jerárquicas y marcadas que las de origen occidental (Segato, 2011). No obstante, es importante reponer que una

discusión similar tuvo lugar en los debates de las décadas de 1970 y 1980 en la antropología de género feminista anglosajona y en los estudios de las mujeres (Etienne y Leacock, 1980; Rosaldo y Lamphere, 1974). Sin embargo, este antecedente fundamental (especialmente para no iniciar esta discusión de cero) es desconocido u omitido por el feminismo postcolonial y decolonial actual.

Independientemente de lo anterior, si tuviera que marcar un punto de inflexión que podría representar algo así como el “origen” de un “feminismo indígena”, yo me inclinaría por señalar a las mujeres zapatistas y a su Ley Revolucionaria de las Mujeres, dada a conocer en 1994. En México, a mediados de la década del 90, las feministas (con un pie en la academia y otro en el trabajo con mujeres rurales y campesinas) y las mujeres zapatistas se encontraban discutiendo en debates públicos (en publicaciones, encuentros y medios de comunicación) si las prácticas de éstas últimas podían denominarse feministas o no. Gisela Espinosa (2009), quien siguió de cerca este proceso (al igual que Aída Hernández Castillo y otras colegas mexicanas), sostiene una definición amplia del feminismo: 1) el movimiento feminista lucha contra las subordinaciones y dominaciones de género y da cabida a todos los grupos que enfrentan este tipo de subordinaciones, especialmente las que viven las personas posicionadas en la categoría mujer; 2) las maneras en las que se percibe, vive y enfrenta la subordinación de género son múltiples y por ello son diversas las estrategias de los movimientos de mujeres y disidencias; 3) por eso, el feminismo se escribe con muchas voces y desde diferentes estrategias políticas.

Siguiendo estas premisas, vemos que mucho antes que el feminismo postcolonial y descolonial se vuelvan un léxico de moda en los lenguajes y ámbitos académicos, culturales y artísticos, en el contexto mexicano de mediados de la década de 1990 ya estaban las zapatistas rebelándose contra el poder patriarcal indígena. El levantamiento zapatista, y hacia dentro de éste, el “levantamiento de las mujeres”, provocó que muchas otras campesinas indígenas comiencen a asumir sus identidades étnicas. También surgieron espacios colectivos de encuentro y debate, como las Convenciones Estatales de Mujeres Chiapanecas, el Primer Encuentro Nacional de

Mujeres Indígenas en Oaxaca en 1997, donde se construyó la CONAMI, los ECMI (Enlace Continental de Mujeres Indígenas) y las cumbres (Espinosa, 2009). Aída Hernández ha señalado que el EZLN fue “la primera guerrilla latinoamericana que priorizó las demandas de género en su agenda política al replantear críticamente sus sistemas normativos (hacia dentro) y el derecho a la autodeterminación (hacia el Estado)” (Hernández, 2011).

Márgara Millán (2011), por su parte, identificó tres posturas que emergieron ante la sorpresa que causó la Ley Revolucionaria de las Mujeres: una que veía a las mujeres indígenas actuando bajo la tutela del subcomandante Marcos y de la Iglesia Católica mediante la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Al respecto señala el lugar clave de la teología india en el movimiento zapatista y la perspectiva de género desarrollada por la Coordinadora Diocesana de Mujeres, pero también que esta postura no visualiza ningún tipo de agencia en las propias zapatistas. La segunda postura es una pacifista: aquella que asumieron quienes repetían que las mujeres indígenas estaban siendo “usadas” en una “guerra entre hombres”. La tercera, ya cercana a la perspectiva antropológica crítica, visualiza un feminismo presente en las demandas de las zapatistas, reconociéndolas como compañeras y actoras políticas. Cabe agregar que ellas ocupan cargos en todos los niveles de mando del EZLN y generaron articulaciones con movimientos sociales no indígenas, redes con la academia y alianzas transnacionales.⁹

Si nos situamos en el cono sur, más precisamente en Bolivia, posteriormente a las luchas populares del 2003 que desembocaron en la nacionalización de los hidrocarburos, un colectivo de mujeres urbanas feministas y con raíces indígenas

⁹ Además, a mediados de la década de 1990 se publicó un dossier en una de las revistas de género académicas más prestigiosas y de mayor circulación, *Debates Feministas*, en donde autoras indagaron la relación entre la construcción del nacionalismo mexicano y la figura de la mujer indígena (y de lo femenino indígena). También por esos años se produjo una confrontación entre varios actores (feministas, zapatistas, Iglesia y otros) en torno a los derechos reproductivos de las mujeres indígenas y la autonomía. Algo de eso tal vez se quiso imitar/emular aquí en Argentina cuando se conoció y difundió el caso de la niña/joven wichí de la comunidad Lapacho Mocho (provincia de Salta, Chaco salteño) (Gómez y Sciortino, 2015).

andinas (Mujeres Creando), comenzaron a hablar de “feminismo comunitario andino”, aunque acotado al contexto urbano de La Paz. Mujeres Creando, hace 19 años atrás, ya hablaba de “descolonizar” el feminismo, denunciaba que las relaciones de género andinas pre-conquista eran patriarcales, e interpelaba a la sociedad boliviana mediante performances y acciones callejeras para perturbarles su sentido común racista y sexista. Mujeres Creando amplió la definición de feminismo y repitieron hasta el cansancio que no era sólo un “invento de las gringas” porque siempre existieron expresiones culturales de rebelión contra los poderes patriarcales. Además, entendieron el concepto de género no como “ontología”, sino como “construcción sociocultural” inserta en la larga historia colonial, y desestabilizaron el concepto de “dualidad andina” para cuestionar a los feminismos esencialistas y a los discursos indianistas que emplean la dualidad de género para no reproducir prácticas discursivas neocoloniales, pero acaban idealizando concepciones indígenas de género.

Por último, elaboraron una crítica contra el trabajo de las ONG feministas en Bolivia (el denominado “feminismo institucional”) porque allí veían una nueva práctica colonial en manos de feministas mestizas. No obstante, esta crítica pareciera desconocer o saltarse que las interconexiones históricas entre organizaciones indígenas y organizaciones de la sociedad civil (donde trabajan mujeres mestizas y blancas) están presentes en las geografías rurales latinoamericanas y centroamericanas desde la década del 70 en adelante (Espinosa, 2011). En síntesis, Mujeres Creando se propuso construir un feminismo andino recuperando las luchas de las izquierdistas de los 70 (sus madres), de las anarquistas y sindicalistas (sus abuelas) y de sus ancestras (las indias rebeldes) para emprender la “descolonización cultural” y la “lucha antipatriarcal” en territorio boliviano.

En Argentina, las primeras interpelaciones explícitas al movimiento feminista por parte de mujeres indígenas provinieron de integrantes del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir durante el 8M de 2017. Unas horas antes de que comience el Primer Paro Internacional de Mujeres, el MMIPBV (en ese entonces denominado Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir) difundió un comunicado titulado

“Sólo 3 minutos”, donde expresaban su frustración porque la comisión organizadora no les permitió hacer una breve intervención durante la lectura del documento final. Sin embargo, la acusación al movimiento feminista argentino de ser “racista” o de “negar la presencia de las 36 Naciones-Originarias en Argentina” suena exagerada cuando se igualan estas actitudes con las del “sistema blanco, patriarcal y genocida”, aun cuando es cierto que los imaginarios urbanos sobre mujeres y disidencias no hacen mucho lugar a la diversidad socioétnica de las mujeres que van a los ENM, ni a las experiencias y voces de mujeres nacidas en familias indígenas cuyos bisabuelos y abuelos sufrieron procesos de conquista y colonización. Por ello, las demandas de las indígenas hacen más énfasis en la denuncia de las problemáticas que afectan a sus comunidades – históricamente oprimidas–, mientras que las consignas feministas son más periféricas ya que los discursos en torno a los derechos indígenas ocupan el centro de sus agendas y discursos (derecho al acceso legal al territorio y a ejercer sus identidades étnicas).

Durante los últimos años tuvieron difusión en diarios nacionales y provinciales varios casos de violencia sexual y femicidios contra mujeres indígenas, para los cuales los activismos feministas locales y provinciales generaron articulaciones y alianzas. Mujeres feministas no indígenas pudieron acercarse a las familias de las víctimas y entrar en las comunidades para acompañarles o asesorarles, como ocurrió en el “caso Juana Gómez” con las abogadas de Católicas por el Derecho a Decidir (Mónica Meninni) y las integrantes del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades. Anteriormente, en el “caso de la niña wichí” y la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta, o el “caso LNP” en Chaco, donde intervino una ONG feminista de Rosario (Insgenar) para acompañar a la víctima y a su familia y ayudarlos a recorrer el largo camino hacia el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (CLADEM, 2011). Por otra parte, la Universidad Nacional de Salta cuenta con una cátedra libre por el derecho al aborto y mujeres feministas trabajando en programas del estado provincial que han conocido comunidades del Chaco salteño y de la Puna, y han realizado talleres y actividades en el marco de programas estatales que buscan difundir derechos y abordajes para las problemáticas de género. En este panorama, la provincia

de Chaco, hasta ahora, es la única donde existe una carrera de formación superior para intérpretes y traductores de lenguas indígenas que se dicta en localidades indígena-criollas, como Nueva Pompeya y Villa Ángela, y la única donde una mujer indígena qom, Elizabeth González, trabaja en el Poder Judicial fungiendo como nexo entre las mujeres de las comunidades y el sistema de justicia.

Ante el mayor conocimiento y difusión que tomaron varios de estos casos, el MMIPBV, a fines de 2019, inició una campaña en medios de comunicación y redes sociales para denunciar que estos casos de violencia sexual y femicidios se vinculan con una práctica de violencia sexual de origen colonial que todavía reproducen hombres criollos y blancos contra las niñas y jóvenes indígenas del NOA y NEA (*chineo* o violación en manada) (Rodríguez Flores, 2021) y fue uno de los ejes centrales del Tercer Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir realizado en Salta en mayo de 2022 (Soldano, 2020).

Reflexiones finales

Sintetizando: en las últimas dos décadas y media, en regiones y contextos de Latinoamérica y Centroamérica, fueron emergiendo mujeres indígenas con roles vinculados al activismo por el cumplimiento de los derechos indígenas, al activismo cultural indígena y/o a la defensa de los territorios comunitarios de los proyectos neoextractivistas (Esguerra-Muelle, Ojeda, Sánchez y Ulloa, 2019; Ulloa, 2020). Algunas de estas mujeres además sumaron la discusión sobre los encuentros y desencuentros con los feminismos. En general, se observa que las mujeres organizadas recrean sus identidades interpelando a los movimientos feministas (criticándolos, pero también apropiándose de categorías de sus léxicos) y a las estructuras y lógicas patriarcales de sus comunidades y organizaciones. Este accionar da cuenta de un proceso hacia afuera, para denunciar el racismo estructural de las sociedades mestizas, pero también hacia dentro, al abrir cuestionamientos a prácticas e instituciones de sus propios grupos de pertenencia que subordinan a las mujeres y disidencias.

En los ámbitos académicos de la Ciudad de Buenos Aires el lenguaje de los feminismos no hegemónicos (postcoloniales, descoloniales, decoloniales) comenzó a circular y a oírse hace una década, aproximadamente. Desde este nuevo lenguaje algunas feministas pretendieron acercarse a las experiencias de mujeres indígenas en Argentina pero, lo cierto es que no comenzaron por dialogar con los estudios que se vienen realizando en diferentes regiones de Argentina sobre mujeres de comunidades y barrios indígenas. Por otra parte, es importante no olvidar que “mujer indígena” es una categoría social detrás de la cual no hay un sujeto homogéneo ni unificado. Por eso es importante conocer los procesos sociohistóricos que atravesaron las poblaciones indígenas en distintas regiones y provincias de Argentina y las dinámicas en las que están insertas hoy (por lo general afuera del mercado de trabajo desde hace décadas, formado parte de una amplia cultura indígena pancristiana –al menos en las provincias del NEA–; oenegizadas en algunos casos pero en otros empoderándose del paternalismo de estos actores al participar en movimientos sociales más amplios, etc.).

En Argentina las políticas indigenistas son escasas, con bajo presupuesto y actúan articuladas a políticas sociales de alcance federal mientras que el reclamo principal de las organizaciones indígenas sigue siendo el derecho al territorio (Ley Nacional N° 26.160). Sin embargo, en los últimos ocho años, el activismo de mujeres indígenas organizadas, como el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y otros colectivos nutridos e influenciados por las luchas y debates del movimiento feminista argentino, colocaron en el debate público y en el seno de las sensibilidades feministas el tipo de violencias de género, sexuales y raciales que pueden vivenciar las mujeres indígenas del Chaco argentino. Y para finalizar me gustaría señalar dos desafíos que les traen los debates feministas a las mujeres indígenas.

El primero es el cuestionamiento a los roles esencialistas, asignados de manera predeterminada por los discursos indianistas de las organizaciones indígenas y por los discursos indigenistas y multiculturales, que muchas activistas indígenas se los han apropiado para representar a sus comunidades y pueblos en lucha puesto que, la recurrencia al esencialismo estratégico cultural, ha sido clave en los procesos de

visibilización de las luchas y demandas en las organizaciones indígenas del continente.

El segundo es que las indígenas que se asumen como “indígenas feministas” o “feministas indígenas” comienzan por reconocer el origen ancestral del patriarcado indígena, como ha sido el caso de una de las más conocidas, Lorena Cabnal (47), mujer maya q'eqchi y xinka, activista en Guatemala y autodefinida como “feminista comunitaria territorial”: “Yo *no* me nombro decolonial. Les cuento: soy feminista comunitaria territorial porque voy más allá del tiempo colonial. Si me quedo como decolonial, me quedo en los 527 años por acá. Y estoy yendo atrás, a formas milenarias también” (López, 2018).

Finalmente, resta decir que los acercamientos de mujeres indígenas de diferentes pueblos a los discursos, léxicos y prácticas feministas nos permiten vislumbrar algunos desembarcos de los debates y luchas de los feminismos en contextos locales y regionales diversos. Nuestro presente global se caracteriza por la circulación de discursos transnacionales que, redes sociales y medios de comunicación mediante, tienen la capacidad de instalarse localmente de manera rápida, conectando procesos que se desarrollan en diferentes regiones y culturas del mundo. El feminismo es uno de estos discursos, y cabe no olvidar que las feministas de principios del siglo XX originalmente imaginaron sus luchas articulándose internacionalmente.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Saríah (2014). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena Latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción*. Elaborada para JASS-Asociadas por lo justo y Sinergia NOJ.
- Adamovsky, Ezequiel (2021). Lo negro y los negros: de la simbología del color al prejuicio racial (con una advertencia sobre el antirracismo en la Argentina actual). *Diferencia(s) Revista de teoría social contemporánea*, 13, pp. 27-38.
- Alonso, Graciela. *et. al.* (2017). Una investigación feminista intercultural. Un 11 de octubre otro desde los cuerpos-territorios. *Boletín de Antropología y Educación*,

8 (11), pp. 13-18.

Álvarez Chamale, Laura (2021). Cristina Pérez preside desde ahora Lhaka Honhat. *El tribuno*, 11/7. Recuperado de <https://www.tribuno.com/salta/nota/2021-7-11-0-0-0-cristina-perez-preside-desde-ahora-lhaka-honhat>

Álvarez Leguizamón, Sonia (2017). *Formas de racismo indio en Argentina y configuraciones sociales de poder*. Prohistoria.

Amador Ospina, Marcela (2017). [Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del \(los\) feminismo\(s\). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia](#). *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana*, 7 (1).

Barrig, Maruja (2001). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. CLACSO-ASDI.

Belgrano Rawson, Milagros (2010). Esas pobres mujeres color café. *Página/12*, 3/9. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5963-2010-09-03.html>

Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa (Comp.) (2011). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot.

Burton, Julia (2020). *Desbordar el silencio, tejer complicidades. Acciones y voces del feminismo neuquino por el derecho al aborto*. Tren en Movimiento.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Acsur-Las Segovias.

Cabrapán Duarte, Melisa (2022). Movimiento de Mujeres anti-extractivista. Feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Debate Feminista*, 64, pp. 56-79.

Cantore, Alfonsina y Enriz, Noelia (2019). Más allá del oka: otros modos de ser mujer mbyá guaraní. *Tellus, Campo Grande*, 40, pp. 33-51.

Cañuqueo, Lorena (2019). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá, Revista*

- de Antropología* (33), pp. 57-78.
- Castelnuovo, Natalia (2012). Las implicancias de las capacitaciones en derechos en la vida de las mujeres guaraníes del Noroeste salteño, Argentina. En Ângela Sacchi (org.), *Genero em Povos Indigenas* (pp. 230-253). Museu do Índio/FUNAI y Deutsche Gesellschaft Fur Internationale Zusammenarbeit/GIZ.
- Citro, Silvia (2013). Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas. *Quaderns*, 29, pp. 131-152.
- CLADEM (2011). Caso LNP, Argentina. <https://cladem.org/litigio/caso-lnp-argentina/>.
- Cuminao Rojo, Clara (2009). Mujeres mapuche: voces y escritura de un feminismo posible. En A. Pequeño (comp.), *Participación y Políticas de Mujeres Indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 111-124). FLACSO.
- Cumes, Aura (2013). Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 211-221). Editora Universidad del Cauca.
- Denuncio, Anabella (2018). Mujeres indígenas, procesos organizativos e identitarios. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. En M. Gómez & Silvana Sciortino (Comp.), *Mujeres Indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 87-111). Tren en Movimiento.
- Esguerra-Muelle, Camila; Ojeda, Diana; Sánchez, Tatiana & Ulloa, Astrid (2019). Introducción: violencias contra líderes y lideresas defensores del territorio y el ambiente en América Latina. *Lasa Forum* 50 (4), pp. 4-5.
- Espinosa, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. UAM-Xochimilco.
- Espinosa, Mariana (2021). El testimonio entre las mujeres andinas y ‘evangelia’. *Sociedad y Religión*, 56 (31), pp. 1-21.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (2013). *Tejiendo de otro modo, Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales*.

Abya Yala (Ed.).

Etienne, Mora y Leacock, Eleonor (1980) Introduction. En M. Etienne & E. Leacock (eds.), *Women and colonization. Anthropological perspectives* (pp. 1-24). Praeger-Bergin Publishers Book.

García Gualda, Suyai (2016). La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. *Religacion, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2, pp. 9-24.

Gómez, Mariana (2011). ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios. En S. Citro (comp.), *Cuerpos Plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos* (pp. 239-256). Biblos.

Gómez, Mariana (2012). Tensiones espaciales y ansiedades sexuales: memorias sobre la juventud de mujeres qom (tobas). En V. Vázquez Laba (comp.), *Feminismos sexualidades y religiones en mujeres subalternas* (pp. 113-148). Volumen V, Colección Religión, Género y Sexualidad. Católicas por el Derecho a Decidir Argentina (CDD).

Gómez, Mariana (2013). Modernidad y Género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones. En J. Gregor-Ströbele y Dörte Wollrad (coords.), *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012* (pp. 288-301). Nueva Sociedad, Fundación Friedrich Ebert, Adlaf.

Gómez, Mariana (2016). *Guerreras y Tímidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres qom (tobas) del oeste de Formosa*. Biblos.

Gómez, Mariana (2019). Mujeres Mapuche en Río Negro: priorizando derechos propios. En *Pressenza Internacional Press Agency*, 22 de mayo. Recuperado de <https://www.pressenza.com/es/2019/05/mujeres-mapuche-en-rio-negro-priorizando-derechos-propios/>.

Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia. *Revista Entramados y perspectivas de la carrera de Sociología* 5 (5), pp. 37-63.

- Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (2018). “Introducción”. En M. Gómez y S. Sciortino (comp.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 7-26). Temperley: Tren en Movimiento.
- Hirsch, Silvia. (2003) “Las Mujeres Guaraníes de Salta en la Esfera Doméstica y Pública: una Aproximación Antropológica”. *Runa*, 24, pp. 213-232.
- Hirsch, Silvia (Coord.) (2007). *Mujeres indígenas en Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Biblos.
- Hecht, Carolina; Enriz, Noelia; Palacios García, Mariana; Aliata, Soledad & Cantore, Alfonsina (2018). Yo quiero estudiar por mi comunidad: trayectorias educativas de maestras tobas/qom y mbyá-guaraní en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (47), pp. 105-122.
- Hernández, Aída R. (2008) Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia. En R. A. Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. CIESAS-Publicaciones de la casa chata.
- Hernández, Aída R. (2011). Movimientos de mujeres indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad. En G. Espinosa Damián & A. L. Jaiven (Coord.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920* (pp. 309-332). UAM-Ediciones Itaca.
- Hernández, Graciela (2018). *Hebras Feministas en la Historia y la Memoria de los pueblos originarios pampeano-patagónicos*. Biblos.
- Idoyaga Molina, Anatilde. (1999). *Sexualidad, Reproducción y Aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de la Argentina*. CAEA-CONICET.
- Lagarde, Marcela (1990). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, locas y presas*. UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

- Lin Yi-Chun, Tricia (2016). An introduction: indigenous feminisms: why transnational? Why now? *Lectora*, (22), pp. 9-12.
- López, Eugenia (2018). Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. Avispa Midia, 26/06. Recuperado de <https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/>
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (comp.), *Género y Descolonialidad* (pp. 13-54). Del Signo.
- Mahmood, Sara (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, 1, pp. 292: 308.
- Maldonado, Aracely (2019). *Qarashe: biografía del líder indígena Félix Díaz*. Ediciones Recovecos.
- Marinelli, Lucía (2019). Algunas reflexiones e interrogantes feministas sobre interculturalidad y pluralismo jurídico a partir del caso de la niña wichi en Argentina: mas allá y más al fondo del caso concreto. *Revista Direitos humanos & Sociedade*, 1(2).
- Millán, Mágina (2011). Feminismo, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, 8 (17), pp. 11-36.
- Mujeres Creando (2005). *La Virgen de los Deseos*. Tinta Limón.
- Muñiz, Elsa y Corona, Adriana (1996). Indigenismo y género: violencia doméstica. *Revista Nueva Antropología*, 15 (49), pp. 41-58.
- Nauelquir, Fabiana (2018). Proyecto educativo intercultural: “Kuifi kimun Wiñoy Welukom” (Vuelve el conocimiento antiguo). Comunidad Mapuche Tewelche Vuelta del Río (Chubut-Argentina). *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, 3, pp. 1-20.
- Paredes, Julieta; Mujeres Creando, Asamblea Feminista (2006). Para que el sol vuelva a calentar. En E. Monasterios (ed.), *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. Plural Editores.
- Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus, Archivos de la Alteridad Americana*, 7(1).

- Patiño, Milena (2020). Apuntes sobre un feminismo comunitario desde la experiencia de Lorena Cabnal. Ponencia presentada en el Coloquio doctoral del Programa de doctorado en filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia.
- Ratier, Hugo (2022[1972]). *El cabecita negra. Una redición necesaria*. Edulp.
- Rizzo, Ludmila (2018). Mujeres indígenas en la periferia de Rosario: procesos organizativos y construcción de reivindicaciones de género. En M. Gómez & S. Sciortino (comp.), *Mujeres Indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 59-86). Tren en Movimiento.
- Rodríguez Flores, Ana María (2021). *El Chino o la violación como costumbre. Violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco Argentino*. (Tesis de Maestría). FLACSO.
- Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise (1974). *Women, Culture and Society*. Stanford University Press.
- Rubin, Gayle (1975). The traffic of Women: Notes on the ‘political economy’ of sex. En R. Raiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Monthly Review Press.
- Sciortino, Silvana (2012). *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las ‘mujeres de los Pueblos originarios’*” (Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas). Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- Sciortino, Silvana (2014). Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina. *Revista Caravelle*, (102), pp. 87-106.
- Sciortino, Silvana (2015). Procesos de reorganización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena. *Universitas Humanística*, (79), pp. 65-87.
- Segato, Rita (2011). “Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En K. Bidasca & V. Vázquez Laba (comps.), *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y*

- en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Soldano, Paola (2020). Mujeres indígenas piden erradicar el "chineo", la violación de niñas considerada "costumbre". *Télam*, 08/03. Recuperado de <https://www.telam.com.ar/notas/202003/438825-mujeres-indigenas-buscan-erradicar-el-chineo-la-violacion-de-ninas-considerada-costumbre.html>.
- Tarducci, Mónica (2013). Abusos, mentiras y videos: a propósito de la niña wichi, *Boletín: de Antropología y Educación*, 4 (5).
- Ulloa, Astrid (2020). Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos. En A. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 29-61). Universidad Nacional de Colombia.
- Valdez, María Cristina (2017). Aportes mapuche para pensar el género. *Corpus, Archivos de la Alteridad Americana*, 7 (1).
- Valdez, María Cristina (2020). Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de *pu zomo* mapuche en el sur del actual territorio argentino. En As. Ulloa (ed.), *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (157-194). Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.
- Vargas Rojas, Vanesa. (2017). "El presente feminista de las mujeres mapuche". En *La Tinta. Periodismo hasta mancharse*. 14 de marzo. Recuperado de <https://latinta.com.ar/2017/03/el-presente-feminista-de-las-mujeres-mapuche/>.

El posthumanismo feminista como crítica al transhumanismo

Feminist Posthumanism as a Critique of Transhumanism

María Cecilia Penchansky*

Fecha de Recepción: 14/04/2022

Fecha de Aceptación: 15/11/2022

Resumen: *El propósito general de esta contribución es, mediante una reflexión teórica, mostrar cómo el posthumanismo feminista, en particular de corte neomaterialista (Braidotti, 2017), se posiciona como un paradigma crítico al transhumanismo. En este sentido, me propongo analizar de qué manera el posthumanismo, al adoptar una perspectiva feminista y neomaterialista, diverge del transhumanismo, entre otros presupuestos, por su comprensión de los cuerpos y de la materia, así como por su enfoque acerca de la tecnociencia y los objetivos que la misma debe perseguir. Siguiendo los aportes de autoras representantes de este campo, principalmente de Donna Haraway (1995), Rosi Braidotti (2015) y Francesca Ferrando (2019), la hipótesis de este trabajo es que el posthumanismo feminista no sólo logra articular una propuesta crítica al transhumanismo; al mismo tiempo, se presenta como una alternativa ética y política para guiar las innovaciones tecnocientíficas. Fuera de señalar las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento y argumentar acerca de por qué el feminismo posthumanista no es transhumanista, el objetivo es ofrecer coordenadas teóricas que puedan hacer frente a los retos de nuestro presente tecnomediado sin negar las oportunidades abiertas por el complejo entramado tecnocientífico en el que vivimos.*

Palabras clave: *posthumanismo – transhumanismo – teoría feminista – neomaterialismo – tecnociencia – materia*

* Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA), Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (IIEGE-UBA).
Correo electrónico: mc.penchansky@gmail.com

Abstract: *The purpose of this contribution is, through a theoretical reflection, to show how feminist posthumanism, particularly neo-materialist (Braidotti, 2017), is located as a critical paradigm to transhumanism. In this sense, I propose to discuss how posthumanism, by adopting a feminist and neo-materialist perspective, diverges from transhumanism, among other assumptions, in its understanding of bodies and matter as well as in its approach to technoscience and the goals it should pursue. Following the contributions of representative authors in this field, mainly Donna Haraway (1995), Rosi Braidotti (2015) and Francesca Ferrando (2019), the hypothesis of this paper is that feminist posthumanism not only manages to articulate a critique of transhumanism; at the same time, it presents itself as an ethical and political alternative to guide technoscientific innovations. Apart from pointing out the differences between the two currents of thought and arguing why posthumanist feminism is not transhumanist, the aim is to offer theoretical references that can face the challenges of our technologically mediated present without denying the opportunities opened by the complex techno-scientific framework in which we live. Posthumanism – Transhumanism – Feminist theory – Neo-materialism*

Keywords: *– Technoscience – Matter*

En el presente contamos con herramientas tecnocientíficas que nos permiten modificar nuestros genes, ya sea para curar y eliminar enfermedades o para optimizar el funcionamiento del cuerpo humano. Estos avances biotecnológicos -entre los que podemos incluir a la clonación, a la ingeniería genética y la selección de embriones- derivaron en amplios debates éticos sobre los límites del mejoramiento humano -*human enhancement*- y abrieron interrogantes en relación con las implicancias de dichas mejoras y las fronteras de lo humano. Como sugiere la filósofa italiana Rosi Braidotti, estos y otros avances en el ámbito de las ciencias de la vida y de las telecomunicaciones, “have altered our shared understanding of what counts as the basic unit of reference for the human [han alterado nuestra comprensión compartida de lo que cuenta como unidad básica de referencia para lo humano]” (2017, p. 9).

Estos temas se asocian al posthumanismo como conjunto de ideas que promueven cambios tecnocientíficos y el constante mejoramiento humano por medio

de la tecnología. Sin embargo, ¿es esta la definición que más se ajusta con los planteamientos posthumanistas? Al respecto surgen las siguientes preguntas: ¿qué líneas de pensamiento se agrupan bajo el paraguas del posthumanismo? ¿es lo mismo hablar de posthumanismo que de transhumanismo? ¿son estos términos intercambiables? ¿a qué se alude con el prefijo *post* en relación con lo humano? Estos interrogantes forman parte de discusiones filosóficas contemporáneas que no son ajenas al campo de la teoría y la filosofía feminista. Aún más, los cuestionamientos que surgieron desde el ámbito académico feminista a los presupuestos del Iluminismo filosófico (Braidotti, 2000; Haraway, 1995; Lloyd, 2002) conforman ideas fundantes de una vertiente crítica que se articula bajo el este término.

Aunque muchas veces, ya sea desde ámbitos académicos o por fuera del conocimiento experto, posthumanismo y transhumanismo se utilizan para denominar tendencias de pensamiento y corrientes culturales que abrazan el desarrollo de la ciencia y la tecnología para lograr el mejoramiento de la experiencia humana, numerosos aportes argumentan que no son posturas análogas y que no sólo adhieren a diferentes supuestos, sino que apuntan a objetivos disímiles e incompatibles. Entonces, resulta pertinente preguntar ¿a qué nos referimos cuando hablamos de posthumanismo? ¿Cuáles son las diferencias que presenta con el transhumanismo? Y, no menos importante, ¿qué aspectos tienen en común para generar este “malentendido” o asimilación?

A grandes rasgos, la idea de lo posthumano se emplea como una categoría crítica hacia el humanismo y, en particular, a la noción de lo humano definida por esta corriente filosófica. Este último concepto comienza a ponerse en cuestión como consecuencia del avance tecnocientífico de los siglos XX y XXI, así como por reflexiones filosóficas que apuntan a discutir el carácter universal de la propia “naturaleza” humana (Braidotti, 2015).¹ Sin embargo, comúnmente, bajo el paraguas del posthumanismo se ubican

¹ Desde el postestructuralismo, distintos autores y autoras pusieron en duda la idea de lo humano heredada del humanismo occidental como categoría universal. Para un desarrollo detallado sobre los aportes críticos a la noción de humano, ver la compilación de Ásberg y Braidotti (2018).

movimientos filosóficos y culturales que se concentran en trascender las limitaciones del cuerpo humano mediante el progreso tecnológico. Este tipo de concepciones se encuentran en el centro de los planteos transhumanistas, corriente que comparte con el posthumanismo el interés por reconceptualizar lo humano como una condición mutable y abierta al cambio (Åsberg y Braidotti, 2018; Ferrando, 2013). Esta inquietud en común, como argumento a lo largo del texto, lleva a una interpretación errónea sobre la filosofía posthumanista crítica que parte de consideraciones notablemente diversas y hasta antagónicas.

En este sentido, el posthumanismo crítico no solo parte de presupuestos teóricos distintos, sino que se plantea como una propuesta ético-política cuestionando las ideas que conforman las bases de las propuestas transhumanistas, con el objetivo de desmontarlas y de brindar coordenadas teóricas para comprender nuestro presente, a la luz de los cambios que los avances de la técnica han provocado y como han influido en los modos de vida contemporáneos. Justamente porque el transhumanismo y el posthumanismo crítico coinciden en habilitar posiciones que muestran los beneficios de utilizar la tecnología, en ocasiones se colocan bajo el mismo rótulo sin dar cuenta de las diferencias sustanciales que existen entre ambas posiciones.

Por estas razones, en esta contribución busco mostrar, principalmente, como el posthumanismo feminista se posiciona como una vertiente crítica al transhumanismo, especialmente en los debates académicos con base filosófica y ética. Desde una reflexión teórica que toma los aportes de autoras feministas que han dado forma a la teoría posthumanista crítica -figuras pioneras como Donna Haraway y Rosi Braidotti, entre otras- sostengo que este paradigma se diferencia claramente del transhumanismo sobre todo en lo que respecta a su visión del cuerpo y la materia, el rol asignado a la tecnociencia y la orientación que esta debe seguir. Del mismo modo, al señalar al transhumanismo como un paradigma que refuerza las ideas excluyentes del humanismo occidental, apela a la tecnociencia como una herramienta para repensar y recomponer la relación con el mundo-ambiente y los seres que lo habitan.

Dentro de lo que en este trabajo entendemos como posthumanismo feminista,

se encuentran distintos aportes que dan cuenta de las continuidades del humanismo filosófico del siglo XVIII en el transhumanismo y los problemas implicados en buscar el mejoramiento humano a través de los avances tecnocientíficos. Este punto divergente entre ambas posiciones es central, dado que al descentrarse de lo humano como unidad de medida y focalizarse en los cuerpos y la materia, el posthumanismo crítico ofrece un marco para pensar estos avances de la técnica desde una perspectiva que atienda otro tipo de necesidades y persiga otros objetivos, más allá de lo humano y de su optimización.

A pesar de que el posthumanismo presenta elementos que a menudo se interpretan bajo el ala del transhumanismo o viceversa, el feminismo posthumanista no sólo no es transhumanista, sino que se declara como una corriente que critica los objetivos que este persigue y las implicancias éticas y políticas de sus premisas. El objetivo, más allá de demarcar respectivamente cada línea de pensamiento, es ofrecer coordenadas teóricas que puedan hacer frente a los retos de nuestro presente tecnomediado sin negar las oportunidades abiertas por el complejo entramado tecnocientífico en el que vivimos. Siguiendo los aportes de autoras representantes de este campo, la hipótesis de este trabajo es que el posthumanismo feminista no sólo logra articular una contundente crítica al transhumanismo; al mismo tiempo se presenta como una alternativa ética y política para guiar las innovaciones tecnocientíficas. Al cuestionar la herencia del humanismo filosófico y rechazar el antropocentrismo, el posthumanismo feminista apuesta por un desarrollo tecnocientífico que beneficie y responda a los intereses de todas las especies que cohabitan el planeta, más allá del hombre como unidad de medida.

Si bien uno de los puntos centrales a problematizar en este trabajo es la supuesta semejanza del transhumanismo con el posthumanismo en relación a la ciencia y al desarrollo tecnológico, la resignificación de lo humano se vuelve un tema central, en cuanto ambas posturas comparten este interés, pero difieren en sus reflexiones acerca de la materia y el cuerpo, entre otros aspectos, arribando a conclusiones contrapuestas. Mientras el posthumanismo crítico se aleja de posiciones que pongan el énfasis en el

hombre como categoría universal y que colocan a la mente por encima del cuerpo, el transhumanismo exacerba aún más estos posicionamientos, así como las desigualdades que conllevan. Asimismo, en lugar de concebir a la tecnociencia como una herramienta para alcanzar el mejoramiento humano y la evolución posthumana como en el caso del transhumanismo, el posthumanismo feminista, atendiendo a los cuerpos y a la materia, ofrece coordenadas teóricas y metodológicas para dirigir los desarrollos tecnocientíficos hacia la alteridad excluida de lo humano que cuenta como humano, en tanto respuesta ética y política frente a los daños causados por el hombre al planeta.

En primer lugar, comienzo por describir y analizar algunas de las ideas que sostienen la propuesta transhumanista utilizando tanto bibliografía que se adscribe a esta corriente como aquella que la analiza y la cuestiona, en particular los planteamientos del posthumanismo feminista crítico a estas formulaciones. En segundo lugar, desde los aportes de distintas autoras, intento reconstruir las ideas del posthumanismo feminista, haciendo foco en los desarrollos de los nuevos materialismos, para exponer las diferencias que presenta con el transhumanismo, sobre todo en relación con las concepciones respecto al cuerpo, a la materia y a la tecnociencia. Por último, haciendo foco en estos argumentos, busco mostrar como el posthumanismo feminista, desde una perspectiva postantropocéntrica y monista de la materia, proporciona coordenadas teóricas que pueden repensar y direccionar las innovaciones tecnocientíficas por fuera del beneficio de lo humano y de su optimización y al servicio de la alteridad humana y no humana.

Transhumanismo o el *dark side* del posthumanismo

Sin dudas, el desarrollo de la tecnociencia puso en cuestión las ideas establecidas con respecto a la condición humana. El surgimiento de corrientes como el transhumanismo y el posthumanismo, las cuales tematizan ampliamente sobre este proceso, puso de manifiesto una serie de debates urgentes en torno a las posibilidades y riesgos que los usos de los últimos avances tecnológicos podrían tener para la humanidad. Al mismo

tiempo, a medida que estos paradigmas se difundían, sus premisas comenzaron a discutirse, generando adhesiones y resistencias, así como una suerte de confusión conceptual (Ranisch y Sorgner, 2014).²

En su libro *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017), el filósofo Antonio Diéguez señala que tanto el posthumanismo como el transhumanismo persiguen el objetivo de liberar a los seres humanos de la vulnerabilidad corpórea y biológica a la cual se encuentran sometidos, con el fin último de superar la barrera de la muerte por medio de las innovaciones tecnológicas. Sin embargo, como se desarrolla en el presente texto, esta finalidad no es común a otras vertientes filosóficas que reclaman al posthumanismo desde una perspectiva crítica, lo que el mismo Diéguez sostiene al distinguir entre “un transhumanismo cultural o crítico (que suele preferir el apelativo de «posthumanismo») y un transhumanismo tecnocientífico” (2017, p. 42). A su vez, como se intenta mostrar a continuación, ambas corrientes parten de consideraciones muy distantes sobre el humanismo y no comparten las mismas referencias teóricas.

Según Nick Bostrom (2011), uno de los representantes del transhumanismo en el ámbito académico, esta corriente se encuentra fuertemente influenciada por el humanismo racionalista. Este académico sueco, miembro de la Universidad de Oxford, afirma que “el deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como nuestra especie misma” y agrega que son numerosos los pensadores que tempranamente han desarrollado ideas con respecto a la utilización de la ciencia para el progreso de la humanidad, las cuales convergen con el proyecto transhumanista en el presente (2011, p.157).

En este sentido, como señala Diéguez (2017), el anhelo de trascender el cuerpo orgánico para lograr la inmortalidad a través de la ciencia puede observarse en escritos

² Numerosos aportes han revisado las categorías de trans y posthumanismo para marcar sus diferencias y arrojar luz sobre la difusión de un malentendido conceptual que equipara al movimiento transhumanista con el posthumanismo. Para ampliar en detalle sobre esta discusión ver la compilación de Ranisch y Lorenz Sorgner (2014).

anteriores al siglo XX, ya sea en textos filosóficos como en narrativas utópicas.³ A pesar de ello, los antecedentes inmediatos del término transhumanismo se observan en los desarrollos del británico Julian Huxley, quien en su libro, titulado *Religión sin revelación* (1956), utiliza por primera vez el concepto en referencia a la convicción de que los humanos como especie pueden trascenderse a sí mismos (Diéguez, 2017). A esta primera referencia, escasamente desarrollada, se sumaron otras intervenciones como la del escritor Fereidoun M. Esfandiary, conocido como FM-2030, quien retoma la categoría en sus cursos impartidos en la New School for Social Research convirtiéndose en portavoz de las ideas transhumanistas, entre otros.

Más allá de la utilización del rótulo en escritos aislados, a principios de la década de 1990 comenzó a tomar forma, primero como manifiesto, lo que actualmente conocemos como Declaración Transhumanista y a conformarse un movimiento académico, político y cultural dedicado a promover sus presupuestos. Casi en paralelo, comenzaron a surgir instituciones y redes creadas por académicos y pensadores transhumanistas, como la Asociación Transhumanista Mundial (World Transhumanist Association, WTA), hoy conocida como *Humanity+*. Estos grupos expandieron la filosofía transhumanista hacia otras instancias, incluso en el ámbito empresarial.⁴

Si bien el transhumanismo no es una corriente homogénea (Hayles, 2011), las distintas vertientes comparten la meta del mejoramiento humano o *human enhancement* (Ferrando, 2013).⁵ Esta cuestión en común, como argumenta el mismo Bostrom, tiene raíces filosóficas en los ideales de la Ilustración y del humanismo con un fuerte énfasis en la superación de la condición humana a través de la tecnología y el progreso

³ Flavia Costa (2021) apunta al filósofo ruso Nikolái Fiódorov y sus desarrollos en torno a la vida eterna y a los viajes espaciales en el siglo XIX. Diéguez (2017) observa en declaraciones del Marqués de Condorcet ideas que pueden interpretarse hoy como un incipiente transhumanismo.

⁴ Un ejemplo de las relaciones entre la filosofía transhumanista y el mundo empresarial es la creación de la Singularity University (Universidad de la Singularidad), ubicada en el Centro de Investigación Ames de la NASA en Mountain View, California y dirigida por el ingeniero e inventor Ray Kurzweil. Esta institución cuenta con el apoyo de Google, así como de la NASA, entre otros (Costa, 2021).

⁵ Ferrando distingue, dentro del transhumanismo, diversas corrientes que comparten el propósito del mejoramiento humano. Entre ellas el extropianismo, metahumanismo, el transhumanismo libertario y el transhumanismo democrático. Para una lectura detallada de estas corrientes y sus diferencias ver Ferrando (2013).

científico mediante una intervención directa en los cuerpos. Así, siguiendo los razonamientos transhumanistas, la idea de prolongar la vida y de potenciar las capacidades humanas con ayuda de los avances tecnológicos puede llegar a transformar radicalmente a los seres humanos, llegando así a convertirlos en seres posthumanos. Para la mayoría de los pensadores transhumanistas, según sostiene el filósofo Nick Bostrom, la necesidad de desarrollar la técnica para lograr estos objetivos es un imperativo moral que se adecua con lo que denomina “dignidad posthumana” (2011, p. 179).

Si bien la presente contribución se enfoca en las críticas al transhumanismo desde la perspectiva del posthumanismo feminista, es necesario destacar que las propuestas del movimiento transhumanista han recibido críticas desde distintas posturas teóricas y políticas. Entre éstas, podemos encontrar desarrollos críticos ampliamente difundidos como los de Jürgen Habermas y Francis Fukuyama, a quienes se ha identificado dentro del grupo de los planteos bioconservadores, rótulo que se utiliza para nombrar aquellos posicionamientos que argumentan en contra de las intervenciones biotecnológicas sustanciales en los seres humanos.⁶

En términos generales, los planteamientos que se inscriben y se agrupan como bioconservadores consideran que la alteración de los seres humanos acarrea peligros no sólo a nivel individual sino, principalmente, a escala social (López Frías, 2013; Torralba, 2018). En *El futuro de la naturaleza humana*, Habermas (2004) advierte sobre las consecuencias que podrían tener las alteraciones genéticas dirigidas a la mejora de lo humano, sobre la base de que estas modificaciones pueden transformarnos a nivel especie. Por su parte, desde una tradición filosófica diversa, Fukuyama (2002) comparte las preocupaciones de Habermas acerca del peligro de modificar la naturaleza humana mediante innovaciones biomédicas; el autor sugiere que estos cambios biológicos van en detrimento de la igualdad política y, por lo tanto, de la democracia liberal, lo que

⁶ Nick Bostrom utiliza la categoría de bioconservadores para referirse a estas posturas en tono crítico en su artículo “Una historia del pensamiento transhumanista” (2011). Para una mejor comprensión sobre las críticas de los denominados bioconservadores en relación a las ideas transhumanistas ver Torralba Rosselló (2018).

convierte a las propuestas transhumanistas en una verdadera amenaza (Fukuyama, 2004).

Estas preocupaciones que llevan a respuestas bioconservadoras y esencialistas sobre la condición humana provocan, según Simon (2003), una “unproductive confusion between what one might call a popular and a more critical posthumanism [confusión improductiva entre lo que podríamos llamar un posthumanismo popular y uno más crítico]” (p. 2). Estos temores acerca del futuro (y presente) y de un pasaje de lo humano a lo posthumano se corresponden con la propuesta transhumanista de mejoramiento y optimización humana, lo que ciertamente no se encuentra en relación con los desarrollos del posthumanismo crítico ni con sus cuestionamientos hacia la categoría de lo humano. Más aún, siguiendo con lo planteado por Simon (2003), es el discurso transhumanista el que informa en mayor medida las innovaciones tecnocientíficas a las que temen Habermas y Fukuyama, y el que legitima lo que “cuenta como” posthumano en términos generales. Este último argumento resulta de particular interés para esta reflexión ya que la misma pretende ofrecer, tomando los aportes del posthumanismo feminista y sus críticas hacia el transhumanismo, coordenadas teóricas para un desarrollo tecnocientífico que se dirija en otro sentido y responda a intereses que escapen a los objetivos transhumanistas. En este sentido, el cuestionamiento a los rasgos antropocéntricos del humanismo racionalista que se encuentran en las bases del proyecto transhumanista resulta fundamental, en la medida en que permite descentrar al hombre como unidad de medida de lo humano y como punto de partida y llegada de los avances tecnológicos.

Como sostiene Francesca Ferrando (2019), los fundadores del movimiento transhumanista buscan llevar al humanismo más allá tomando como propios ciertos principios del paradigma racionalista tales como las nociones de progreso, razón y optimismo. Pero ¿qué significa llevar al humanismo más allá en términos transhumanos y qué consecuencias supone? Como argumentan Åsberg y Braidotti (2018), la creencia en que el progreso de la ciencia pondrá fin al sufrimiento de los seres humanos mediante el mejoramiento físico y de sus capacidades para acercarlos, en el futuro, a la

inmortalidad es un rasgo característico -y cuestionable- del pensamiento transhumano. Este “lado oscuro” o problemático de lo que Simon (2003) reconoce como posthumanismo popular no busca repensar lo humano más allá del humanismo antropocéntrico predicado por el Iluminismo del siglo XVIII; al contrario, el ideal transhumano de perfeccionamiento a través de la fusión del cuerpo humano con la tecnología, lejos de implicar un abandono de los fundamentos de la Ilustración, comparte el culto a la razón como motor del progreso de la humanidad. En dicho transhumanismo, lo que se persigue es la condición posthumana no como una reconceptualización de lo humano sino como un salto evolutivo tecnológico -hacia una especie humana mejorada- en el cual la razón ocupa un lugar privilegiado para lograr el tránsito hacia el futuro (More, 1990).

Esta búsqueda direccionada a la mejora de la especie humana implica una concepción peculiar del cuerpo biológico como un limitante y, por ende, la necesidad -y el deseo- de utilizar todos los recursos al alcance -tecnologías radicales o no- para ir más allá de los límites corporales.⁷ Para el transhumanismo, cuestiones como el envejecimiento, el dolor o las enfermedades pueden -y deben- ser aliviadas mediante los avances tecnológicos. De esta manera, dedicando los esfuerzos a mejorar las limitaciones biológicas del cuerpo, es posible evolucionar hacia un estadio posthumano en términos transhumanistas.

La apuesta por el salto tecnológico de la evolución humana guiado por la razón o “ultrahumanismo”, siguiendo a Ferrando, se encuentra informada histórica y políticamente por el excepcionalismo humano, es decir, la preeminencia de lo humano por sobre el resto de las especies u organismos no humanos. Este tipo de presunción se encuentra en la base de categorías establecidas en los saberes científicos del campo de la biología, como la de *Homo Sapiens* y la propia concepción filosófica del ser humano.

⁷ No hay una única posición con respecto al tipo de mejoras a realizar. Por ejemplo, Nicholas Agar (2004) propone distinguir entre mejoras radicales y mejoras moderadas. Las primeras, según sus propios términos, traerían consecuencias devastadoras para la humanidad porque implicarían cambios radicales en el ser; las segundas, implican cambios de bajo impacto y, por lo tanto, son más deseables.

Ambas nociones, originadas en el contexto del Iluminismo occidental del siglo XVIII, son construcciones que, tomando a la razón como criterio biológico, establecen la superioridad de la especie humana por sobre otras vidas no humanas. Al mismo tiempo, la estructura encabezada por los seres humanos -construida como señala Balzano (2021) por los propios autodenominados *sapiens*- no sólo se erige por encima de los animales no humanos; dentro del propio mundo del *sapiens*, no todos los seres humanos son considerados como parte de dicho rótulo o poseedores de racionalidad: supuestos racistas, sexistas, capacitistas y clasistas hacen del sujeto varón, blanco, heterosexual, instruido y de clase alta el único capaz de autodenominarse *Homo Sapiens* o humano.

Por lo tanto, la búsqueda transhumana de ir más allá del humanismo sin poner en cuestión la noción de humano que entraña este paradigma pasa por alto lo restrictiva que resulta para no pocos integrantes de la misma especie. De esta manera, el transhumanismo no trasciende estas desigualdades implícitas que provoca el entendimiento de “lo humano” -en términos biológicos y filosóficos- como universal categórico. Más aún, la racionalidad transhumana que se expresa en la tecnociencia fundamentada en este ideal de humano universal profundiza estas jerarquías de raza, clase, sexo, género y capacidades que se encuentran establecidas en el reino de lo humano (Ferrando, 2013).

El afán del proyecto transhumanista por superar las debilidades biológicas de los humanos utilizando el desarrollo de la ciencia -en tanto razón que impulsa al progreso- no hace más que reproducir la supremacía del *Homo Sapiens*, situando a la tecnología como una herramienta al servicio de sus intereses, así como un paso más hacia la evolución posthumana (transhumana). Este tecno-reduccionismo hace de la empresa transhumanista una lectura reducida del presente info-tecnológico (Costa, 2021; Ferrando 2013). Su propuesta no contempla que las prioridades establecidas con respecto al mejoramiento humano no son compartidas por gran parte de la población mundial, para quienes la ciencia contemporánea no tiene respuesta a sus problemáticas vitales. En todo caso, el punto problemático señalado enfáticamente por representantes del posthumanismo crítico es que al continuar centrado en la condición humana bajo

estas características no van más allá de las exclusiones que la idea de humano fundada en el hombre blanco, occidental, heterosexual, instruido y propietario presupone; contribuyendo a perpetuar dichas desigualdades en una propuesta de evolución tecnológica del cuerpo biológico y de una tecnociencia que sólo sea funcional para aquellos que son considerados seres humanos plenamente, el potencial utópico del transhumanismo queda limitado al perfeccionamiento de las capacidades físicas de un grupo limitado de humanos y a una propuesta de hombre tecnoperfeccionado que no reconceptualiza ni problematiza la interacción de lo orgánico con lo técnico (Balzano, 2021).

En términos teóricos y políticos, para los intelectuales del transhumanismo, la tecnología ocupa un papel clave en cuanto posibilita el avance hacia la evolución de la vida inteligente traspasando la barrera del cuerpo humano (More, 1990). Es decir que, a través de la razón, podemos desarrollar artefactos que permitan dejar de ser biológicamente humanos para trascender esta forma corpórea y devenir transhumanos. Fuera de este aspecto, el transhumanismo es fiel a sus raíces racionalistas en cuanto mantiene y agudiza el dualismo cartesiano mente-cuerpo, colocando a la primera como única característica esencialmente humana, la que no necesariamente debe residir en una existencia corpórea (More y Vita-More, 2013).

La búsqueda por superar el cuerpo a través de la razón y el elogio a la mente por sobre el cuerpo material son parte de las marcas más relevantes de las bases iluministas de la filosofía transhumana. Como señala Ferrando (2019), al referirse al cuerpo humano como un recipiente de la mente, susceptible a cambiar de forma, el punto de vista transhumanista cae en un reduccionismo, basado en el dualismo cartesiano cuerpo/mente, según el cual el “yo” se identifica con la mente y este “yo” posee un cuerpo. Bajo esta perspectiva, el ser humano se reduce estrictamente a la razón mientras que el material corpóreo es solo un medio que puede ser reemplazado por las invenciones tecnológicas, un disfraz que puede -y es deseable- transformar para optimizar. Solo así, en términos transhumanos, la humanidad daría un salto hacia el futuro posthumano.

Nuestro presente es escenario de diversos ejemplos -no sólo de representaciones artísticas o culturales- de lo posthumano desde una racionalidad transhumanista. No hace falta recurrir a las ficciones que transcurren en ambas pantallas para buscar modelos transhumanos o esperar a que se materialicen los proyectos tecnológicos más radicales en el futuro. El desarrollo tecnocientífico inspirado en las premisas del transhumanismo produjo un amplio abanico de nuevas técnicas para perfeccionar las capacidades del cuerpo humano como los medicamentos que mejoran la memoria, el rendimiento y la concentración, las cirugías estéticas, las prótesis y la terapia con células madre (Bostrom, 2011); desde la edición genética hasta la criopreservación de óvulos para retrasar la procreación humana pueden tener su correlato transhumano si se utilizan para el provecho único del *sapiens*.⁸

El posthumanismo feminista y neomaterialista, como argumento a continuación, no comparte estos objetivos. Más aún, estos desarrollos se posicionan como un paradigma crítico al transhumanismo. Planteando una deconstrucción radical de lo humano y considerando formas alternativas de concebir al cuerpo y a la materia (Braidotti, 2017; Ferrando, 2014), los desarrollos del posthumanismo crítico divergen radicalmente de las perspectivas transhumanistas sin caer en discursos tecnofóbicos o reduccionistas.

En el siguiente apartado presento una caracterización breve del posthumanismo feminista, sus referencias filosóficas y, en mayor detalle, sus consideraciones en torno al cuerpo, a la materia y a la tecnología. El análisis de estos aspectos no sólo tiene como objetivo mostrar algunas de las diferencias centrales entre el posthumanismo y el transhumanismo; más bien, se trata de dar cuenta de las herramientas conceptuales que el posthumanismo feminista ofrece como marco para analizar y comprender los cambios acontecidos en torno a la concepción de la condición humana frente a los avances tecnocientíficos. Estas herramientas y coordenadas teóricas, como se

⁸ Como argumenta Angela Balzano (2021), el uso de las nuevas tecnologías puede tener sus efectos posthumanos en el sentido en que lo concibe el posthumanismo feminista o puede seguir el camino del transhumanismo. En el último caso, los avances tecnológicos están destinados a satisfacer las necesidades de los humanos que cuentan como humanos, así como las del capitalismo avanzado.

argumenta en el último apartado, ofrecen una alternativa ético-política para enfrentar los desafíos de nuestro complejo presente tecnomediado y repensar los objetivos de la tecnociencia por fuera del exclusivo aprovechamiento de lo humano.

Posthumanismo feminista y la condición posthumana

A modo cartográfico, Francesca Ferrando (2014) argumenta que uno de los elementos que caracterizan al posthumanismo es el empeño por deconstruir la idea de humano, proyecto que se inició en los años setenta, a propósito de los aportes de la filosofía posmodernista. La propuesta de deconstrucción de Derrida (2008) y “la muerte del hombre” proclamada por Foucault (1991) han sido pilares teóricos que marcaron la relación del posthumanismo con el humanismo. Las ideas anti-humanistas de estos pensadores, entre otros, tuvieron especial influencia en cuanto representaban la crítica a categorías supuestamente universales y al pensamiento dualista y jerárquico promulgado por el Iluminismo.⁹ Estos aportes fueron fundamentales para repensar el carácter históricamente determinado de la configuración de lo humano y las relaciones de poder que las cuales proviene.

Asimismo, el posthumanismo crítico, influenciado por la Filosofía Francesa (Braidotti, 2017) y por las críticas que esta corriente supuso para los postulados humanistas, tiene raíces feministas, materialistas y decoloniales; en tanto que el anti-humanismo supuso un puntapié inicial para el rechazo del hombre como categoría universal, estas inquietudes fueron retomadas y vastamente desarrolladas desde distintos puntos de vista por representantes de la teoría feminista y del pensamiento decolonial, tradiciones que supusieron una crítica pormenorizada hacia las injusticias

⁹ El posthumanismo crítico hunde sus raíces filosóficas en los desarrollos de autores posmodernos como Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros. Ejemplos como los desarrollos de Derrida en torno a la deconstrucción del dualismo Humano-Animal y la crítica de la verdad de las posiciones universales, así como la genealogía del humanismo propuesta por Michel Foucault -y su cuestionamiento al hombre como creación histórica y consecuencia de relaciones de poder- fueron de gran relevancia para el cuestionamiento de lo humano en cuanto a una categoría excluyente, la cual provoca el dominio del hombre por sobre los “otros”.

que la imagen del hombre europeo ilustrado acarrea para diversos grupos pertenecientes a “lo otro diferente” a éste.¹⁰

Estas perspectivas mostraban como la noción universal del hombre como un ser racional promulgada por el humanismo era potestad del modelo de civilización europeo, resultando en jerarquías que colocan a la alteridad como lo “otro” del hombre europeo, entendido este último como la unidad de medida de lo humano. Como correlato, el hombre occidental es el único poseedor de la razón y, por ende, se ubica por encima del resto de los seres vivos que, a partir de no ser depositarios de la razón, se consideran inferiores; en un ordenamiento jerárquico y binario en el que la diferencia se considera en forma negativa y dialéctica en relación con el modelo de hombre universal europeo, se produce la exclusión del “otro” diferente que se encuentra sexualizado y racializado. En estos términos, lo posthumano que deriva de estos planteos filosóficos y políticos busca poner en cuestión estas relaciones de poder que enaltecen una idea abstracta del hombre con relación a la blanquitud y a lo masculino.

Para la teoría posthumanista no se puede definir con exactitud qué es lo posthumano o la esencia de la condición posthumana, sino cómo funciona hoy en día (Braidotti, 2015). Los análisis del posthumanismo feminista no parten de una idea romántica con respecto a los aspectos posthumanos de nuestra era: sin caer en premisas esencialistas, el posthumanismo crítico postula que nuestro tiempo posthumano tiene un lado oscuro y otro luminoso. Por un lado, el capitalismo avanzado y sus biotecnologías engendraron una forma perversa de lo posthumano. Por el otro, el posthumanismo crítico puede ofrecer una explicación de nuestro presente y codificar la condición posthumana de una forma más ética, repensando los principios básicos de nuestra interacción con los agentes humanos y no humanos a escala planetaria

¹⁰ El posthumanismo retoma las discusiones y los planteamientos teóricos del antihumanismo así como de la teoría feminista y del pensamiento crítico y decolonial de referentes como Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Hélène Cixous, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Stuart Hall, Edward Said, Franz Fanon, entre otros, quienes cuestionaron tempranamente la pretensión de universalidad de los conceptos humanistas y el proyecto del progreso racional perseguido por el humanismo, señalando su carácter sexista y racista (Åsberg y Braidotti, 2018). Para ahondar en las raíces filosóficas del posthumanismo ver el trabajo de Braidotti (2015).

(Braidotti, 2015; Balzano, 2021).

Como señalé en el apartado anterior, el transhumanismo utiliza el concepto de posthumano en un sentido particular, el cual difiere ampliamente de las significaciones que recibe desde las corrientes críticas que se reconocen como posthumanistas. Estas últimas se proponen desarticular la noción de humano proveniente del Iluminismo occidental, aceptada generalmente como un hecho natural y la cual conforma las bases de los planteamientos transhumanistas. Sin embargo, podemos decir que el movimiento transhumanista comparte con el posthumanismo crítico el presupuesto de la tecnogénesis de los seres humanos, en cuanto consideran que la técnica ha moldeado a la especie (Hayles, 2011; Ferrando, 2019).

Si bien este aspecto en común puede leerse como una afinidad, el posthumanismo feminista entiende la tecnogénesis desde un punto de vista completamente divergente; en tanto pone de relieve la dimensión ontológica e histórica de la tecnología, esta no es asimilada como un medio para alcanzar un estadio evolutivo tecnológico o ligado a los avances tecnocientíficos sino más bien como un atributo de los seres humanos (Ferrando, 2013). Esta perspectiva en relación con la tecnogénesis llega al posthumanismo feminista a través de los aportes realizados por Donna Haraway y su teoría cyborg (1995), con la cual nos advierte de la necesidad de observar de qué manera los humanos están imbricados y enlazados con la tecnología, con otros animales no humanos y organismos vivos con los que cohabitan el ambiente en el cual se desarrollan sus vidas.

Según la autora, lo que se muestra como natural o biológico por el discurso científico no es más que una operación de saber-poder y, por lo tanto, no constituye una verdad absoluta como se presenta desde este tipo de conocimiento (Haraway, 1995).¹¹ Esto representa un cambio ontológico en la forma de entender lo humano y lo tecnológico, así como la biología y la naturaleza, en tanto artefactos creados y

¹¹ Al hablar de operaciones de saber-poder hago referencia, en términos foucaultianos, a los mecanismos de poder que se encuentran inmersos en los saberes científicos como productores de verdad sobre lo biológico.

delimitados por discursos que se sustentan en la ciencia, la cual se caracteriza por un paradigma antropocéntrico y masculino. Bajo este enfoque, los cuerpos y sus componentes ya no se conciben como entidades naturales distintas de la tecnología, sino como parte de ella, atravesados por lo orgánico, lo simbólico, lo técnico y lo político (Haraway, 1995).

En sintonía con los planteos de Haraway, el posthumanismo feminista postula que no hay nada “natural” o dado en la naturaleza y, a su vez, que lo natural no se encuentre en oposición a la cultura o a la tecnología sino que conforman un *continuum* (Braidotti, 2015; Franklin, 2003; Haraway, 2008); así entendido, lo biológico o natural está construido por narrativas y discursos tecnocientíficos los cuales, al mismo tiempo, son netamente sociales y políticos, incrustados en relaciones capitalistas y patriarcales (Haraway, 1995). Desde este ángulo postnaturalista (Åsberg y Braidotti, 2018), la naturaleza no posee el carácter de mero dato estable y pasivo; más bien, se encuentra en una constante interacción con lo cultural, en un entramado sin bordes claros o prefijados que los avances tecnocientíficos han contribuido a difuminar aún más (Braidotti, 2015). Como subrayan Cecilia Åsberg y Rosi Braidotti (2018) en su introducción al volumen *A Feminist Companion to the Posthumanities* [Una compañía feminista para las posthumanidades] (2018), en el Antropoceno -la época signada por la huella del hombre sobre la tierra- esta imbricación entre lo natural y lo cultural se hace más visible; al punto tal de que muchas de las transformaciones climáticas y biológicas de los últimos años son producto del uso de tecnologías de alto riesgo (Costa, 2021).

De este modo, el posthumanismo feminista refleja mediante la continuidad entre naturaleza y cultura de qué maneras y hasta qué punto lo que llamamos naturaleza está plenamente en los humanos y viceversa (Åsberg y Braidotti, 2018). Por ende, partiendo de esta hipótesis, lo posthumano del posthumanismo crítico tiene más que ver con los encuentros e interconexiones que mantenemos con el ambiente y otras especies -así como con las máquinas y la técnica- que con un cuerpo que ha quedado obsoleto y debe ser mejorado tecnológicamente siguiendo el imperativo de la racionalidad.

La noción de cyborg propuesta por Haraway es clave para las posturas del posthumanismo crítico justamente porque sintetiza la apuesta por comprender lo humano desde el *continuum* naturaleza-cultura. Esta figuración resulta una herramienta conceptual de gran utilidad para entender la subjetividad posmoderna, ya que logra condensar la relación híbrida entre tecnología y cuerpo ocultada por la separación entre naturaleza y cultura establecida en el discurso científico.¹² Además, al apuntar hacia la necesidad de prestar atención a la relación que los humanos entablan con la tecnología, otros organismos no humanos y el ambiente, la teoría cyborg propone una alianza estratégica entre feminismo y el desarrollo de la tecnociencia para dar paso a otros mundos imaginarios y materiales sin estructuras dualistas antropocéntricas y colonialistas (Haraway, 1995).

La importancia de las aportaciones de Donna Haraway al campo del posthumanismo crítico y feminista es remarcada por Rosi Braidotti en *Lo Posthumano* (2015) y por Francesca Ferrando en *Philosophical Posthumanism* (2019). Ambas autoras advierten que el posthumanismo filosófico se define como post-dualista (Ferrando, 2019) ya que, nutrido por los argumentos pioneros de Haraway, mantiene un compromiso por dismantelar las visiones que recaen en dualismos estrictos y jerárquicos provenientes del pensamiento cartesiano. Al respecto, los feminismos posthumanistas y neomaterialistas postulan que las perspectivas que mantienen las estructuras dualistas cartesianas parecen hoy inadecuadas para describir, así como para afrontar, los nuevos retos que nos plantean las bio-info-tecnologías. Los dualismos “mente/cuerpo”, “hombre/mujer”, “biológico/cultural”, “humano/no humano” que organizan la vida jerárquicamente no nos ayudan a comprenderla en su materialidad. El humanismo -así como el transhumanismo- se apoya en estas operaciones dualistas para articular la visión del hombre racional y su contracara: la mujer emocional; a su vez,

¹² Haraway (2004) utiliza las figuraciones como estrategia metodológica para explicar los solapamientos entre lo biológico y lo tecnológico, con el objetivo de problematizar lo que consideramos como “dado” para poder imaginar otras formas posibles de subjetividad que no estén limitadas por los dualismos. Asimismo, Braidotti (2005) define a las figuraciones como “formas de trazar mapas más materialistas de posiciones situadas, inscritas y encarnadas (p. 14).

opone la mente al cuerpo y eleva al hombre por encima de otras formas de vida, separándolo de la naturaleza y de otros animales no humanos (Lloyd, 2002). Por el contrario, el posthumanismo crítico y el neomaterialismo feminista recurren a otras nociones y tradiciones filosóficas para contrarrestar el pensamiento humanista cartesiano que se apoya en operaciones dualistas jerárquicas y excluyentes.

Tanto Lloyd (2002) como Braidotti (2006) acuden a Spinoza en la búsqueda de una filosofía monista que rompa con los dualismos jerarquizantes y que conciba a los cuerpos y a la materia como parte de la naturaleza, constituidos por la misma sustancia inteligente y no como una construcción de opuestos. Este acercamiento neomaterialista a la materia (y a los cuerpos) se encuentra informado por las lecturas del filósofo neerlandés Baruch Spinoza que ofrecen Deleuze y Guattari (Braidotti, 2017). Desde estas coordenadas filosóficas, el posthumanismo feminista y neomaterialista abraza una perspectiva vitalista y monista de la materia y rechaza los dualismos que sostienen la supremacía del hombre (varón y blanco) frente a los animales no humanos, las máquinas y otras especies. Bajo el *continuum* naturalezacultura, desde este enfoque vitalista y monista, se entiende lo humano del humanismo clásico como un criterio normativo, que regula “un particular modo de ser humano en un modelo generalizado, que es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racionalizados y naturalizados” y, a su vez, opuesto “a los artefactos tecnológicos” (Braidotti, 2015, p. 39).

Siguiendo estas coordenadas, podemos aseverar que el posthumanismo feminista reflexiona sobre lo posthumano por lo menos en dos sentidos: en primer lugar, como adjetivo, para describir nuestro mundo globalizado y mediado por la biotecnología y la tecnociencia; en segundo lugar, como sustantivo (posthumanismo), para proporcionar una teoría crítica que pretende deconstruir y superar los límites del humanismo, en particular, del occidental (Braidotti, 2015). En este tipo de producciones, el prefijo “post” no indica el fin de lo humano por una trascendencia hacia una especie mejorada que supere al *Homo sapiens* en la línea evolutiva; por el contrario, refiere a un cambio en la manera de observar los problemas de nuestros

tiempos, dejando atrás la mirada antropocéntrica para centrarse en otras formas de vida, humanas y no humanas, y en las consecuencias que lo humano ha producido en ellas.

Retomando a Rosi Braidotti (2015) y Francesca Ferrando (2019), quienes cartografiaron de manera precisa los avatares del posthumanismo crítico centrándose en las líneas de pensamiento neomaterialista y feminista, las características fundamentales del posthumanismo feminista pueden resumirse en las siguientes: una comprensión spinoziana de los cuerpos, concebidos como entrelazados con las mentes, y de la materia, entendida como una sustancia única inteligente y auto-organizada que no se encuentra dialécticamente en conflicto con la cultura ni con la mediación tecnológica, sino en interrelación con ella (Braidotti, 2015); una aproximación curiosa pero crítica a las innovaciones científicas, capaz de captar las potencialidades de las nuevas info-biotecnologías sin evitar preguntarse a quién se concede el acceso al desarrollo científico y a quién se niega, sobre qué cuerpos y cómo se ha llevado a cabo (Balzano, 2021); una voluntad de denunciar cómo se ha articulado la noción de humano sobre una noción antropocéntrica (es decir, alrededor de la idea de hombre) y una postura crítica hacia la creencia de que los humanos son una especie superior en el orden natural por la capacidad autoasignada de razonar (Hayles, 1999).

Teniendo en cuenta estas particularidades, la condición posthumana de la cual nos habla el posthumanismo crítico se relaciona con la presencia de aspectos tecnocientíficos en nuestra existencia, lo que es cada vez más evidente en el presente en el que vivimos y que regularmente creemos parte de la imaginación o posible solo en un futuro distópico como el narrado/visualizado en *Crimes of the future*, película dirigida por David Cronenberg (2022).¹³ Antes bien, el pensamiento posthumano feminista expone que no sólo la ficción ha superado (en términos transhumanistas) las ideas humanistas de lo humano; los avances científicos también lo han hecho, por lo

¹³ Este filme narra un horizonte distópico en el cual los modos de vida y el cambio climático están produciendo mutaciones genéticas en algunos humanos, los cuales desarrollan nuevos órganos. Los protagonistas, Saúl Tender y Caprice, son performers, quienes realizan un espectáculo de *body art* donde los nuevos órganos del cuerpo de Saúl son extraídos por su compañera con una máquina manejada a distancia.

que podemos afirmar, junto al posthumanismo feminista, que estamos habitando la condición posthumana hoy (Åsberg y Braidotti, 2018).

Sin embargo, tanto Hayles (1999) como Braidotti (2015) alertan que lo posthumano, como adjetivo que describe nuestra realidad, no tiene una connotación positiva o negativa *per se*; como postura crítica hacia el ideal de posthumano que proclaman los transhumanistas, las vertientes del posthumanismo feminista muestran que la condición posthumana que continúa con los lineamientos humanistas entraña efectos negativos y que no hace falta mirar hacia el futuro (o recurrir a la ficción) sino que es posible observarlos en nuestros días. Como remarca Braidotti (2015), “[e]l capitalismo avanzado y sus tecnologías biogenéticas generan una forma perversa de lo posthumano”, lo que se ve reflejado “en el radical cercenamiento de toda intención humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global” (p. 18). A modo de ejemplo, una forma perversa de lo posthumano se puede identificar en la utilización de la biotecnología para crear animales no humanos con el objetivo de producir alimento para la especie *sapiens*. Este es el caso de Rosita, la primera ternera clonada en el año 2011 para la producción de leche apta para humanos lactantes, a la cual Balzano (2021) considera una figuración de la condición posthumana de nuestro presente.¹⁴

La condición posthumana nos invita a reconocernos por fuera de los límites impuestos como lo estrictamente humano, como dan cuenta numerosos descubrimientos de las ciencias de la vida sobre el cuerpo humano y los organismos que lo componen, los cuales cumplen funciones esenciales para su mantenimiento (Haraway, 2008). Moviéndose en un nivel onto-existencial (Ferrando, 2019) y desde una ferviente postura postantropocéntrica, el posthumanismo crítico realiza una revisión genealógica de la categoría de humano con el objetivo de desmontar el relato humanista y las premisas que lo componen señalando el androcentrismo y el

¹⁴ Rosita, el primer bovino clonado bitransgénico en el mundo al cual se le incorporaron dos genes humanos que codifican dos proteínas de la leche humana. Ver <http://noticias.unsam.edu.ar/2015/12/09/tiempo-argentino-reconocio-a-la-vaca-rosita-como-un-hito-cientifico-nacional/>

antropocentrismo sobre el que se edifican. En consonancia con esta finalidad, la noción de posthumano para estas corrientes indica el abandono de lo humano como conceptualización específica ligada a un contexto histórico y político determinado (Hayles, 1999). En este argumento, lo que se pone en cuestión es el concepto de humano como individuo autónomo, racional, con agencia y elección individual, ya que estas características fueron otorgadas a los humanos por ellos mismos y sólo a los que cumplían con ciertos requisitos mencionados en los párrafos anteriores: el humano del Iluminismo occidental es varón, blanco, propietario, heterosexual, racional e instruido. La pregunta aquí entonces es, bajo estos presupuestos, ¿qué proporción de los seres humanos puede considerarse humano en estos términos? Resulta evidente que sólo un grupo muy reducido cumple con estas condiciones.

Como descripción de nuestro tiempo, pero también como un punto de partida para dar respuesta a los desafíos del presente tecnomediado, lo posthumano del posthumanismo feminista coincide en señalar un aspecto paradójico: sea para bien o para mal, las ciencias de la vida y los avances científicos se mueven abiertamente entre parámetros posthumanos, logrando que entendamos nuestra propia existencia en términos genéticos y microbiológicos (Åsberg y Braidotti, 2018; Cooper, 2008; Rose, 2012). A pesar de ello, este movimiento postantropocéntrico que ubica lo humano en un conjunto de genes que en teoría marcan esa condición no se traduce automáticamente en un gesto posthumano en los términos planteados por el posthumanismo feminista.

El presente que describe esta idea de lo posthumano se encuentra dominado por el capitalismo avanzado tecnocientífico, que ha llevado a la mercantilización de la vida en sí (Rose, 2012) y cuya característica principal es la transformación de la vida biológica en plusvalía (Cooper, 2008); el punto paradójico consiste justamente en que el giro molecular es posthumano o transespecie (Balzano, 2015), ya que es la vida como capacidad generativa o *zoe* la que es captada y puesta a trabajar y no sólo la vida en cuanto a *bios* o el hombre como unidad de medida universal (Braidotti, 2015). Sin embargo, lo paradójico reside en que, la vida en sí es utilizada en función de las necesidades de una sola especie -la humana-, y el único consumidor de los productos

tecnocientíficos es el humano del humanismo occidental.

Por esta razón, el posthumanismo feminista propone un acercamiento vitalista - y monista- de la materia, en cualquiera de sus formas, sin jerarquización, la cual se introduce hoy en los flujos de la economía global gracias a las nuevas tecnologías inspiradas por el paradigma molecular. Los análisis neomaterialistas del feminismo posthumanista captan el paso de la valorización económica del *bios*, vida entendida como humana, a la valorización de la vida no humana o del *zoe*, la vida comprendida en su misma capacidad reproductiva y poder generativo (Braidotti, 2000). Estas observaciones no desconocen el postantropocentrismo y el vitalismo de la economía capitalista por medio de la biotecnología (Braidotti, 2017); más aún, se enfocan en mostrar de qué manera se lleva a cabo la expropiación de todo tipo de cuerpos, desde las células madre, pasando por las bacterias y las semillas, haciendo de las potencias reproductivas de todas las especies una fuente de plusvalía sin límite (Cooper, 2008; Balzano, 2015; Cooper y Waldby, 2014). Bajo los imperativos del biocapital, la explotación y extracción de valor ya no distingue entre especies, aunque algunas especies continúan siendo consideradas más importantes que otras (Braidotti, 2015).

Frente a este escenario oscuro de lo posthumano o, mejor dicho, frente a este enfoque postantropocéntrico del capitalismo avanzado, la respuesta del posthumanismo crítico y feminista consiste en reforzar una aproximación vitalista a la materia como estrategia ético-política que se enfoque en la vida como *zoe*; esta perspectiva centrada en la vida en sentido amplio revela los lazos materiales que nos unen con otras especies y organismos, con los que tenemos más en común que con la idea de humano del Iluminismo o su versión transhumanista.

Los esfuerzos transhumanistas por alcanzar una realidad postorgánica y postcorporal, en la cual “la marca de lo humano” (Haraway, 2018) pueda mejorarse gracias a la biotecnología -para aquellos que gozan del privilegio de estar incluidos en el humano que cuenta como humano- recaen una y otra vez en las mismas antiguas dicotomías que se fundan en una visión negativa de la diferencia: aquella fundada entre *bios* y *zoe* así como la separación cartesiana entre mente y cuerpo. Si lo posthumano

del transhumanismo va en esa dirección, el posthumanismo feminista parte de un enfoque opuesto, buscando fundir lo humano en la totalidad material a la cual pertenece, donde la vida discursiva y la vida en sí ya no son dos términos contrapuestos sino parte de la misma sustancia. Si *bios* es la vida específicamente humana y *zoe* es la vida en general o vida no humana, entonces el posthumanismo crítico arroja luz a la interdependencia entre ambas y la dificultad de establecer un límite entre ellas (Braidotti, 2015).

Mientras el transhumanismo niega la dependencia y vulnerabilidad ontológica de lo humano y de su materialidad corporal (Butler, 2006) debido al lugar que otorga a la superioridad de la mente, el posthumanismo pretende superar esa negación y reconectar lo humano con el cuerpo y la materia, en su relación con la totalidad de la cual es parte y con la cual se relaciona constantemente.¹⁵ Para los feminismos posthumanistas y neomaterialistas, el cuerpo no se comprende desde un esencialismo biológico ni como un ente superior a la mente; más bien, la propuesta de colocar al cuerpo en el centro del análisis parte de la idea de materia corporizada y situada en una localización determinada para dar cuenta de los procesos y los aspectos que moldean la experiencia humana. En palabras de Braidotti (2000), “el cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (p. 29).

El posthumanismo neomaterialista y feminista, tomando los aportes del anti-humanismo, de la Filosofía Francesa, de la teoría feminista y del pensamiento

¹⁵ Con respecto a la dependencia, Judith Butler (2006) sostiene que dependemos de los otros en la medida en que estamos co-constituídos por normas de reconocimiento y nuestra existencia depende de la interpelación a un otro y, al mismo tiempo, de ser interpelados, lo cual tiene implicancias éticas en nuestra relación con esos otros. Este rasgo de la vida humana es para Butler la vulnerabilidad corporal inherente a los seres humanos (Butler, 2006), la cual tiene implicancias éticas y políticas en cuanto es compartida por todos los seres humanos. Los seres humanos compartimos, a los ojos de Butler, la vulnerabilidad de nuestros cuerpos: “todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir” (2006, p. 55).

decolonial, entiende a la condición posthumana de una manera radicalmente diferente a lo que el trashumanismo denomina como posthumano. Por un lado, aspectos como la tecnogénesis, el cuerpo y la materia sirven como puntos para marcar las diferencias entre la vertiente transhumanista y el posthumanismo crítico. Por el otro lado, estas ideas muestran otras formas de entender nuestro presente, así como nuestro futuro, en tanto lo posthumano también es una invitación a reflexionar sobre lo que estamos siendo y en lo que nos estamos convirtiendo. En este sentido, las consideraciones sobre la materia, el cuerpo y la tecnociencia que el posthumanismo neomaterialista y feminista propone se alejan completamente de la centralidad y superioridad de lo humano difundida por el humanismo racionalista -y defendida por el transhumanismo- posicionándose como coordenadas teóricas que habilitan alternativas más éticas para guiar las transformaciones tecnológicas más allá de lo humano y su optimización en términos androcéntricos y antropocéntricos.

Por consiguiente, en el siguiente apartado procuro mostrar en qué forma el posthumanismo feminista, al cuestionar la herencia del humanismo filosófico y rechazar el antropocentrismo y el pensamiento dualista a través de la crítica de lo humano y desde un acercamiento monista de la materia, apuesta por un desarrollo tecnocientífico que vaya en dirección opuesta. Siguiendo los argumentos que se presentaron en los párrafos precentes, intento dar cuenta de la manera en que las ideas sobre la materia y el cuerpo, así como la deconstrucción de la categoría de humano proveniente del humanismo racionalista pueden guiar las innovaciones científicas en otro sentido, más allá de la explotación y el aprovechamiento de lo “otro” de lo humano en beneficio del hombre occidental. De esta manera, la tecnociencia en sentido posthumanista y feminista puede orientarse hacia otros fines, que contengan la diferencia en lugar de rechazarla y excluirla, generando respuestas ético-políticas al servicio de todas las especies que cohabitan el planeta, más allá del hombre como unidad de medida.

Tecnociencia posthumanista y feminista: una respuesta ético-política

En una conferencia titulada *La condición posthumana* impartida en el año 2015 en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB), Rosi Braidotti denominó a la tendencia transhumanista y al oportunismo del capitalismo globalizado en su giro postantropocéntrico como la “reinención corporativa de lo humano”. Mediante esta idea, Braidotti nombra las formas en que lo posthumano se reterritorializa en una versión perversa y oscura, desencarnada y desarraigada de la materia y del espacio-ambiente en el que se relaciona con otros seres vivos. En estas recodificaciones, el cuerpo pierde todo tipo de contacto con la materia que lo conforma; entendido como un conjunto de “órganos sin cuerpo” (Deleuze y Guattari, 2004; Braidotti, 2000), abstraído del contexto histórico y los poderes que lo han sexualizado y racializado, se vuelve una figura neutralizada, sin huellas ni referencias a las diferencias con las que se inserta en el mundo.

Pese a estos usos y sentidos que se desprenden de lo posthumano, la teoría posthumanista no busca definir a la condición posthumana de una vez y para siempre; tampoco aboga por un retorno al pasado ni condena el grado de desarrollo alcanzado por la tecnociencia. Lejos de ofrecer respuestas tecnófobas, las reflexiones posthumanistas de corte feminista abrazan la tecnogénesis de la especie humana desde una perspectiva crítica, atendiendo a las desigualdades que se presentan en el acceso a los recursos tecnológicos y en relación con los beneficiarios de los desarrollos científicos.

La crítica del posthumanismo feminista hacia el presente tecnomediado no se dirige al aspecto tecnológico en sí. El hecho de que estemos en contacto cotidiano y cada vez más imbricados con artefactos tecnológicos o que podamos fundirnos con nuestras innovaciones tecnocientíficas no es ni un verdadero problema para el posthumanismo crítico ni la única cuestión que abordan sus aportes (Braidotti, 2017). Su verdadera preocupación se basa en esa forma perversa y contradictoria de lo posthumano, que explota y capitaliza la vida como *zoe* mediante los avances biogenéticos y, al mismo tiempo, propone imágenes desencarnadas y abstraídas de su

locación y su materialidad que siguen ancladas en lo humano en términos antropocéntricos y en la creencia de la superioridad del hombre frente a la alteridad no humana. Bajo estos ideales, la ciencia, sus investigaciones y sus innovaciones se encuentran destinadas a satisfacer a lo humano en su concepción restrictiva, con las consecuencias racistas, sexistas y especistas que aquello implica.

En otras palabras, el pensamiento posthumanista ligado al neomaterialismo feminista observa las transformaciones acontecidas en la era del Antropoceno con entusiasmo y, paralelamente, con ciertos reparos o preocupación. El entusiasmo o el optimismo se relaciona con las oportunidades abiertas por el borramiento de los límites dualistas entre lo humano y lo no humano que los avances tecnocientíficos pusieron de manifiesto. Nuestra coyuntura se ha vuelto visiblemente posthumana y los valores que se desprenden del giro postantropocéntrico en el capitalismo avanzado son solo una versión del devenir posthumano del presente pero no la única posible.

En respuesta a los objetivos perseguidos por el transhumanismo y a las consecuencias negativas que el desarrollo tecnocientífico orientado a lo humano ha provocado en el planeta, el posthumanismo feminista y neomaterialista propone valores de lo posthumano alternativos, centrados en la materia y en el aspecto relacional y afectivo de nuestra experiencia corporal (Braidotti, 2017; Balzano, 2021). Desde esta aproximación vitalista y *zoecentrada* (Braidotti, 2015), un desarrollo tecnocientífico que se oriente a la búsqueda del beneficio de los organismos y especies no humanas, incluido el mundoambiente en el que se desarrollan (Costa, 2022), aporta a un devenir posthumano ético y consecuente con la materia de la cual somos parte y, a la vez, la cual nos constituye.

En otras palabras, el posthumanismo feminista es optimista acerca de los avances tecnológicos en la medida en que estos puedan contribuir a eliminar los límites y las jerarquías entre lo humano y lo no humano teniendo en cuenta la estructura relacional y los vínculos entre ambas formas de vida. Pensar la tecnociencia desde esta perspectiva consiste en ofrecer un marco de referencia para su desarrollo que atienda a la alteridad no humana, no para la captación de plusvalía (Cooper, 2008) sino para salir

del excepcionalismo humano que domina las ideas del progreso tecnológico y dirigirlo a recomponer los daños que produjo hasta ahora.¹⁶

Al respecto, en *Seguir con el problema* (2021), encontramos ejemplos o, mejor dicho, figuraciones -de la mano de la ciencia ficción feminista en combinación con hechos científicos- de las formas que las invenciones tecnocientíficas podrían tomar si se tuvieran en cuenta estos presupuestos. En este texto, Donna Haraway advierte que “los horrores del Antropoceno y del Capitaloceno” no pueden repararse con soluciones tecnológicas que vengan al rescate de lo humano¹⁷; al contrario, su propuesta gira en torno a valorar los “proyectos tecnológicos situados” para seguir con el problema (2021, p.22). Siguiendo este hilo, Haraway nos invita a pensar la tecnología en los territorios, con las “gentes” situadas que llevan tiempo “con el problema”, generando “parentescos raros” en los cuales la materia deviene recíprocamente humus, combinándose en colaboraciones inesperadas que permitan pensar y “generar-con” en un planeta dañado (2021, p. 24).

Más allá de destacar algunos puntos centrales de la propuesta de Haraway para seguir con el problema del daño causado por la producción capitalista en el planeta, lo que resulta de particular interés a los fines de esta reflexión es que sus planteos son una respuesta ético-política, para nada simplista, con la cual es posible pensar otro tipo de desarrollo científico. Esta “otra” tecnociencia, guiada por ideas de reciprocidad, “respons-habilidad” y bienestar multiespecie, se aleja de las imágenes de lo humano, de la razón y del progreso de la ciencia humanista/transhumanista.¹⁸ A modo de

¹⁶ Me refiero a la pérdida de especies y ecosistemas producto de la Gran Aceleración del crecimiento de la especie humana (Clarke y Haraway, 2018).

¹⁷ En *Seguir con el problema* (2021), Haraway detalla los vaivenes de los usos de Antropoceno y Capitaloceno de manera genealógica con el objetivo de justificar por qué prefiere utilizar el segundo término. La autora argumenta que la categoría de Capitaloceno detalla con mayor precisión el problema, en cuanto es el modo de producción y no el Anthropos -más allá de su utilización en cuanto al masculino universal- lo que ha provocado las transformaciones que marcan la era geológica a la que se denomina Antropoceno. Sin embargo, sostiene que Antropoceno es una palabra más difundida y con mayor aceptación, justamente porque no pone en cuestión al capitalismo directamente y, por lo tanto, la utiliza de manera crítica y con objeciones “en tanto herramienta, historia o época con la que pensar” (Haraway, 2021, p. 86).

¹⁸ Con la noción de respons-habilidad, Haraway busca describir una actitud direccionada no sólo a hacernos responsables de nuestras acciones sino también a responder y cuidar, como una praxis ético-

ejemplo/figuración de una tecnociencia más amigable con el resto de las criaturas que habitan el planeta, Haraway (2021) nos brinda “Las historias de Camille” (p. 219). Anclada en la ciencia ficción o feminismo especulativo, Haraway narra la manera en que las personas de “Las comunidades del Compost” utilizaron la tecnología disponible en asociación con otras criaturas no humanas para reparar y regenerar el ambiente dañado (p. 221). Este tipo de prácticas, no tienen como objetivo el mejoramiento del hombre; lejos de todo antropocentrismo, estas innovaciones tecnológicas tienen como objetivo generar-con, descentrar lo humano para la supervivencia de la tierra. Es por este motivo que las Comunidades del Compost utilizan la ingeniería genética no para optimizar lo humano con vistas a una evolución tecnológica, sino para asociarlos con criaturas no humanas en peligro de extinción, como en el caso de *Camille 1* y la mariposa monarca (Haraway, 2021).

Las historias narradas por Haraway ponen de manifiesto la posibilidad de pensar-con otros humanos y no humanos en miras del mutuo beneficio; de ir un paso más allá de las categorías del iluminismo filosófico, en particular del hombre autosuficiente y egoísta, para observar todos los vínculos y las interconexiones materiales existentes con la alteridad no humana y guiar nuestras acciones, incluidas las propuestas tecnocientíficas, en este sentido. Por lo tanto, las figuraciones de Haraway nos proponen una especie de camino, para nada acabado o definitivo, hacia una tecnociencia que se encuentre orientada más allá de la vida en términos humanos y busque regenerar y reproducir la vida en tanto *zoe*; estas ideas, acompañadas y narradas por la ciencia ficción feminista pueden sustentar y ayudar a poner en práctica lo posthumano que los posthumanismos neomaterialistas observan con optimismo.¹⁹

Alejándose del mejoramiento y del beneficio de lo estrictamente humano que guía a las producciones transhumanistas, un desarrollo científico que incluya en sus

política para devenir-con y generar-con las otras criaturas que habitan el planeta, más allá de lo humano (2021, p. 163).

¹⁹ La misma Haraway afirma determinantemente “Soy una compostista, no una posthumanista: todos somos compost, no posthumanos” (2021, p. 156). Sin embargo, las ideas que la autora entiende como parte del compostismo no presenta diferencias sustanciales de las que se encuentran integradas en los desarrollos del posthumanismo feminista y neomaterialista.

objetivos beneficiar a la materia como alteridad supone partir de una visión que rompe con los dualismos cartesianos y sus jerarquías tradicionales. Proyectar el avance tecnocientífico desde el cuestionamiento a la tradición del humanismo antropocéntrico y androcéntrico se aleja radicalmente de los fines perseguidos por el transhumanismo en la medida en que abre el camino para repensar un futuro común y en relación más igualitaria no sólo entre los miembros de nuestra propia especie (Braidotti, 2017); redefinir la dirección del hacer ciencia en este sentido posthumano también implica tener en cuenta al resto de la alteridad no humana, a las especies compañeras (Haraway, 2008) con las cuales compartimos el ambiente y con las cuales estamos entrelazados e interconectados como parte de la misma materia.

Por lo tanto, los componentes teóricos del feminismo posthumanista obligan a interrogarnos para qué y para el aprovechamiento de quiénes es el progreso científico y tecnológico. La respuesta de las posthumanidades feministas no es tecnofóbica justamente porque proponen imaginar y producir otro tipo de creaciones tecnocientíficas que se dirijan a la alteridad, a regenerar la vida en términos amplios -*zoe*- y no sólo al mejoramiento y la reproducción del *Homo sapiens* (Balzano, 2021). Sin embargo, son estas mismas coordenadas teóricas las que advierten de los peligros de la búsqueda transhumanistas por desarrollar mecanismos tecnológicos para extender la vida humana más allá de sus posibilidades corporales y de las estrategias del capitalismo tecnocientífico y postantropocéntrico para captar y valorizar la materia en todas sus formas, incluido lo humano.

Para pensar nuevas innovaciones tecnocientíficas y crear nuevos productos tecnológicos desde un enfoque posthumanista, feminista y neomaterialista no basta con imaginar cuerpos metálicos resistentes al paso del tiempo o fundidos con las últimas tecnologías de vanguardia. Por el contrario, es una apuesta por ponderar a los organismos no humanos y a la vida humana relegada a los márgenes de lo humano, restableciendo los lazos y las conexiones con el ambiente sin perder de vista el contexto sociopolítico y económico en el cual se incrustan los adelantos tecnológicos.

Palabras finales

En esta contribución me propuse señalar no solo las diferencias entre el posthumanismo de corte feminista y neomaterialistas y la corriente transhumanista sino, principalmente, las razones por las cuales el primero representa un enfoque crítico de la segunda. Más allá de presentar ambos movimientos y sus respectivas influencias teóricas o presupuestos fundamentales, me interesaba contrarrestar las incomprensiones o malentendidos alrededor de ellos ya que, como desarrollé en los párrafos anteriores, no son términos intercambiables e incluso representan paradigmas incompatibles.

A simple vista, ambas corrientes comparten un interés por los aspectos tecnocientíficos del presente y por redefinir lo humano. Sin embargo, este terreno en común presenta más diferencias que semejanzas. Como sostuve a lo largo del texto, el posthumanismo feminista y neomaterialista es crítico del androcentrismo y antropocentrismo de los que parten los razonamientos transhumanistas y sus esfuerzos por alcanzar una vida postorgánica, desligada de la materia y de sus interconexiones con otros seres vivos no humanos. Más aún, el ideal de mejoramiento humano que persiguen las posturas transhumanistas se fundamenta y, a su vez, refuerza los presupuestos humanistas que el posthumanismo crítico busca dismantelar.

Por lo tanto, a pesar de las lecturas que ubican al posthumanismo y al transhumanismo como posiciones similares o que muchos desarrollos transhumanistas utilicen el concepto de posthumano para describir sus objetivos, las críticas del feminismo posthumanista muestran que se trata de dos tendencias contrapuestas. Para el transhumanismo, repensar lo humano en términos posthumanos supone profundizar la división entre la mente y el cuerpo que caracteriza al pensamiento racionalista, colocando la mente como único elemento humano que merece preservarse y acentuando el ideal de progreso propio del Iluminismo del siglo XVIII. Así, la condición posthumana del transhumanismo se mantiene tan restrictiva como lo es la idea tradicional de humano “símbolo de la doctrina humanista”, anclada en el hombre universal como “medida de todas las cosas” (Braidotti, 2015, p. 25).

Como argumenté con anterioridad, el pensamiento posthumanista feminista y neomaterialista, fiel a sus bases antihumanistas, se orienta hacia una dirección exponencialmente diversa. Para estos desarrollos críticos de las concepciones humanistas, la condición posthumana no puede definirse en estos términos; reimaginar lo humano requiere romper con los dualismos jerarquizantes de la tradición racionalista, reestablecer los vínculos entre lo humano y lo no humano y centrarse en la alteridad como medida ético-política.

Cabe destacar que estas coordenadas teóricas no describen una condición a ser alcanzada en el futuro. El posthumanismo crítico es una herramienta para analizar y cartografiar nuestro presente, cuestionando la supuesta neutralidad de las nuevas bio-info-tecnologías y, al mismo tiempo, ofreciendo figuraciones para pensar modos y mundos alternativos más éticos y respetuosos con el resto de las especies con las que convivimos.

Desde una perspectiva monista en cuanto a la materia viva, lo posthumano del feminismo posthumanista intenta reinscribir lo humano y lo no humano en pie de igualdad; describiendo los profundos lazos que unen y conectan a la vida humana y no humana, se centran en mostrar las relaciones de interdependencia en las cuales nos encontramos inmersos y proponen entender la vida en sentido amplio, como *zoe* y potencia regeneradora. Esta aproximación monista y vitalista a la materia alerta de las formas en que todos los seres vivos son captados y valorizados en los circuitos globales del capitalismo avanzado, generando una forma oscura de postantropocentrismo en relación con la extracción de plusvalor en términos multiespecie para el provecho de la especie humana.

En tiempos del Antropoceno, era en la que la huella del *Homo sapiens* ha provocado la extinción masiva de especies no humanas, el posthumanismo crítico sostiene que estamos a tiempo de cambiar los códigos con los cuales nos hemos relacionado dentro de la misma especie y con otras. La tecnociencia puede ofrecer algunas respuestas que vayan en pos de ese cambio, siempre y cuando se conciba por fuera de los parámetros androcéntricos y antropocéntricos.

Referencias bibliográficas

- Agar, Nicholas (2004). *Liberal Eugenics: in defence of human enhancement*. Blackwell.
- Åsberg, Cecilia & Braidotti, Rosi (2018). Feminist posthumanities: An introduction. En C. Åsberg, & R. Braidotti (eds.) *A feminist companion to the posthumanities* (pp. 1-22). Springer.
- Balzano, Angela (2015). Biocapitale e potenza generativa postumana. Per una critica delle biotecnologie riproduttive transpecie. *La camera blu. Rivista di studi di genere*, 12.
- Balzano, Angela (2021). *Per farla finita con la famiglia. Dall' aborto alle parentele postumane*. Meltemi
- Bostrom, Nick (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. (Antonio Calleja López Trad.). *Argumentos de razón técnica*, 14, pp. 157-191.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. (Alcira Bixio Trad.). Paidós.
- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. (Ana Varela Mateos Trad. y Ed). Akal.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. (Juan Carlos Gentile Vitale Trad.). Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2017). Posthuman Critical Theory. *Journal of Posthuman Studies*, 1(1), pp. 9-25. URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5325/jpoststud.1.1.0009>
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. (Fermín Rodríguez Trad.). Paidós.
- Clarke, Adele y Haraway, Donna (2018). *Making kin not population*. Prickly Paradigm.
- Cooper, Melinda (2008). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. University of Washington.
- Cooper, Melinda & Waldby, Catherine (2014). *Clinical labor: Tissue donors and research subjects in the global bioeconomy*. Duke University.
- Costa, Flavia (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*.

Taurus.

Deleuze Gilles & Guattari Félix (2004). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*.

Paidós Ibérica.

Derrida, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. (Cristina Rodríguez Marciel y Cristina de Peretti Trad.). Trotta.

Diéguez, Antonio (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.

Ferrando, Francesca (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz*, 8 (2), pp. 26-32.

Ferrando, Francesca. (2014). The Body. En R. Ranish y S. Lorenz Sorgner (Eds.), *Introducing post-and transhumanism. Post-and transhumanism: An introduction* (pp. 213-226). Peter Lang.

Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Publishing.

Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo*. (Ramón Ribé Queralt Trad.). Kairós.

Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Frost, Trad.). Siglo XXI.

Franklin, Sarah. (2003) Re-Thinking Nature-Culture: Anthropology and the New Genetics. *Anthropological Theory*, 3 (1), pp. 65-85.

Frías López, Francisco Javier (2014). Aclaraciones sobre la mejora humana. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (62), pp. 9-24.

Fukuyama, Francis (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus, and Giroux.

Fukuyama, Francis (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144, pp. 42-43.

Habermas, Jürgen (2004). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (R. S. Carbó, Trad.) Paidós.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Manuel Talens, Trad.). Cátedra.

- Haraway, Donna (2004). *Testigo_modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_conoce_OncoRatón®. Feminismo y tecnociencia*. (Helena Torres Trad.). Editorial UOC.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota.
- Haraway, Donna (2021). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (Helen Torres, Trad.). Consoni.
- Hayles, N. Katherine (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. University of Chicago.
- Hayles, N. Katherine (2011). Wrestling with Transhumanism. En G. R. Hansell y W. Grassie (Eds). *H+/-: Transhumanism and its Critics*. Xlibris Corporation.
- Lloyd, Genevieve. (2002). *The man of reason: "Male" and "female" in western philosophy*. Routledge.
- More, Max (1990). "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy". *Extropy*, (6), pp. 6-12.
- More, Max & Vita-More, Natasha. (Eds.) (2013). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Wiley-Blackwell.
- Ranish, Robert y Sorgner, Stefan Lorenz (Eds.) (2014). *Introducing post-and transhumanism. Post-and transhumanism: An introduction* (pp. 7-27). Peter Lang.
- Rose, Nikolas (2012). *Biopolítica de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. (Elena Luján Odriozola Trad.). UNIFE.
- Simon, Bart (2003). Introduction: Toward a critique of posthuman futures. *Cultural Critique*, 53 (1), pp. 1-9.
- Torralba Rosselló, Francesc (2018). Techno-progressives versus bio-conservatives. *Aloma*, 36 (1).

Pensamiento político feminista en Latinoamérica: de Antígona a La Malinche

Feminist Political Thought in Latinamerica: from Antigone to La Malinche

María Fernanda Piderit*

Fecha de Recepción: 30/06/2022

Fecha de Aceptación: 05/12/2022

Resumen: *En este artículo intento poner en relación algunas lecturas feministas, principalmente desde los feminismos del Sur, que se han hecho tanto de la Malinche como de Antígona para encontrar los puntos de convergencias que ponen en cuestión la idea de una “traición a la patria”, traición de la que ambos personajes han sido acusadas históricamente desde el punto de vista de los análisis desde la literatura.*

Palabras clave: *feminismos – Malinche – Antígona – patria*

Abstract: *Through this essay I intend to put together those feminists readings of La Malinche and Antigone –specially from the South Feminisms– that elaborates the idea of a “treason”. Both, La Malinche and Antigone, from a literary and mythical point of view, were accused of treason, even though we may consider that neither of them did actually have a “fatherland” to betray.*

Keywords: *Feminisms – Malinche – Antigone – Fatherland*

* Licenciada en Estética por la Universidad de Católica Chile (UCACh), magíster en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctoranda en Literatura Latinoamericana (UBA). Correo electrónico: fernandapiderit@gmail.com

“ATÍGONA

*Te equivocas. Fatiga y dolor, eso es la tierra.
Ni ella ni la casa constituyen la patria.
La patria no es el lugar donde se vierte el sudor;
ni la casa que se desmorona envuelta en llamas,
ni el sitio donde el hombre inclina la cerviz.
No. Eso no es lo que el hombre llama patria”.¹
(B. Brecht, 1969)*

“MALINCHE

*Yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí.
De modo que sí, aunque el “hogar” permea
cada tendón y cada cartilago de mi cuerpo,
a mí también me da miedo ir a casa”.
(G. Anzaldúa, 1987)*

Margo Glantz comienza su ensayo sobre *Las hijas de la Malinche* (1992) con una referencia a las *Antígonas* de George Steiner, quien postula la vigencia “eterna” de los mitos griegos, en particular la *Antígona* de Sófocles; Glantz, al analizar la postura del poema de Rosario Castellanos que cita en el epígrafe, rechazará aquellos procedimientos de mitologización o literaturalización de ciertas figuras de mujeres que le quitan la densidad histórica que se merecen; sin embargo, reconoce que parece no haber escapatoria a este procedimiento y retoma a la Malinche dentro de su tradición mítica. Efectivamente, ya resulta frecuente encontrar la mención a la Malinche como un mito o una ficción literaria debido principalmente a que su figura ha sido entendida de diversos modos, antagónicos y ambiguos, a lo largo de la historia de México dependiendo de lo que Víctor Turner entiende como los dramas sociales que cambian los paradigmas de base (Messinger Cypess, 1991, p. 227). En este sentido, Messinger Cypess entiende la figura de la Malinche como un mito y un signo lingüístico: “La Malinche es un signo textual cargado de presupuestos que influyen en la relación que el lector establece entre el signo y el texto. Al transformarse en signo, la Malinche se vuelve parte del sistema mítico de

¹Antigone: Falsch ist's. Erde ist Mühsal. Heimat ist nicht nur / Erde, noch Haus nur. Nicht, wo einer Schweiß vergoß / Nicht das Haus, das hilflos der Feuer entgegenseht / Nicht, wo er den Nacken gebeugt, nicht das heißt er Heimat.

su cultura” (1991, p. 185; trad. mía)². Desde la perspectiva de Messinger Cypess, la Malinche pasa del signo lingüístico al mito y del mito una figura arquetípica femenina que define una imagen de la mujer en México y Latinoamérica; esta imagen, en gran medida, está marcada por la mirada y el relato histórico que los hombres han construido alrededor de su figura, incluso si esta mirada y relato se afirma sobre la omisión y la ausencia de su figura, como se ha señalado a propósito de su lugar en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés (Añón, 2008). La precariedad de los registros, relatos o archivos que conciernen a su sujeto histórico probablemente ha contribuido a que se construya una imagen mítica y literaria de ella que rellena los *agujeros de su herencia*. Más allá de este proceso inevitable que hace de ella un personaje literario, podemos observar que su figura y mito han sido retomados por el pensamiento político feminista mexicano, chicano y latinoamericano durante las últimas décadas para reivindicar no solo su lugar activo en la historia de la conquista de México, sino también para desafiar las opresiones que las mujeres mexicanas y latinoamericanas han sufrido históricamente en un sociedad levantada bajo el paradigma patriarcal occidental, lamentablemente expuesto con mucha claridad en la cita que Margo Glantz hace de Octavio Paz en el artículo señalado al comienzo de esta monografía³:

Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre Virgen, la Chingada es la Madre violada... la pasividad [de la Chingada] es aún más abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo,

² La Malinche is a textual sign loaded with presuppositions that influence the reader’s relationship with the sign and its text. When La Malinche was transformed into a sign, she became part of her culture’s myth system.

³ Para los propósitos de este artículo me he limitado a las citas que Glantz hace de Octavio Paz en vez de recurrir al texto primario en *El laberinto de la soledad*.

es la atroz encarnación de la condición femenina. Si la Chingada es una representación de la madre Violada, no me parece forzoso asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir e busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. (2013, p. 132).

Una de las cuestiones que quisiera retomar a continuación es la que María Isabel Peña se hace al respecto de Antígona en las lecturas feministas que se remontan a los años sesenta:

Como hemos visto, el mito de Antígona ha dado pie a muchas Antígonas que siguen revestidas de ese manto de masculinidad que ha marcado su condición mítica. Incluso cuando se la lee como crítica de una visión del mundo y de una estructura social masculinas, la figura de Antígona sigue unida a la estructura del mito viril; estructura que las lecturas feministas no terminan de cuestionar en sus raíces. Atadas como estamos a una representación y lenguaje masculinos, se impone la necesidad de mantener una conciencia que se haga cargo de la paradoja y ambigüedad que eso conlleva. Paradoja que nos ata, pero que al mismo tiempo abre las posibilidades para el desplazamiento y apertura. (2021, p. 70).

La misma preocupación se podría manifestar en torno a las lecturas que el feminismo latinoamericano hace de la Malinche como mito: ¿cómo podemos leer y ver –o se está interpretando– de manera crítica una figura que ha sido construida históricamente desde

los regímenes de visión de mundo masculinos y patriarcales? Puesto que más o menos denostada o admirada, Malitzin fue escrita por Cortés, por Bernal Díaz del Castillo, por los tlaxcaltecas en los códices que sobrevivieron, pero ni ella ni otras mujeres tuvieron voz para contar su versión de la historia, un personaje que solo posee un presente sin pasado –se desconoce su origen– ni futuro –no se sabe qué pasó con ella después de los episodios con Cortés en la conquista. Sin embargo, siguiendo la línea que señala Peña en la cita arriba, quizás la gesta de estas mujeres pueda superar el relato mediado por el régimen escópico –donde confluyen lenguaje y representación– masculino, puesto que, aunque el narrador de la historia intente controlar todos los aspectos verbales de su producción, el lenguaje tiene la capacidad de esconder segundas y terceras y más lecturas cada vez que se actualiza. Es cierto que el relato fue construido desde una visión patriarcal que intentaba ocultar y callar al personaje femenino para enaltecer la propia figura masculina, pero como bien se ha dicho, los silencios también hablan, en los agujeros quedan restos o indicios de lo que no se dijo o se veló. De este modo, a pesar de poder confirmarse como una “estructura del mito viril” –ya sea el de Antígona, ya sea el de la Malinche–, si queremos entenderlo así, nada impide leerlo a *contrapelo* (por usar un “método” benjaminiano), oblicuamente, apropiarse y subvertir el mito como estrategia de resistencia y re-escritura de la historia. Vale decir acá lo señalado por Alejandra Castillo en *Adicta Imagen* (2020) con respecto a las re-escrituras del archivo: “es preciso elaborar una política de la literatura feminista que en la escritura planee críticas a los atolladeros del presente, lea cuestionadoramente las historias y las narraciones que de tanto repetirlas se han vuelto hegemónicas” (p. 105); es decir, más allá del productor del relato o el conservador del archivo, leer de forma creativa el pasado desde el presente y dotarlo de una densidad distinta. Quizás no importe tanto la verdad histórica (que no podemos reconstruir de todos modos) como su función como herramienta emancipadora en nuestro presente.

Ahora bien ¿qué es lo que tienen en común las figuras de Antígona y de la Malinche que las convierte en figuras tan potentes para los feminismos contemporáneos a pesar de sus raíces históricas, literarias o míticas ancladas en un paradigma narrativo

que reconocemos como masculino y patriarcal? Al buscar aquí los puntos de contacto entre ellas intenté alejarme, en la medida de lo posible, de las interpretaciones psicoanalíticas y filiales sobre la tragedia de Antígona (en particular la referida al incesto analizada por Judith Butler) y que también pueden usarse a la hora de analizar la recepción crítica de la Malinche cada vez que, por ejemplo, se ve en ella a la madre violada de los mexicanos (en oposición a la otra madre de los mexicanos, la Virgen de Guadalupe); aunque a lo largo de este ensayo quizás se demuestre la imposibilidad de escapar del todo de una lectura psicoanalítica, incluso para subvertirla, quisiera tender más bien hacia las posibles lecturas políticas desde estas figuras desde los feminismos. Una primera hipótesis tentativa es que las yuxtaposiciones se producen en el lugar ambiguo que ambas ocupan con respecto a la idea de lealtad por la “patria” y un determinado orden patriarcal.

Dios, el Rey o la Patria

“Este es un enunciado bastante justo de lo que el patriotismo y sus obligaciones significa para un hombre educado; sin embargo, para la hermana de ese hombre educado ¿qué significa ‘patriotismo’? ¿acaso tiene ella las mismas razones para estar orgullosa de Inglaterra, para amar a Inglaterra, para defender a Inglaterra? ¿Ha sido ‘maravillosamente bendecida’ en Inglaterra? La historia y la biografía nos mostrarán que su posición en el país de la libertad es bien diferente a la de su hermano; y la psicología nos dará una pista de que la historia tiene efectos en la mente y el cuerpo. De esta manera, su interpretación de la palabra ‘patriotismo’ puede diferir y esta diferencia le puede hacer extremadamente complicado entender la definición de patriotismo de su hermano y de sus obligaciones”⁴.

⁴ That is a fair general statement of what patriotism means to an educated man and what duties it imposes upon him. But the educated man’s sister –what does “patriotism” mean to her? Has she the same reasons for being proud of England, for loving England, for defending England? Has she been “greatly blessed” in England? History and biography when questioned would seem to show that her position in the home of freedom has been different from her brother’s; and psychology would seem to hint that history is not

(V. Woolf, 1938).

En *Las hijas de la Malinche*, Margo Glantz se centra en la culpa de un grupo de escritoras mexicanas del siglo XX⁵, aquellas que comparten el “característico sentimiento de traición, inseparable del malinchismo” (p. 145). El *malinchismo*, la traición de la Malinche, es la traición a la patria, término acuñado en México durante el siglo XX para designar “la traición femenina en América Central [...] la tragedia histórica del hombre mestizo a causa de una mujer” (Palma, 1990, p. 131). Pero, ¿de qué patria estamos hablando? ¿Qué es la patria? De la cita a Virginia Woolf que inicia este apartado, podemos inferir que la patria, o los sentimientos de lealtad que involucran al concepto de “patria”, no son lo mismo para hombres que para mujeres en la Europa de entre-guerras; no son lo mismo para la Malinche que para Cortés, los tlaxcaltecas o los mexicas en el siglo XVI ni para los indígenas, las escritoras y los intelectuales de México de mediados del siglo XX (cuando surge el concepto de *malinchismo*); no son lo mismo para Antígona que para Creonte, los viejos o los ciudadanos de Tebas. La dificultad para definir el concepto de “patria” puede vislumbrarse en los momentos en que debemos traducirlos; así para el alemán puede ser tanto *Vaterland* o *Heimat* (ambos utilizados en la Antígona de Brecht); en inglés puede ir desde *fatherland*, *country*, *home*, *homeland*, *native land*, entre otros; en francés se le acusó al término de patria de sustituir malamente al de *pays* (Lomné, 2014); en algunos casos “patria” funciona como sinónimo de *nación* o de *estado*; hasta el siglo XVIII en las Américas el concepto de patria seguía aludiendo a una fidelidad a Dios y el Rey de España (en contra de los franceses principalmente)⁶, pero poco a poco también iba tomando fuerza una idea de patria que

without effect upon mind and body. Therefore her interpretation of the word “patriotism” may well differ from his. And that difference makes extremely difficult for her to understand his definition of patriotism and the duties it imposes.

⁵ Rosario Castellanos, Elena Garro y Elena Poniatowska.

⁶ Lomné cita: “la pureza de la religión, los derechos del Rey, los de la patria y hará guerra moral a todos sus enemigos, principalmente franceses” como objetivos de la Junta de Quito en 1809 (p.29)

estaba asociada a la nación hasta, ya entrando en el siglo XIX, llegar a circular en bandos que se oponían: los patriotas fieles al Rey de España y los patriotas fieles a las nacientes repúblicas americanas.

Quizás valga en este momento apropiarse y reformular la pregunta que se hace Lomné:

Los casos que acabamos de mencionar no nos libran de una dificultad interpretativa: saber si un letrado y un plebeyo apelaban al mismo concepto cuando gritaban vivas por la patria. ¿Se diferenciaría con nitidez una patria abstracta —ya fuera española o americana— e inspirada por el latín del colegio de otra más tradicional, sinónima a la vez de país —o sea de patria chica— y casi siempre de fidelidad al Rey? (2014, p. 29).

Es decir ¿podemos saber si una mujer y su hermano apelan al mismo concepto cuando piensan, imaginan, sienten y dicen “patria”? ¿Se diferencia la patria asociada al territorio, al lugar de nacimiento, a la familia, de la fidelidad a un gobernante de un territorio político determinado? Es la pregunta que se hace la Woolf ad portas de la II Guerra Mundial en Inglaterra y es la cuestión que concierne a las traiciones de Antígona y de la Malinche. Por otro lado, el concepto de patria de los nuevos estados-nación americanos en siglo XIX, plasmado en las constituciones de las nacientes repúblicas, desde ya no incluían a las comunidades indígenas ni, en el rigor de la letra, a las mujeres —ni indígenas, negras o blancas. Dice J. B. Alberdi: “la patria no es el suelo. Suelo tenemos hace tres siglos; pero no tenemos patria sino desde 1810. La patria es la libertad, el orden, la riqueza, la civilización en el suelo nativo, organizados bajo la esencia y en nombre del suelo mismo (citado por Lomné, 2014).

Al decir “tenemos suelo” pensemos en el “desierto” por conquistar —ese pedazo mapa que todavía estaba en blanco, representado un suelo deshabitado que hay que ocupar y explotar para producir riquezas, un territorio que no necesariamente responde a un bioma seco, sino más bien a uno extraño y amenazante—; y al decir “civilización”

pensémosla junto a su par “barbarie” –es decir el “blanco europeo” en oposición al “indígena salvaje” invisibilizado y absorbido como parte del paisaje– y no es difícil deducir quiénes quedan excluidos de la patria, por más que habiten (y hayan habitado) ese suelo que Alberdi afirma que tenemos hace tres siglos, es decir, desde la llegada de los conquistadores al territorio sudamericano –en el caso de esta cita a Alberdi. Y esos in-habitantes, son “los colonizados [...] definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos, cuya animalidad les impedía ser vistos como hombres y mujeres, [y] a las mujeres blancas como no-hombres” (Lugones, 2011, p.105). En este punto se hace evidente el anacronismo de la voz “malinchismo” ¿cuál era la patria de la Malinche? Sin duda no era la patria de la que se está hablando en el siglo XX cuando surge el concepto, ni tampoco la patria de los nacientes Estados-Nación del siglo XIX. ¿Cuál entonces su traición? ¿A qué patria traicionó? Como hemos visto, la Malinche, en su condición de indígena y de mujer no podía tener la cualidad de ciudadana ni menos tener una patria. Despojada de derechos, pero también desterrada, borrada, invisibilizada y callada en el relato histórico, la Malinche no tiene patria, ni menos es parte de la República de México, la Malinche habita ese espacio vacío que los conquistadores avasallaron y que los Estado-Nación americanos fueron ocupando, subyugando y explotando.

Sub-versiones en Antígona y la Malinche

En el ya ineludible texto “Género y colonialidad”, María Lugones recupera esta escena a través de una cita a Anne McClintock⁷:

⁷ A fully armored Vespucci stands erect and masterful before a naked and erotically inviting woman, who inclines toward him from a hammock. At first glance, the imperial lessons of the drawing seem clear. Roused from her sensual languor by the epic newcomer, the indigenous woman extends an inviting hand, insinuating sex and submission. [...] The inaugural scene of discover is redolent not only of male megalomania and imperial aggression but also of male anxiety and paranoia. In the central distance of the picture, between Amerigo and America, a cannibal scene is in progress. The cannibals appear to be female and are spit-roasting a human leg.

(V. FIG.1)

Un Vespucio completamente armado permanece de pie, hierático y dominante frente una mujer desnuda y seductora en una hamaca que se inclina frente a él. A primera vista, parecen claras las lecciones imperiales del dibujo: despertada de su languidez sensual por la llegada del héroe extraño, la mujer indígena le extiende una mano que lo invita insinuando sexo y sumisión. [...] La escena inaugural del descubrimiento no solo evoca la megalomanía masculina y la agresividad imperial, sino que también la ansiedad y paranoia masculinas. A los lejos en el centro del cuadro, entre Américo y América, está ocurriendo una escena canibal. Los caníbales parecen ser mujeres que están asando una pierna humana. (1995, p. 26; traducción mía).

(V. FIG.2)

Me parece interesante tomar esta escena de Jan van der Straet, grabada por Theodor Galle en el siglo XVI junto con la descripción que hace McClintock (1995) para compararlo con el ya citado extracto que Glantz retoma de Octavio Paz y observar el lugar y el papel que ocupa la mujer indígena en el imaginario colonialista y la consecuente extrapolación que se hizo de la Malinche incluso hasta el siglo XX: América es la mujer indígena desnuda, exótica y sensual que recibe al colonizador *hierático, armado y dominante* (McClintock); la mujer indígena, por lo tanto la Malinche como figura mítica, es la *india fascinada, violada o seducida* por el descubridor, así pues a partir de esta imagen se podría desprender, como lo hizo Octavio Paz, que la Conquista [...] *fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias*. Vemos en este grabado la imagen espejada, dicotómica y opuesta entre Américo y América, imponiéndonos una visión dual que divide entre hombres civilizados y mujeres salvajes (una vez más el par civilización y barbarie), el hombre como parte de la cultura, un Vespucio elegantemente vestido, portando instrumentos de navegación

como el astrolabio y una bandera para señalar la toma de posesión de la tierra, a quien además se nombra a “su imagen y semejanza” América y, atrás, las naves; por su parte en el lado derecho vemos a una mujer desnuda que pertenece al mundo de lo natural, la exuberancia vegetal, la animalidad bordeando lo monstruoso, una mujer “come hombres” tal como se vislumbra en la pequeña pero central escena al fondo que divide el grabado en dos partes.

En el mismo texto ya citado, María Lugones señala que a diferencia de la mujer blanca europea que ha sido asociada a la pasividad sexual y a la fragilidad física y mental, la mujer indígena fue figurada como sexualmente agresiva y físicamente fuerte; sin embargo, a pesar de las distancias que se han establecido entre las formas de discriminación hacia las mujeres blancas europeas y aquellas contra las mujeres no-europeas (en general las colonizadas, “de color” o indígenas), ambos grupos comparten la subyugación y obediencia que le deben al hombre blanco, siendo en diferente medida y forma más que sujetos, propiedad de una autoridad masculina blanca (patriarca, conquistador, padre, esposo, hermano, terrateniente). Desde las lecturas feministas contemporáneas a partir de la década de los años de 1990 aproximadamente, es en este punto donde vuelven a coincidir Antígona y la Malinche en sus lecturas y construcciones míticas: su resistencia y sub-versión al poder patriarcal. La tragedia de Antígona penetró fuertemente en las representaciones dramáticas de Latinoamérica para denunciar las violencias de Estados opresivos y patriarcales, donde Antígona es *la* mujer que se atreve a desafiar el “necropoder”.

De acuerdo con la investigación de Rómulo Pianacci (2015) podemos observar que, aunque existían algunas antes, a partir de la década de 1970 se multiplican las versiones dramáticas de Antígona en toda Latinoamérica en el contexto de las dictaduras militares, así como en escenarios de violencia armada continua. Aventuro dos factores que contribuyeron a esta proliferación de Antígonas en nuestra región: la fuerte influencia que tuvo Brecht en el teatro latinoamericano en la década de los años setenta y las lecturas a contrapelo que estaban haciendo los feminismos de las figuras de mujeres en la Historia y en las historias, cuestionando las grandes narraciones de guerras

y heroísmos patrióticos⁸ y poniendo de relieve, por el contrario, las luchas cotidianas y el dolor de la pérdida de sus seres cercanos y queridos, torturados, muertos y desaparecidos. En estos escenarios, Antígona es la metáfora de las mujeres organizadas, como las Madres de Plaza de Mayo, que se oponen a tiranías tan caprichosas y crueles como las de Creonte en la tragedia de Sófocles, pero también Antígona sigue siendo, como América, el revés o el espejo deformado de la figura masculina. Esta es la interpretación que Luisa Muraro –en sintonía con Ma. Isabel Peña antes citada– retoma de las lecturas que Luce Irigaray hace de la Antígona de Sófocles en su libro *Speculum de l'autre femme* (1974):

Antígona tiene ya el rostro del universo masculino” [cita a Irigaray]. El género femenino está ya perdido en la figura de Antígona, "figura resistente" como la llama Irigaray. Figura resistente de mujer, resistente a la voluntad del tirano, pero por fidelidad a los dioses masculinos y a la guerra entre hombres. ¿Tal vez por fidelidad materna?, se pregunta Irigaray (haciéndose un llamado implícito a su interpretación de Antígona en *Speculum*). De cualquier manera, Antígona es ya la representación del "otro" del "mismo": el mismo es el hombre que se asimila al todo pasando por alto la diferencia sexual, diferencia que el hombre mismo secundariamente, restablece como una "alteridad" de comodidad. En fin, Antígona es ya la mujer tal y como el hombre se la representa a sí mismo, como se la ha moldeado. [...] Las mujeres suplentes van a meterse -a menudo por iniciativa propia y operando transgresiones que parecen (pero no son) actos de libertad, pues de esto son subrogadas- a donde las manda el padre y a donde los hombres no tienen las ganas o el coraje para meterse. O simplemente tienen otra

⁸ A modo de ejemplo, Anderson y Zinsser (1988) se hacen esta pregunta en la introducción a la *Historia de las mujeres* en Europa, señalando que el libro que compilan nace de la necesidad de visibilizar la ausencia casi total de las mujeres en los libros de historia, preguntándose que hacían las mujeres comunes y corrientes, cómo vivían, que motivaba sus acciones y sus actitudes mientras la historia oficial las excluía de su relato (pp. 11-12).

cosa que hacer. Y así, las jóvenes se imaginan ser únicas e indispensables, cuando, por el contrario, son sólo suplentes. (Muraro, 2002, p.13).

De esta cita, quisiera rescatar solo dos aspectos de los muchos que podemos seguir desarrollando: uno, es la idea de ser el reflejo de uno mismo en la “otredad”, es decir como hemos observado a propósito de América como la figura espejada de Vespucio, pero es importante hacer notar que el título del libro de Irigaray también se refiere al instrumento ginecológico que lleva el nombre de *speculum*, inventado en 1845 en Alabama, sur de Estados Unidos, por el *padre de la ginecología* moderna James Marion Sims. Aunque el extracto no es breve, vale la pena citar aquí a Diana E. Axelsen:

En 1845 Sims vio su primera paciente con fístula vesicouterina, una mujer esclava que solo conocemos con el nombre de Anarcha. Sims se negaba a usar fórceps para el parto después de tres días de contracciones y, cuando finalmente accedió a verla y se le pidió que le practicara una cirugía para las heridas vaginales [...], declaró que era imposible tratarla. A lo largo de los dos meses siguientes vio otras dos mujeres esclavas, Lucy y Betsy, que sufrían de fístulas vesicouterinas. En ambos casos insistió que no había esperanza. Solo cuando la presión atmosférica distendió el útero desplazado por un accidente de una mujer que estaba tratando manualmente, Sims se dio cuenta de que podía usar la presión atmosférica a su favor en una cirugía. Consciente de que necesitaría un instrumento para realizarla, desarrolló un prototipo del espéculo moderno con una cuchara de metal y un sofisticado sistema de espejos y luces. Convencido ahora de que era posible hacer una cirugía, hizo averiguaciones en el campo y encontró, de hecho, otras mujeres negras que habían estado por años escondidas debido al sufrimiento que les provocaban las fístulas vesicouterinas. De acuerdo a Harris, estas mujeres no podían llevar una vida normal, aunque tampoco morirían de la enfermedad; por el contrario, años tras año vivían en la miseria y el

ostracismo deseando morir o incluso suicidándose. (1993, p. 96; traducción mía).⁹

Axelsen hace notar, entre otras cosas, la violencia de la medicina occidental practicada sobre esclavas negras sin su consentimiento, considerándolas poco y menos que carne para la experimentación y la competencia que los hombres blancos tenían entre sí en su propia disciplina. No otra cosa ve Octavio Paz en la Malinche mítica que, sin esfuerzo, podemos vincular con el *speculum* diseñado para una anatomía que reduce a las mujeres a simple carne *rajada*, a *enigma*: *las mujeres son seres inferiores porque al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su 'rajada', herida que jamás cicatriza [...] una fatalidad anatómica* (citado por Glantz). El *speculum*, en nuestra lectura, es tanto la metáfora del espejo como representación del mundo que lo divide en dos: la pregnante dicotomía mente y cuerpo, idea y materia, o bien el hombre y su reflejo (su copia y por copia siempre deformada e inferior) la mujer: Antígona es la representación masculina de la Mujer y la Malinche es el cuerpo rajado que conformó una Patria de bastardos; el *speculum* es, por otro lado, la metáfora de la violación y agresión planificada sobre las mujeres reducidas a carnalidad sexuada, cuyo misterio – su interior– es solo accesible a través de la violencia de un instrumento que refleja: no eres más que mi yo mismo porque te puedo observar y te puedo describir. El segundo

⁹ It was in 1845 that Sims saw his first patient with vesico vaginal fistula. She was a slave woman known to us only as Anarcha. Sims had been asked to deliver the baby with forceps after three days of labor had elapsed, and reluctantly agreed. When he later saw her and was asked to consider surgery for the vaginal injuries she had sustained, resulting in both vesico vaginal fistula and recto-vaginal fistula, he pronounced treatment impossible. In the next two months, he saw two other slave women, Lucy and Betsy, also patients suffering from vesico-vaginal fistula; in each case, he insisted that the situation was hopeless. Only when using atmospheric pressure to distend the uterus while manually treating a woman whose uterus had been displaced in an accident did he realize that he might be able to use atmospheric pressure to his advantage in surgery. Aware of the need for an instrument to aid in the process, he developed a forerunner of the modern speculum, using a pewter spoon and an elaborate arrangement of mirrors and lighting. Convinced now of the possibility of successful surgery he made inquiries around the countryside and found that indeed there were other Black women who had been hidden away for years, suffering from vesico-vaginal fistula. According to Harris, these women were unable to take any part in normal life; yet they never died from their affliction. Instead they allegedly lived on year after year in misery and ostracism wishing for death and sometimes committing suicide to achieve

aspecto, que trataré en el apartado siguiente a modo de conclusión, es el de las genealogías femeninas.

Genealogías femeninas en Antígona y la Malinche

“No somos tanto las herederas de una ceguera milenaria, sino las involuntarias reproductoras de nuestra ceguera”.
(L. Muraro)

Las sub-versiones de Antígona y la Malinche son las otras-versiones de estas historias que se (nos) repitieron durante ese período que podemos entender como de “ceguera involuntaria”, son las otras-lecturas de las narraciones, imágenes y cuerpos resguardados en los archivos del orden occidental y patriarcal, son la búsqueda del origen, si lo hay, en otros lugares: ante las genealogías de Octavio Paz con *Los hijos de la Malinche*, Margo Glantz responde con *Las hijas de la Malinche*; este desplazamiento va más allá del psicoanálisis que también ha iluminado las lecturas de la Antígona de Sófocles por mucho tiempo. Las lecturas de Antígona necesariamente se han hecho bajo el paradigma del sistema mítico occidental que tan bien capturara el psicoanálisis; y las lecturas de la Malinche están colonizadas por este mismo sistema. El problema para los feminismos ha sido imaginar nuevas lecturas políticas de estas figuras que no queden atrapadas –encandiladas por– los modelos teóricos occidentales y masculinos, es decir, que no sigan siendo su reflejo, que sigan respondiendo a un pensamiento dicotómico de toda la realidad. Quizás esto quiera decir que tampoco deberíamos reemplazar la figura de una Malinche *malinchista*, madre de bastardos, por una Malinche heroica y *empoderada* o incluso –quizás peor– endiosada. Creo que una respuesta metodológica acertada puede ser la búsqueda de –múltiples– genealogías femeninas en el sentido que Luisa Muraro nos lo quiere explicar:

Las genealogías femeninas se dan antes y van más allá de la familia que una mujer construye; las genealogías atraviesan las familias y el signo de este atravesarse lo constituyen las relaciones mismas entre madres e hijas [pero] no se trata de una cuestión psicológica, de tener una relación buena o mala con la propia madre, sino de inscribir esta relación en las formas de la vida social, desde el lenguaje hasta el derecho. (2002, pp. 30-31).

Creo probable que esta haya sido justamente la operación que realizó Glantz en *Las hijas de la Malinche*: la búsqueda de una genealogía femenina para las escritoras que aborda en su ensayo, pero también para ella misma dentro de la cultura mexicana, lo que implicaba no sólo volver sobre la figura de la Malinche, si no también sobre la definición de lo mexicano mismo desde esas genealogías femeninas acusadas de una *traición* —o múltiples traiciones— a la patria. En este proceso, inevitablemente se ha producido una mitologización de la figura de la Malinche que la misma Margo Glantz hubiera querido evitar, una mitologización que, como hemos visto, se conforma según las reglas de un sistema mítico propio de la cultura occidental colonizadora que tiende hacia las dicotomías en todas las esferas de la vida. Dentro de este sistema lógico binario es que nos encontramos con el par Malinche / Virgen de Guadalupe (mala / buena madre), por ejemplo, ambas representaciones masculinas homegeneizadoras de la Mujer y también nos enfrentamos a la idea de la *traición a la patria* tanto en la Malinche como Antígona. Esta misma esencialización de la figura de la Mujer desde una lógica patriarcal occidental nos conduce a las representaciones visuales de, relevante en nuestro caso, América como una mujer indígena salvaje y caníbal que se extiende en un imaginario colectivo desde la conquista hasta nuestros días aún, una mujer sin Dios, Rey o Patria. En este marco se entiende la demanda que hacen los feminismos del Sur por una revisión que “propicien la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente” (Moore Torres, 2018, p. 239) que encontramos en las instituciones académicas de Latinoamérica, pues como bien señala Alejandra Castillo deberíamos desconfiar “de la simple idea de que incorporando mujeres al aparato escolar en todos sus

niveles [...] se resuelve el problema de androcentrismo universitario” (Castillo, 2020, p.117), consolidado al menos desde la formación de nuestros Estados-Nación: “¿en qué sentido podría la universidad ser el lugar para la emancipación de las mujeres, si ésta no hace sino reproducir un orden [letrado masculino que mistifica lo femenino] que las excluye?” (Castillo, 2020, p. 124).

Entonces, ahora nos encontramos con una América dividida en dos: la mujer “blanca” mestiza, urbanizada, educada y burguesa que no logra “una ruptura total con respecto del etnocentrismo” (Moore Torres, 2018, p. 242) y las mujeres indígenas que, volviendo a la genealogía que intenta subvertir Glantz, pertenecen al mundo de la *india* Malinche, dicotomía que en *Las hijas de la Malinche* se expresa así: “el característico sentimiento de traición, inseparable del malinchismo, surge en la infancia, época durante la cual las escritoras analizadas fueron educadas por sus nanas indígenas, transmisoras de una tradición que choca con la de las madres biológicas” (Glantz, 2013, p.136). Hijas, madres biológicas, madres de crianza. Encontramos en esta frase contradicciones cuya intersección es solo una línea en la frontera, es el destierro o el desarraigo de la comunidad de origen: al no encontrarse en ningún lugar, al no tener casa, tampoco se puede tener patria y si todas estas mujeres –incluyo a Antígona–, en su diferencia y diversidad, no tienen patria (al menos no la misma patria definida por el orden masculino) ¿de qué traición estamos hablando? Vuelvo al comienzo de esta monografía con la cita de Gloria Anzaldúa, quien también encuentra una genealogía en común con la Malinche en la idea de *traición*, pero no la Malinche *malinchista*, sino de los pueblos que la traicionaron a ella y los/las que han traicionado a las mujeres amerindias a lo largo de este continente desde la conquista:

Yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí. De modo que sí, aunque el “hogar” permea cada tendón y cada cartílago de mi cuerpo, a mí también me da miedo ir a casa [...]. Rechazo algunos de los modos de esa cultura mía, cómo lisia a sus mujeres [...] cómo mi cultura convierte a sus hombres en caricaturas machistas. No, no me convencen todos los mitos de la tribu en la que nací. [...] Lo

que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la indígena–. [...] Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme de pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista. (Anzaldúa, 2016, pp. 63-64).

Anzaldúa, desde el cuerpo de la Malinche, es decir como parte de esa genealogía de la mujer –indígena– acusada de traición, toma una posición activa proponiendo construir su propia casa –hogar, patria– y, al mismo tiempo, abriendo los espacios a nuevas posibilidades del habitar político, pues su cultura de origen la ha rechazado, tal y como le ha sucedido a muchas mujeres indígenas que han sido “exiliadas” por los hombres de sus pueblos acusadas de adherir al feminismo de las “blancas”. El orden patriarcal occidental en muchos casos, y lo podemos pensar para la Malinche, se “entroncó” con los patriarcados locales: “la existencia de varios patriarcados que se entrecruzan, a saber, el *patriarcado ancestral* o indígena que trasciende en el tiempo al patriarcado capitalista” (Moore Torres, 2018; p. 250). En este sentido, se puede pensar parecido para la figura de Antígona: su cuerpo exiliado, ocultado o borrado de la *polis* y la política. No es menor pensar que dos mujeres de origen “noble” como la Malinche y Antígona no tuvieran ninguna posibilidad de participar de las decisiones de sus pueblos. La muerte final de la Antígona de Sófocles encerrada en la cueva quizás no debiera pensarse en los términos, como se ha hecho, de su renuncia de unirse a un varón (con los valores feminizados implícitos de amor, pureza y maternidad), sino literariamente como uno de los tropos característicos del Bildungsroman femenino: al final, la heroína termina por aceptar el orden masculino que se le impone o se suicida: no hay otra salida para las protagonistas de las novelas de formación femenina. En las divergencias de los feminismos que apenas hemos esbozado aquí, también encontramos convergencias y estas convergencias las he querido ilustrar con los casos de la Malinche y Antígona como figuras que nos permiten leer a contrapelo el pasado para intentar pensar fuera de las

dicotomías propias de eurocentrismo colonizador que mantienen representaciones esencialistas, reduccionistas y petrificadas tanto de las mujeres en general –la Mujer– como de las mujeres indígenas en particular –resumidas en las representaciones visuales y verbales de América– sin considerar que la heterogeneidad y los dinamismos histórico-sociales hacen insostenible no solo la dicotomía hombre-mujer, sino también la de un “nosotros” y un “ellos” que lleva la marca colonial de una otredad absoluta.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Capitán Swing.
- Añón, Valeria (2008). El cuerpo del lengua: cautivos y traductores en algunas crónicas de la conquista de México. *Crítica*, 25, en <https://critica.cl/ciencias-sociales/el-cuerpo-del-lengua-cautivos-y-traductores-en-algunas-cronicas-de-la-conquista-de-mexico>.
- Axelsen, Diana (1993). “Women as Victims of Medical Experimentation: J. Marion Sims’ Surgery on Slave Women 1845-1850”. En N. Coot (ed.), *History of Women in the Unites States. Volumen11 Women’s Bodies. Health and Child-birth*. Sage.
- Brecht, Bertold (1969). *Die Antigone des Sophokles. Materialien zur «Antigone»*. Edition Surkamp.
- Brecht, Bertold (1990). *Antigone. In a Version by Bertolt Brecht*. (Judith Malina, Trad.). Applause Theatre & Cinema Books.
- Butler, Judith (2000). *Antigone’s Claim. Kinship between Life and Death*. Wellek Library Lectures, Columbia University.
- Castillo, Alejandra (2020). *Adicta imagen*. La Cebra.
- Di Meglio, Gabriel (2008). Patria. En N. Goldman (editor). *Lenguaje y revolución. Conceptos claves en el Río de la Plata, 1780-1850*. Prometeo.
- Glantz, Margo (2013). Las hijas de la Malinche. En *Obras reunidas IV. Ensayo sobre literatura mexicana del siglo XX*. FCE.

- Kay Jager, Rebecca (2015). *Malinche, Pocahontas, and Sacagawea. Indian Women as Cultural Intermediaries and National Symbols*. University of Oklahoma Press.
- Lomné, Geroige (2014). “El feliz momento de la Patria”. En G. Lomné (ed.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* [Iberconceptos, II], 8, 15-36. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales / Universidad del País Vasco.
- Lugones, María (2021). “Colonialidad y género. Hacia un feminismo decolonial”. En W. Mignolo, (comp.), *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Messinger Cypess, Sandra (1991). *La Malinche in the Mexican Literature. From History to Myth*. University of Texas Press.
- Moore Torres, Catherine (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, 53, pp. 237-259.
- Muraro, Luisa (2002). El concepto de genealogía femenina. extraído de https://www.alipso.com/monografias/2024_lamorada/
- Navarrete, Federico (2007). La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas. *Historia*, 26 (2), pp. 288-310.
- Peña, María Isabel (2021). Antígona, de mito androcéntrico a símbolo feminista. Una reflexión. *Ideas y Valores*, 70 (175), 47-72.
- Pianacci, Rómulo (2016). *Antígona: una tragedia latinoamericana*. Losada.
- Romero, Rolando & Nolacea Harris, Amanda (Eds). (2005). *Feminism, Nation and Myth La Malinche*. Arte Público Press.
- Sófocles (2009). *Antígona* (Ignacio Granero, Trad.). Eudeba.

Apéndice (figuras)

Figura 1



Un Vesputio completamente armado permanece de pie, hierático y dominante frente una mujer desnuda y seductora en una hamaca que se inclina frente a él. A primera vista, parecen claras las lecciones imperiales del dibujo: despertada de su languidez sensual por la llegada del héroe extraño, la mujer indígena le extiende una mano que lo invita insinuando sexo y sumisión. [...] La escena inaugural del descubrimiento no solo evoca la megalomanía masculina y la agresividad imperial, sino que también la ansiedad y paranoia masculinas. A los lejos en el centro del cuadro, entre Américo y América, está ocurriendo una escena caníbal. Los caníbales parecen ser mujeres que están asando una pierna humana. (Anne McClintock, 1995, p.26) (la traducción es mía)

Figura 2



Educación Sexual Integral y relaciones de parentesco. Un diálogo entre la teoría, la militancia y la política feminista

Comprehensive Sexual Education and Kin Relations. A Dialog between Feminist Theory, Militancy and Politics

José Ignacio Scasserra*

Fecha de Recepción: 21/09/2022

Fecha de Aceptación: 24/11/2022

Resumen: *El trabajo se propone estudiar el diálogo que se establece entre las teorías feministas, las militancias socio-sexuales, y las políticas públicas del estado argentino en los últimos años. Para ello, se ancla en dos cuestiones: por un lado, en el problema del parentesco, y cómo este aparece en las 3 dimensiones señaladas, lo cual lleva a hablar de “diversidad vincular”. Por otro lado, en la Educación Sexual Integral como política específica que dialoga activamente con las teorías y los movimientos sociales LGBT y feministas. El recorrido nos lleva, en primer lugar, a trabajar el problema del parentesco desde los aportes de Donna Haraway y Helen Hester. En segundo lugar, se traza una breve genealogía de los movimientos socio-sexuales en argentina, destacando el pasaje de las militancias revolucionarias de la década de los 70 a los movimientos en el marco de los derechos humanos. En tercer lugar, se estudian en profundidad los contenidos de la Educación Sexual Integral, rastreando las apariciones del problema del parentesco en ellos.*

Palabras clave: *feminismos – educación sexual integral – Parentesco – LGBT – derechos humanos*

* Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL-UBA), Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: j_scasserra@hotmail.com

Abstract: *This work aims to study the established dialogue between feminist theories, socio-sexual militancy, and public policies of the Argentine state in recent years. In order to do so, it addresses two chief questions: on the one hand, the problem of kin, and how it appears in the 3 indicated dimensions, which leads to speak of "bound diversity". On the other hand, Comprehensive Sexual Education as a specific policy that actively dialogues with both LGBT and feminist theories and social movements. It takes us, first, to work on the problem of kin from the contributions of Donna Haraway and Helen Hester. Secondly, to a brief genealogy of the socio-sexual movements in Argentina, highlighting the passage from the revolutionary militancy of the 1970s to the movements within the framework of human rights. Thirdly, the contents of Comprehensive Sexual Education are studied in depth, tracing the appearances of the problem of kinship in them.*

Keywords: *Feminism – Comprehensive Sexual Education – Kin – LGBT – Human Rights*

En los últimos veinte años Argentina se ha destacado como un referente regional en políticas de reconocimiento con respecto a la diversidad de géneros y las sexualidades¹. Este proceso fue gestado y acompañado por militancias y activismos de base, y por un desarrollo en la producción de teorías de género que se proponen estudiar, sustentar, o pensar estos procesos. En diálogo con esas teorías, las leyes resultantes de los ciclos de lucha de los movimientos socio-sexuales fueron llamadas “políticas de la identidad”. Se las considera herederas de las políticas de postdictadura que buscaron restituir la identidad de aquellas personas que fueron apropiadas por los funcionarios del gobierno de facto, insertándose de esa manera en el marco de las políticas de derechos humanos (Quintana y Barros, 2020; Barros y Martínez, 2019, Pecheny y Petracci, 2006; Alcaraz, 2019).

Este diálogo entre la teoría, los movimientos sociales, y las “políticas de la

¹ Este trabajo, además de contar con el apoyo de la beca doctoral de CONICET (Argentina), fue desarrollado durante mi estancia de investigación en el Laboratorio de Historia Social de la Universidad de Brasilia, donde discutí algunas de las hipótesis que aquí se desarrollan y pude exponerlas en diferentes instancias. Agradezco especialmente al Profesor Dr. André Honor Cabral por los intercambios fértiles y su cálida recepción.

identidad” en Argentina orienta una sospecha: las teorías de género encuentran en la “identidad” su problema capital. Aunque sea para deconstruirla (Butler, 2016), es posible señalar que la identidad ha ocupado el centro de la interrogación filosófica de los estudios feministas. Asimismo, por numerosas mediaciones, la identidad suele quedar asociada a la sexualidad², dando el marco teórico general para pensar “políticas de la identidad” implementadas a la diversidad sexual y de género.

Ahora bien, dentro de los estudios críticos con respecto a los géneros y las sexualidades, que forman parte de aquello que esquivamente podemos llamar “los feminismos”, en los últimos años se ha buscado explorar al “parentesco” como un problema fundamental del campo de estudios, ya sea como horizonte estratégico (Haraway, 2015), o como campo de problematización y estudios (Hester, 2018).

Esta torsión implicó un movimiento, más o menos inconfesado, de abandonar a la “identidad” como foco privilegiado de interrogación filosófica. En un artículo previo (Scasserra, 2021) señalé la necesidad de dinamizar el desplazamiento señalado de la “identidad” hacia el “parentesco”, a partir de dar con los límites que la “identidad” como problema deja a la especulación filosófica. Allí señalé la necesidad de desarrollar una “teoría crítica del parentesco” como foco posible de interrogación filosófica en lo que hace a los estudios críticos con respecto a los géneros y las sexualidades, para también conceptualizar y trabajar no sólo sobre la “diversidad sexual” de nuestras prácticas, sino también sobre la “diversidad vincular” a través de la cuál construimos modos de estar en común.

Recogiendo el guante de ese trabajo, en esta oportunidad me gustaría interrogar sobre qué diálogos posibles pueden establecerse entre las políticas llevadas adelante en nuestro contexto local, las militancias y la problemática del parentesco tal y como viene siendo desarrollada desde algunos aportes teóricos. ¿Es posible que una “teoría crítica del parentesco” dialogue con políticas de reconocimiento y derecho humanos?

² En el trabajo “De las políticas de la identidad a una teoría crítica del parentesco” (Scasserra, 2021) propuse una genealogía donde me detuve en cómo el llamado “dispositivo de sexualidad” moderno, trabajado por Foucault en el primer tomo de historia de la sexualidad (2011) contribuyó en asociar, en nuestras latitudes, a la identidad como valor de postdictadura con las prácticas sexuales de los individuos.

¿Podemos acuñar la expresión “diversidad vincular” para referir a los distintos modos disidentes de construir parentesco? ¿De qué modo eso se da en nuestro contexto actual? ¿Podemos hablar de “políticas del parentesco”?

Para ensayar una respuesta a estos interrogantes, en primer lugar, voy a reponer algunas perspectivas de la reflexión en torno al parentesco dentro de los estudios feministas, concentrándome en los aportes de Donna Haraway y Helen Hester. En segundo lugar, voy a caracterizar los procesos de reconocimiento de derechos socio-sexuales en argentina, destacando los puntos que presentan diálogos posibles con la problemática desarrollada del parentesco. Finalmente, voy a detenerme en los fundamentos y los contenidos curriculares de la Educación Sexual Integral (ESI) para estudiar allí los modos en que el parentesco es abordado y comprendido. Tomo esta decisión por considerar la ley ESI desde su peso específico, como una ley de amplio alcance que permea en gran parte del tejido social. Como puede verse, el recorrido intenta dar cuenta de este dialogo tri-partito entre pensamiento feminista, movimientos sociales, y políticas de Estado. Finalmente, voy a elaborar conclusiones sobre el recorrido realizado.

Parentesco: problema filosófico de los feminismos

Como adelanté, mi primer movimiento es el de destacar el lugar que ocupa el parentesco dentro de los estudios feministas. Son múltiples las líneas posibles para abordar el problema, e incluso los trabajos que han priorizado a la “identidad” como foco de interrogación filosófica también reconocen en el parentesco un problema de interés para las reflexiones feministas³. Propongo a continuación la línea trabajada en primer lugar por la referente del pensamiento post-humanista, Donna Haraway, y luego la propuesta de Helen Hester, que busca desarrollar una opción feminista para la propuesta teórica

³ De hecho, todo el segundo capítulo de *El género en disputa* de Judith Butler (2016) es una discusión con el pensamiento de Jacques Lacan para trabajar el problema del parentesco. Sin embargo, eso no corre el foco de que es posible señalar que el problema central del libro es el sujeto del feminismo, y la deconstrucción de su ensamblaje en tanto sujeto de sexo/género/deseo.

aceleracionista⁴.

Parientes, no bebés

En un artículo provocativo y lúcido, de título “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”, la epistemóloga feminista Donna Haraway elabora un diagnóstico desesperanzador sobre nuestra actualidad. Parte de afirmar que los efectos planetarios de los procesos antropogénicos se realizan en interacción de especies, pues “ninguna especie actúa sola, ni siquiera nuestra propia arrogante especie” (Haraway: 2016, p.16). Estos cambios han llevado a que la mayoría de las reservas de recursos de la tierra hayan sido ya drenadas y utilizadas. El Antropoceno, tal y como la autora lo entiende, es “la destrucción de espacios y tiempos de refugio para las personas y otros seres” (2016, p. 17). El resultado es que la gran mayoría de los seres vivos han sido empujados a condición de “refugiados”.

De allí que nos proponga pensar o elaborar un *chthuluceno*, que busque un trabajo colaborativo con otros terráneos en vistas de hacer florecer ensamblajes inter-especies. El nombre se refiere a su carácter “tentacular”, que remite a la idea de conexión o diálogo multilateral. Este proyecto del *chthuluceno* presenta sus desafíos, entre ellos, el de producir un slogan. Allí, la autora sugiere el lema: “¡Hagan parientes, no bebés!” y de allí extrae una reflexión de interés: la producción de parientes quizás sea el desafío más difícil del proyecto que se encuentra pensando. Allí, observa que “las feministas de nuestro tiempo han sido líderes en cuestionar la supuesta necesidad natural de vínculos entre sexo y género, raza y sexo, raza y nación, clase y raza, género y morfología, sexo y reproducción, y reproducción y composición de personas”

⁴ Antes de la publicación del libro de Hester existió un “Manifiesto xenofeminista” del colectivo Laboria Cuboniks que nació en una escuela de verano organizado por teóricos del realismo especulativo y del aceleracionismo. Una de sus preguntas fundadoras fue acerca de la posibilidad de pensar un «aceleracionismo feminista». El aceleracionismo es una corriente post-marxista que cuenta con numerosos referentes (Avanessian y Reis, 2017), y propone utilizar la base productiva del capital para saltar a la sociedad post-capitalista.

(Haraway, 2016, p. 21). De modo que, al inaugurar el parentesco como una palabra que necesita asumir la centralidad de nuestras reflexiones en el marco de los estudios críticos con respecto a los géneros y las sexualidades, asume el archivo de largo alcance que el término tiene dentro de los estudios feministas.

Pero al retomar la problemática y colocarla en el centro, la autora delimita qué quiere entender por ello. Hacer parientes implica pensar vínculos más allá de ancestros o genealogías comunes. De allí que el parentesco se aborde de forma hiperbólica, entendiendo que todos los terráneos podríamos ser entendidos como parientes. Pero la autora es consciente que es necesario fortalecer esos lazos, y que los lazos necesitan ser trazados en vista de producir índices de supervivencia y bienestar para los seres que pueblan el planeta.

La producción de parientes, pero prescindiendo de la reproducción, que implicaría más desgaste de los recursos naturales, aparece como una exhortación, un programa para buscar la supervivencia en un planeta asolado por el capricho del capital. De esta manera, todo tipo de refugiado (no solamente el humano), puede encontrar, en la producción de parentesco, un modo de construir alianzas.

Xenosolidaridad

Pocos años después, la propuesta xenofeminista recoge el guante de Donna Haraway al punto de definirse como herederas de su proyecto. En su libro *Xenofeminismo*, Helen Hester se propone definir la propuesta y se detiene especialmente en cómo el prefijo *xeno* nos invita a pensar una alianza/parentesco con lo extraño, lo alienígena.

En el segundo capítulo del libro, “Futuridades xenofeminsitas”, la autora analiza cómo los movimientos reaccionarios tienden a utilizar la figura del “niño” como modo de defender el *status quo* y de desacreditar movimientos sociales que busquen subvertir los modos en que la sociedad se estructura y organiza. El “niño” es el futuro que necesita ser protegido de las amenazas provenientes de todxs aquéllxs que no participan de los circuitos de privilegio que la familia occidental construyó en torno a ella. Señala Hester

que “mientras que el sexo heterosexual y la forma de relación monógama, diádica, encuentra el respaldo social de la coartada, de la reproducción biológica y social, lo *queer* viene a representar la descomposición violenta del significado” (2018, p. 44-45).

Contra esta insistencia en los lazos de sangre que limitan la especulación sobre el futuro a la defensa del “niño” en vistas de reproducir automáticamente lo dado, Hester propone alejarse de la futuridad reproductiva en búsqueda de “nuevos modelos de parentesco y xenosolidaridad” (2018, p. 68). Desde la perspectiva de la autora, esto contribuiría a una mayor hospitalidad con todo tipo de “recién llegadxs (lxs migrantes, las nuevas personas a cargo de dar cuidados y también los seres humanos más jóvenes” (2018, p. 68).

Esta perspectiva implica necesariamente entrar en combate con el postulado occidental de la sangre como el aglutinante superior y absoluto del lazo social. A partir de la situación de emergencia global donde gran parte de la población del planeta es relegada a la condición de refugiadxs (tomada desde Haraway), Hester sostiene:

Creemos que el ADN acaso no sea el fundamento de nuestras coaliciones estratégicas más productivas, como hace tiempo se han ocupado de demostrar los movimientos transfeministas. Estos grupos han demostrado las grandes posibilidades que permite la xenosolidaridad por medio del cuidado práctico y sostenido que ofrecen (y se han visto obligados a ofrecer) a la gran cantidad de personas jóvenes queer que, además de estar privadas de sus derechos, se han visto alienadas de la única red de solidaridad a la que se concede fuerte visibilidad cultural en el contexto del Norte Global: sus familias. La consigna de producir parentesco, por encima y contra la práctica habitual de hacer bebés, cobra sentido cuando se la entiende como un llamado a priorizar la generación de nuevos tipos de redes de contención, en vez de fomentar la irreflexiva reiteración de lo mismo. (2018, p. 69).

Este objetivo táctico, de subversión de los lazos familiares en detrimento de la primacía

de la sangre es un momento táctico de búsqueda del “post-capitalismo” anunciado ya por el Proyecto Aceleracionista. Es decir, subvertir la unidad productiva de la sociedad sería proponer un contra-modelo de reproducción social. Para ello, la xenosolidaridad parece como el sintagma privilegiado: busca des-familiarizar a la familia biológica y familiarizar “las redes alternativas de solidaridad e intimidad, de manera tal que estas últimas se vuelvan más abarcadoras y estén al alcance de la mayor cantidad de personas posible, sin necesidad de caer en la trampa de reproducir lo mismo” (Hester, 2018, p. 71).

De esta manera, las reflexiones xenofeministas, con base en el texto trabajado de Donna Haraway, se propusieron abordar la producción de parentesco como un problema que podría estructurar las reflexiones críticas con respecto a los géneros y las sexualidades. Asimismo, el archivo admite que esto no es ninguna creación actual: las disidencias sexuales siempre nos hemos visto empujadas a construir redes de contención alternativas a partir de ser expulsados de los circuitos reproductivos de la familia mayúscula. Recupero un aporte previo para señalar entonces que, de querer construir una “teoría crítica del parentesco”, pareciera necesario en primer lugar tener un mirar retrospectivo, leyendo en una nueva clave las prácticas y discursos que hacen a los movimientos de disidencia sexual, y, por otro lado, la producción de un conjunto de conocimientos y prácticas proposicionales (Scasserra, 2021) que exploren modos en que la xenosolidaridad puede ser producida. Entre esas prácticas proposicionales, destaco en esta oportunidad la designación de “diversidad vincular” al conjunto de modos de estar en común que escapan a la familia monogámica, heterosexual, y privatizada.

Para establecer un diálogo entre estas elaboraciones teóricas, los movimientos sociales y las políticas de Estado, a continuación, abordo el movimiento de reconocimiento de derechos en materia socio-sexual en Argentina.

Movimientos sociales y reconocimiento estatal en Argentina

Los movimientos socio-sexuales en argentina no pueden ser comprendidos como una unidad homogénea. Los hay de raigambre anarquista, socialista, o peronista. Los hay más anclados en los feminismos, en las disidencias sexuales y en la diversidad de género. Más autonomistas, o más involucrados con las políticas del Estado. Entre sus distintas regiones, a veces, hay distancias insalvables. No pretendo realizar una genealogía exhaustiva y total. La propia idea de genealogía aquí propuesta me lleva a resaltar su carácter local, parcial (Foucault: 1992) que se detenga en los puntos de interés para lo que busco señalar. De lo que se trata es, en definitiva, de encontrar los modos en que el parentesco aparece como problema de los feminismos y las disidencias sexuales y de género.

De la liberación sexual a la demanda de derechos

Si bien el archivo alcanza raíces más profundas, es posible reconocer un punto icónico de la militancia con respecto a los géneros y las sexualidades en la irrupción del Frente de Liberación Homosexual (FLH) en 1971, en el concierto de voces revolucionarias setentistas. Uno de los antagonistas principales del FLH en los edictos policiales que eran usados para detener arbitrariamente a quienes estuvieran reñidos con la moral de la época. Sin embargo, el proyecto era más ambicioso: se trataba de subvertir el orden social, de producir la liberación nacional a partir de la liberación sexual.

El FLH coqueteó con muchas de las fuerzas políticas de izquierda de la época, pero sin plegarse de lleno a ninguna. Su vínculo conflictivo con el peronismo socialista, cuyo romance duró menos que la primavera camporista, decantó en la manifestación de los postulados heterosexistas y machistas que imperaban en las organizaciones militantes. El esfuerzo del FLH estaba colocado en introducirse en el debate epocal para mostrar las violencias que quedaban omitidas por los grandes proyectos revolucionarios, señalando las distinciones que se estructuraban a partir de la raza, la clase y el género.

El poeta, antropólogo y militante Néstor Perlongher, uno de sus exponentes

fundamentales, hace una primera aparición pública el 3 de Julio de 1973, en un reportaje publicado en el Semanario *Así*, donde sostiene que "el hijo del obrero va a ser educado, desde la familia y luego desde la escuela, que le corresponde ser obrero y el hijo de familia bien será educado desde la cuna y por los sistemas educativos para mandar" (Perlongher, 2008, p. 244). En esta declaración hay un punto de interés para la argumentación que vengo construyendo: la distribución de roles desde el *socius* hasta el ensamble doméstico ya está en las preocupaciones del grupo. Y aún más: "por eso no se tolera la homosexualidad en tanto significa una violación de esos papeles. De ahí que la raíz última de la persecución homosexual es política; se da porque la libertad sexual no le conviene a la clase dirigente y a la sociedad autoritaria" (2008, p. 244)

Es decir, ya el FLH consideraba que confrontar las relaciones de parentesco tal y como estaban estructuradas poseía un carácter intrínsecamente subversivo. El objetivo estratégico era permear las instituciones y los partidos de la sociedad hasta que el propio carácter revolucionario de la homosexualidad tirara por la borda los modos en que la sociedad estaba estructurada.

Este carácter múltiple de las opresiones se cristaliza en documentos escritos por el grupo. Mas allá de la entrevista citada, la revista *Somos*, quizás el documento de mayor importancia legado por el FLH, levantaba entre sus señalamientos que:

Es una sociedad de opresores y oprimidos.

El que no es opresor, es oprimido. Algunos son opresores en un sentido, y oprimidos en otro.

El capitalista oprime al obrero. El padre oprime al hijo, el varón oprime a la mujer, el heterosexual oprime al homosexual, y así sucesivamente en todos los órdenes de la vida. Se produce una mentira de que todo eso está bien, y a esa mentira se la llama "ideología". (Somos, p. 2).

De esta manera, la lucha por la libertad sexual no se da aisladamente. Se articula con luchas feministas, y por la abolición de las clases sociales. Perlongher reniega del

sectarismo sexual (2008, p. 246). En efecto, la lucha homosexual “se da en el marco de la lucha por la liberación nacional y social” (2008, p. 247).

¿Qué pasó con esta efervescencia política, que comprendía las continuidades revolucionarias entre la subversión de los órdenes económicos, sociales y familiares? La primavera revolucionaria se vio apagada por la dictadura cívico-militar. Su saldo fue reflejado por el propio Perlongher en su poema *Cadáveres*. El terrorismo de Estado forzó a gran parte de los militantes al exilio. El balance fue una sociedad atomizada y destruida, pero que de la ruina elaboró el conflicto bajo una nueva insignia: los derechos humanos⁵. No es forzar mucho las cosas decir que la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo es el hito fundacional de nuestras militancias de postdictadura. Esto involucra también a las luchas en torno a la disidencia sexual y de género. Ya los militantes del FLH lo sabían: la "causa homosexual" es una causa dentro de los Derechos Humanos.

Esta asociación entre diversidad sexual y derechos humanos es parte de la normalidad de los discursos en materias de géneros y sexualidades desde la restitución democrática. En las décadas de los 80 y 90 los activismos buscaron instalar debates en la arena pública por medio de estrategias de visibilidad, con el objetivo claro de construir un marco de derechos para dar respuesta a sus necesidades. La figura de Carlos Jauregui se vuelve, allí, un paradigma de ruptura del silencio y de articulación organizativa en vistas de reclamar derechos. Allí, el interlocutor principal de este tipo de activismos pasa a ser el Estado, y se produce el sedimento necesario para el proceso vivido durante el siglo XXI.

Derechos socio-sexuales en el siglo XXI

⁵ En la entrevista citada, Perlongher reconoce que la liberación sexual es una lucha en el marco de los derechos humanos. Sin embargo, esta mención no presenta una regularidad enunciativa propia de las formulaciones del FLH. Si bien los DDHH estaban presentes en el imaginario setentista, es solo después de la restitución democrática que adquieren el lugar de centralidad en las retóricas de los movimientos sociales.

En el año 2006 sucedió un hito en materia de reconocimiento de derechos socio-sexuales, que sin embargo suele pasar más o menos desapercibido. La legalización de la ley de “Educación Sexual Integral” (ESI), que prescribe un conjunto de contenidos curriculares con perspectiva de género y derechos humanos para todxs lxs estudiantes argentinos (con exclusión de la universidad), marcó un punto de inflexión en nuestro marco legislativo. A partir de ese momento, como si se tratara de un movimiento de inteligencia colectiva, se sucedieron una serie de leyes, siempre acompañadas por movimientos sociales:

Fueron los debates sociales, en las calles y en el congreso (...) los que permitieron a la ESI dar sus mayores saltos cualitativos: la Ley de Matrimonio Igualitario, la Ley de Identidad de Género, las marchas #Niunamenos, la marea verde por la ley de IVE que finalmente en diciembre de 2020 ve su votación fueron hitos en la presencia de la ESI en instituciones y aulas. (Morgade, 2022, p. 12).

Es necesario no comprender estas leyes como casos aislados ni sin diálogo entre ellas. Por caso, en su libro *El fin del armario*, el periodista e intelectual Bruno Bimbi (2017) destaca la coordinación y articulación con diversas fracciones del movimiento tan disímil, tan amplio, y tan poroso, que es a veces "lo LGBT". Se propuso ir primero por el matrimonio igualitario (2010) antes que por la identidad de género (2012), discusión no exenta de tensiones dentro de los espacios militantes. Bimbi destaca el diálogo con el "sector T" de los activismos, que legítimamente reclamaban por la urgencia de su derecho a la identidad. En las discusiones se evaluaba que el matrimonio igualitario podría interpelar más rápidamente a la ciudadanía heterosexual, funcionando como punto de contacto con la porción de la sociedad cuya opinión debía disputarse para ganar la batalla política. Considerando que dos años después se sancionó la ley de Identidad de Género, pareciera que la estrategia de lucha mostró ser efectiva.

Más específicamente con respecto a los feminismos, como destaca Graciela

Morgade en la cita de más arriba, el movimiento #niunamenos, la marea verde, y podemos sumar aquí la “ley Micaela” (2019) y finalmente la legalización del aborto (2020) aparecen como modos en que los movimientos sociales lograron instalar una agenda, a veces incluso a través de la ESI. Pero los feminismos, en este punto, se nutrieron también de archivos de mayor alcance: la unión de los pañuelos blancos de las madres con los verdes por la campaña del aborto, ambos utilizados como artefactos políticos que dio cuenta del recambio generacional de “las madres” a “las hijas” (Barros, Martínez, 2019, p. 49) es prueba de ello. Asimismo, en el lema de la campaña se ve también el carácter acumulativo de las luchas: “Educación sexual integral para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”. Huelga destacar que al ver este carácter acumulativo no pretendo dar con un todo homogéneo ni exento de tensiones, pero que, si hacemos una lectura deteniéndonos en sus objetivos tácticos, admiten puntos de conexión, diálogo y alianza.

En todas las luchas que decantaron en modificaciones de los marcos legales, hubo movimientos sociales en las calles para apoyar y para rechazar la transformación. Sobre esto, hay dos puntos que son destacables: en primer lugar, que cuando se trata de leyes que amplían derechos, los movimientos sociales no parecen ser necesarios solamente a la hora de la legalización, sino también después, para sostener, efectivizar, y garantizar los derechos conquistados. Este punto se cristaliza con el aborto, pero también sucede con la ESI: especialmente a partir de 2016 se crearon varios colectivos en defensa de la ESI, que confluyeron en espacios “como sindicatos docentes, agrupaciones feministas y LGBTTTBIQA+, equipos universitarios, entre otros. Tal es el caso, por ejemplo, del Frente popular por la ESI en CABA y la Asamblea en defensa de la ESI en Rosario” (Morgade & González del Cerro, 2021, p. 44)

Contra estos movimientos sociales, los movimientos que rechazan el reconocimiento de derechos suelen orbitar argumentativamente sobre un punto que vemos repetirse en cada ciclo de lucha. La figura del “niño” invocada por Helen Hester reaparece en nombre de “La Familia”. En efecto:

La estrategia discursiva de quienes se respaldan en estas instituciones religiosas para batallar contra estos cambios legales ha sido en general la de apelar a que La Familia es preexistente al Estado y por ende goza de derechos sobre los que éste no tiene injerencia; apelan también a que las cuestiones vinculadas a la moral familiar son de orden natural. De esta forma se niegan o subestiman las violencias ejercidas por ejemplo hacia mujeres y niñxs dentro de estas estructuras familiares que se plantean como inamovibles. (Morgade & González del Cerro, 2021, p. 30).

De esta manera, puede apreciarse como el parentesco es un problema que, si bien no se formula en términos acabados a la hora de desarrollar debates sociales, está siempre presente en los enunciados de los agentes sociales en juego. El miedo de la “destrucción de la familia”, presente en el debate por la ESI, por el matrimonio igualitario, y por el aborto, entre otros, nos aporta la pista para seguir orientando nuestras reflexiones teóricas en torno al parentesco. ¿Es la diversidad vincular lo que, según nuestros detractores, amenaza la familia? ¿Y si, además de referir a “políticas de la identidad”, también podríamos hablar de “políticas del parentesco”? ¿Tendríamos un nuevo marco desde el cuál pensar nuestras leyes? ¿Podríamos poner el acento en otros aspectos que no revisamos tanto aún? Este es mi último paso en estas reflexiones.

Educación Sexual Integral: una política del parentesco

Como ya señalé, la ley de Educación Sexual Integral propone un conjunto de contenidos que aportan educación sexual con perspectiva de género a lxs estudiantes de las escuelas argentinas. Existen numerosos estudios críticos, especialmente llevados adelante por el colectivo Mariposas Mirabal (FFyL, UBA), que se construyeron en torno a la siguiente premisa: “La escuela, siempre, por acción u omisión, desarrolla contenidos y mensajes relativos de los cuerpos sexuados; es decir, la educación siempre es sexual” (Morgade, 2021, p. 10).

Si, en efecto, toda educación es sexual, entonces se muestra necesario explicitar qué noción de sexualidad se encuentra en juego en nuestras instituciones educativas. Para ello, se muestra deseable delimitar qué se entiende por educación sexual integral. Primero voy a detenerme en ese punto, para finalmente sí abordar los contenidos curriculares afines a la problemática del parentesco.

Lo “integral” en la Educación Sexual

La noción de “integral” se encuentra definida dentro del primer artículo de la ley. Se trata de una definición de sexualidad que “articula los aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos” (Art. 1). De esta manera, la “integralidad” de la ESI se opone a la noción bio-médica, imperante en la educación sexual impartida antes de la sanción de la ley. Esta perspectiva comprende a la sexualidad de forma “coitocentrada, preventiva y sujeta a los parámetros de normal/anormal” (Morgade, González del Cerro, 2021, p. 36). En esta noción, la sexualidad se encontraba tomada por ideas valorativas como “el pecado”, “el amor”, y si se hablaba de ella era solamente a fin de prevenir posibles peligros que ella pudiera suscitar (Morgade, 2011, p. 142).

Contra esta noción, la ESI amplía las dimensiones. Sin embargo, es importante destacar que no niega los saberes biológicos y las diferencias corporales. En efecto, cada nivel educativo tiene contenidos específicos sobre el funcionamiento y las diferencias de los cuerpos. Asimismo, también hace énfasis en las infecciones de transmisión sexual, y en los métodos de prevención de las mismas. Quizás pueda afirmarse que, en la integralidad de la ESI, la perspectiva biomédica se vio metabolizada dentro de un esquema más complejo, donde las valorizaciones morales son relegadas y la noción de prevención entra en diálogo con otros aspectos, como puede ser el disfrute y el compartir con otrxs.

Esta noción de integralidad lleva al delineamiento de los 5 ejes fundamentales de la Educación Sexual Integral: “reconocer la perspectiva de género”, “respetar la diversidad”, “valorar la afectividad”, “ejercer nuestros derechos”, “cuidar el cuerpo y

la salud”. La enumeración de estos ejes se muestra significativa ya que da cuenta, en primer lugar, de como en la ESI pueden darse encuentro tanto los feminismos como los movimientos de diversidad sexual y de género, y también como estos movimientos encuentran un interlocutor privilegiado (en este caso) en el Estado, a partir de una producción discursiva bastarda que se nutre tanto de los activismos como de la academia.

Retomando la problemática de la que partí, resta señalar que en la tensión entre el modelo biomédico y la ESI se juega nuevamente la figura el “niño” invocada por Helen Hester, que nos remite a la discusión del parentesco. En efecto, la perspectiva preventista de la sexualidad entiende a la infancia “como una etapa de vulnerabilidad, incapacidad, sin posibilidad de discernimiento y, menos de tener opinión propia o de alzar una voz disidente con la de su familia” (Morgade, González Del Cerro, 2021, pp. 30-31). Asimismo, se sostiene sobre la idea de que la sexualidad es algo propio del ámbito “natural”, y que por ende es tarea de las familias lidiar con ella, en tanto comprenden a la familia como un ensamblaje espontáneo previo a la sociedad. De esta manera, las perspectivas que se oponen a la ESI apelan al derecho natural de las familias por sobre los hijos, considerándolos objetos de su tutela, relación dentro de la cual el estado es meramente subsidiario o secundario.

El problema del parentesco en los contenidos curriculares

Una lectura de los contenidos curriculares de la ESI nos lleva a ver la importancia que dentro de ellos tienen el respeto y el reconocimiento de la diversidad, especialmente cuando ésta se ancla en la identidad. Retomando el punto del que partí, en efecto, la “identidad” es un sintagma recurrente dentro de las teorías de género, y el diálogo que éstas establecen con las políticas públicas ha encaminado este tipo de discursos dentro de la ESI.

Antes de avanzar me parece importante prevenir que no busco realizar un movimiento en detrimento de la identidad como valor. Simplemente considero de

interés revisar los puntos que hacen a la problematización del parentesco dentro de la Educación Sexual Integral, para aportar una reflexión que pueda explorar otros aspectos de sus contenidos.

En el Nivel Inicial, la ESI presenta 4 grandes ejes: “Conocimiento y cuidados del cuerpo”, “desarrollo de competencias y habilidades psicosociales”, “desarrollo de comportamientos de autoprotección”, y “conocimiento y exploración del contexto”. En este último punto, se destaca el contenido de “El conocimiento de las distintas formas de organización familiar y sus dinámicas, y la valoración y el respeto de los modos de vida diferentes a los propios”. Allí, el documento propone la actividad “Mi familia, tu familia, las familias”, y señala:

Quando se describen formas “normales” de vivir la vida, se corre el riesgo de discriminar a quienes no entran en esos parámetros. Se considera “normal”, por ejemplo, la existencia de la familia nuclear compuesta por padre, madre e hijos. Pero la realidad nos demuestra que las familias de nuestros alumnos y alumnas responden a distintos tipos de agrupamientos. Niños y niñas viven con tíos y tías, con abuelos y abuelas, con la madre y la abuela, entre otras formas posibles que mencionamos más adelante. Es función de la escuela albergar y respetar estas diferencias. (PNESI, p. 57).

El reconocimiento de lo que aquí me gustaría llamar “diversidad vincular” se introduce como contenido de la educación inicial. Asimismo, parece de interés destacar que nos encontramos ante una educación sexual desanclada de la genitalidad: en efecto, la familia es un problema que ésta aborda, y por familia se entiende aquéllos con los que los “niños y niñas viven con...”. Parece ser otro efecto de haber desanclado la sexualidad de su aspecto biológico y de la perspectiva biomédica.

Dentro de los contenidos de primaria, es llamativo que el problema del parentesco aparece solamente dentro del área de las Ciencias Sociales. En el primer ciclo, se prescribe “El conocimiento de las distintas formas de organización familiar y

sus dinámicas en diversas épocas y culturas y la valoración y el respeto de los modos de vida diferentes a los propios” (PNESI, p. 21), y en el segundo ciclo, “el conocimiento de las transformaciones de las familias. Los cambios de estructura y dinámica familiar a lo largo de la historia. La organización familiar según las diversas culturas y contextos sociales” (PNESI, p. 27).

Es llamativo que los contenidos actitudinales o afectivos tales como el respeto o el cuidado, que aparecen tan fuertemente dentro de los contenidos de inicial, van diluyéndose poco a poco para ser reemplazados por “conocimientos”. En la primaria, se trata de tener “conocimiento” sobre distintos modos del parentesco, manteniendo la dimensión del “respeto” solamente en primer ciclo.

Esto opera un contrapunto con los contenidos de escuela secundaria. De allí, pueden destacarse dos momentos afines a la problemática del parentesco: en el ciclo básico, dentro del área de ciencias sociales, se indica:

El conocimiento de los principales cambios en la estructura y funciones de las familias en la Argentina, atendiendo especialmente a las diversas tendencias en la composición y los roles familiares, las tradiciones y cambios en el lugar de las mujeres, hombres y niños/as en las familias, en vinculación con los cambios en el contexto socioeconómico. (PNESI, p. 34).

Pero en el ciclo orientado, dentro de Formación ética y ciudadana, se indica: “La valoración de las relaciones de amistad y de pareja. La reflexión en torno a las formas que asumen estas relaciones en los distintos momentos de la vida de las personas” (PNESI, p. 43), contenido que es repetido textualmente para el área de psicología, dentro del apartado de Humanidades (PNESI, p. 51).

La valoración, el respeto, el reconocimiento, como contenidos actitudinales parecen no terminar de borrarse en nombre de un aproximamiento intelectual. En la línea con la perspectiva integral sostenida desde el comienzo del apartado, pareciera que, a lo largo del desarrollo escolar, tanto contenidos específicos como actitudinales

son recuperados para abonar, en esta coordenada, la problemática del parentesco desde una perspectiva que contemple la diversidad vincular.

Conclusión: diversidad vincular y políticas del parentesco

El recorrido realizado fue por momentos ecléctico, llevándonos de las teorías feministas a la genealogía de las militancias en Argentina, y de allí, a las políticas públicas sobre los géneros y las sexualidades. Este movimiento fue realizado bajo la sospecha de que, cuando hablamos de movimientos socio-sexuales, ninguna de las tres valencias puede ser ignorada. En efecto, estamos refiriendo a políticas públicas que se nutren de numerosas discusiones teóricas, y que existen solamente por la agenda que los movimientos sociales supieron impulsar.

Pero el hilo conductor aquí ha sido la problemática del parentesco. Intenté construir un archivo que muestre como el problema de cómo hacemos parentescos se encuentra presente tanto en las teorías feministas, como en los movimientos sociales y las políticas públicas. Allí, propuse el término “diversidad vincular” para hablar de la infinita cantidad de relaciones y modos de estar en común que existen, y que han sido históricamente explorados por los feminismos y los movimientos socio-sexuales a partir de entrar en riña con la familia mayúscula, heterosexual, monogámica y privatizada. La misma se vio formulada en otros términos en los aportes teóricos de Haraway y Hester, figuró como problema en los archivos de las militancias argentinas, y reapareció en los contenidos curriculares de la ley de Educación Sexual Integral.

Por supuesto, la problemática no es exclusiva de las disidencias sexuales o los feminismos. La diversidad vincular puede apreciarse interculturalmente, o mismo dentro de la propia heterosexualidad. Pero lo cierto es que, por presentar una confrontación con la familia mayúscula, las disidencias sexuales y los feminismos vienen construyendo un archivo de largo alcance al respecto. Por caso, es citable el

movimiento anarquista⁶ de comienzos de siglo XX, o los modos de supervivencia que personas LGBT han desarrollado y puesto en agenda desde los años 70.

La condición de refugiadxs, señalada por Donna Haraway y recuperada por Helen Hester, permea todo el tejido social ante el avance de la precariedad y la crisis civilizatoria que nos encontramos atravesando. La acumulación de capital nos lleva, año a año, a encontrar grupos humanos y no humanos enteros empujados a la muerte. La familia mayúscula, al querer acaparar los índices de reconocimiento, ha hecho históricamente algo similar con las miles de identidades que no encajamos en su circuito reproductivo. Reconocer la diversidad vincular en vistas de producir “políticas del parentesco” que nos permitan ampliar los horizontes de lo que se entiende, o no, por familia, parece ser una bandera inminente de los feminismos y los movimientos socio-sexuales.

Referencias Bibliográficas

- Alcaraz, María Florencia (2018). *¡Qué sea ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal*. Marea.
- Avanessian, Armen y Reis, Mauro (comps.) (2017). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. (Mauro Reis, Trad.). Caja Negra.
- Barros, Mercedes y Martínez, Natalia (2019). Populismo y derechos humanos en el devenir masico de los feminismos argentinos. *Segunda Época*, 23, pp. 33-57.
- Butler, Judith (2016). *El género en disputa*. (Anotnia Muñoz, Trad.). Paidós.
- Fernández Cordero, Laura (2017). *Amor y anarquismo*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*. (Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Trad.). De la Piqueta.

⁶ Soy consciente de la dificultad de encuadrar al anarquismo dentro de los feminismos. En su desarrollo, el movimiento fue anti-feminista, pero por interlocutar con los feminismos de la igualdad propios de la época. Es decir, mientras bregaban por la emancipación de la mujer, luchaban contra el feminismo que reclamaba representatividad en el marco del Estado, pero no por estar contra las mujeres, sino por estar contra el estado. De allí que Dora Barrancos hable del “feminismo del contrafeminismo” de las intelectuales anarquistas (Fernández Cordero, 2017).

- Frente de Liberación Homosexual (1973). *Somos* (1).
- Hester, Helen (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. (Hugo Salas, Trad.). Caja Negra.
- Haraway, Donna (2016). *Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno. Generando relaciones de parentesco*. (Alexandra Navarro y María Marta Andreatta, Trad.). *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año 3 (1), pp. 15-26.
- Morgade, Graciela (coord.) (2011). *Toda educación es sexual*. La Crujía.
- Morgade, Graciela (comp.) (2021). *ESI y Formación Docente. Mariposas Mirabal. Experiencias en foco*. Homo Sapiens.
- Morgade, Graciela y González del Cerro, Catalina (2021). Contra el androcentrismo académico, la pedagogía bancaria y el paradigma tutelar. En Morgade, Graciela (comps.). *ESI y Formación Docente. Mariposas Mirabal. Experiencias en foco*. Homo Sapiens.
- Perlongher, Néstor (2008). *Prosa Plebeya*. Colihue.
- Pecheny, Mario y Petrachi, Mónica (2006). Derechos humanos y sexualidades en la Argentina. *Horizontes Antropológicos*, (26), pp. 43-69.
- Quintana, María Marta y Barros, Mercedes (2020). El pañuelo como artefacto político: desplazamientos y disputas por la calle. MILLCAYAC. *Revista Digital de Ciencias Sociales* 8 (12). pp. 175-188.
- Scasserra, José Ignacio (2021). De las políticas de la identidad a una teoría crítica del parentesco. *Diferencia(s)*, (13), pp. 107-118.

Marco Normativo

5 ejes de la ESI

https://drive.google.com/file/d/12qEe80McY5qIIR_0fsY5bLYnITuePdMj/view

PNESI nivel inicial

<https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/cuaderno-esi-inicial.pdf>

PNESI

https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/lineamientos_0.pdf

Todos los mundos son posibles si este se desvanece: transhumanismo, me-ontologías cósmicas y extinción

All Worlds Are Possible if This One Vanishes: Transhumanism, Cosmic Me-ontologies, and Extinction

Ricardo Andrade*

Fecha de Recepción: 30/03/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Resumen: *El presente artículo está orientado a estudiar algunos presupuestos del transhumanismo a través de una de sus vertientes más conocidas: el extropianismo. A partir de una lectura crítica de dicha vertiente, se busca revelar como las aspiraciones de la razón transhumana desembocan en nuevas formas de dominio que exceden a la tierra y buscan perpetuarse en el universo. En este sentido, el transhumanismo extropiano encuentra en las formas del mercado una manera de preservar este mundo en detrimento de otros. Para cuestionar este acercamiento, el presente trabajo busca desarrollar una crítica basada en algunos elementos centrales de la física cuántica y la cosmología que afirman la finitud de este mundo y su disolución. Esto habilita la introducción del nihilismo y la filosofía de la extinción como un momento central para desarticular la exacerbación de la noción de totalidad y de sujeto en la cual el transhumanismo radica su postura filosófica y tecnológica. Para comprender esta desarticulación del*

* Licenciado en Letras por la Universidad Central de Venezuela (UCV), graduado con mención honorífica *Magna cum laude*. Maestrando en Literaturas en Lenguas Extranjeras y en Literaturas Comparadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA) y del Diplomado en Problemas Filosóficos Contemporáneos (FFyL-UBA). Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT). Ejerció como profesor e investigador en el Departamento de Estudios Estéticos de la Escuela de Artes (UCV) y como ayudante de trabajos prácticos de segunda en el área de Literatura Latinoamericana y Venezolana en la Escuela de Letras de la misma casa de estudios. Fue adscripto (2017-2019) de la Cátedra de Literatura Alemana (FFyL-UBA). Correo electrónico: andrader218@gmail.com

mundo, se propone una lectura me-ontológica de las entidades cósmicas que demuestran los límites de la racionalidad humana mediada por el capitalismo. Por ello, el presente artículo parte de la premisa fundamental de que el mundo debe desvanecerse para demostrar la potencialidad de los entes espaciales. Además de ello, a través del nihilismo y la me-ontología, surge una ética singular que seculariza el milenarismo tecnológico de la razón transhumana y permite pensarlo en un nuevo marco conceptual.

Palabras clave:

transhumanismo – extropianismo – ontología cósmica – nihilismo – ética

Abstract:

This article is aimed at studying some presuppositions of transhumanism through one of its best known aspects: extropianism. From a critical reading of this aspect, it seeks to reveal how the aspirations of transhuman reason lead to new forms of domination that exceed the earth and seek to perpetuate themselves in the universe. In this sense, extropian transhumanism finds in the forms of the market a way to preserve this world to the detriment of others. To question this approach, this paper seeks to develop a critique based on some central elements of quantum physics and cosmology that affirm the finitude of this world and its dissolution. This enables the introduction of nihilism and the philosophy of extinction as a central moment to dismantle the exacerbation of the notion of totality and subject in which transhumanism roots its philosophical and technological position. To understand this disarticulation of the world, a me-ontological reading of the cosmic entities that demonstrate the limits of human rationality mediated by capitalism is proposed. Therefore, this article starts from the fundamental premise that the world must vanish to demonstrate the potential of space entities. In addition to this, through nihilism and me-ontology, a singular ethic arises that secularizes the technological millenarianism of transhuman reason and allows us to think about it in a new conceptual framework.

Keywords:

Transhumanism – Extropianism – Cosmic Ontology – Nihilism – Ethics

Para abordar el transhumanismo, especialmente en su vertiente extropiana, vale la pena tener en consideración el marco teórico-metodológico desde el cual se pretende analizar este fenómeno tecnológico y filosófico. La primera parte del artículo tiene como eje

temático el problema del límite dentro del extropianismo. Para analizar este punto, se parte de algunos presupuestos de la teoría crítica en torno a la razón instrumental, el dominio y la represión individual y social. En la segunda parte, se hace un análisis desde el realismo especulativo (específicamente el realismo neutro), el nihilismo y la astrofísica para desarticular la noción de mundo y, con ello, la razón de dominio que caracteriza al transhumanismo extropiano. En la tercera parte se ofrece una reflexión, en el marco de la ética de la responsabilidad, ante el problema de la extinción y el surgimiento de la me-ontología cósmica. Finalmente, las conclusiones buscan articular estos tres apartados para ofrecer una reflexión integradora sobre el problema de la razón transhumanista.

De la obsolescencia del límite: introducción crítica al transhumanismo

Diluir el concepto de límite ha sido, desde la modernidad, uno de los puntos centrales del pensamiento filosófico. De forma no menos llamativa la época moderna inaugura, al mismo tiempo, una crítica minuciosa y una delimitación de la razón. Sin embargo, el desarrollo de las tecnologías socavan dicha delimitación en favor de una exploración radical sobre lo existente: la técnica se apodera, de este modo, de toda concreción y materialización del pensar. El transhumanismo se caracteriza, desde esta perspectiva, como un proyecto que abole los vestigios de la modernidad, aunque se ancle en la tradición ilustrada y pretenda reformular el humanismo como movimiento filosófico. En este intento de reformulación se halla la crítica a una ontología basada en la obsolescencia, es decir, a una materialidad proclive a quedarse atrapada en la idea del tiempo, ya que ella demuestra la *finitud* de los sujetos y de las entidades no-humanas. Con este razonamiento como base principal, el transhumanismo abre la puerta a una nueva ontología materialista que busca desligarse de una de las determinaciones fundamentales de la tradición filosófica que moldean la pregunta por el ser humano: la relación con la dimensión temporal. Como bien señala Alejandro Galliano:

La antropología transhumanista es brutalmente materialista: el ser humano no *tiene* un cuerpo sino que *es* un cuerpo y puede entenderse enteramente, y transformarse ilimitadamente, a partir de procesos físicos. Desde la teoría de los humores de la Antigüedad hasta el mecanicismo moderno, hay una propensión histórica de las sociedades a explicarse a sí mismas a través de la tecnología más avanzada de cada época. Hoy ese lugar lo ocupa la informática: el *quantified self* (yo cuantificado) transhumanista considera el ser como algo reducible a un conjunto de datos que pueden interpretarse e incluso revertirse mediante el *biohacking*. En este sentido, para Luc Ferry el transhumanismo no solo incurre en el determinismo no falsable de todos los materialismos, sino que forma parte del «solucionismo tecnológico» de la época. Finalmente, el transhumanismo, con su confianza en la razón y la autodeterminación humana, es un heredero paradójico de la tradición humanista occidental. (Galliano, 2019, p. 84).

Que esta antropología sea *brutalmente* materialista llama la atención. La ontología radical del cuerpo permite, en una primera instancia, poner en tela de juicio la concepción espacio-temporal de la existencia a través de la tecnología. El tiempo cesa en la medida en que la posibilidad de la inmortalidad es habilitada, al mismo tiempo que el espacio deja de ser un impedimento, ya que los conjuntos de datos que caracterizan al ser transhumanista devienen en una manifestación de la infinitud y del no-límite. El materialismo del transhumanismo cohabita, en este sentido y de manera contradictoria, con un *inmaterialismo digital* que potencia una premisa central: la idea de que este mundo debe desvanecerse para dar paso a la posibilidad de nuevas realidades. De este modo, el materialismo transhumanista radicaliza la noción misma de filosofía al hacerla parte de la *extinción como proyecto del pensamiento*. La confianza en la razón y en la autodeterminación que señala Galliano devienen, a la luz de esto, en las fuentes principales de un determinismo tecnológico-materialista que, en una primera mirada, no parece formar parte la herencia ilustrada que el transhumanismo

reivindica.

Sin embargo, la ilustración como proceso de dominio de la razón sobre lo existente, esconde en sí misma la destrucción de los entes en nombre del mejoramiento humano por medio de la civilización. Para estudiar esto a profundidad dentro del transhumanismo, hay que remitirse a una de sus vertientes cuyo nombre es *extropianismo*. En uno de los apartados de *The Extropian principles, version 3.0* (cuya fecha es de 1998), su fundador Max More señala que:

Continual improvement will involve economic growth. We see no shortage of resources to allow growth, and we find growth compatible with environmental quality. Extropians affirm a rational, non-coercive environmentalism aimed at sustaining and enhancing the conditions for our flourishing. Intelligent management of resources and environment will be fostered by vastly extended life spans. An effective economic system encourages conservation, substitution, and innovation, preventing any need for a brake on growth and progress. Migration into space will immensely enlarge the energy and resources accessible to our civilization. Extended life spans may foster wisdom and foresight, while restraining recklessness and profligacy. We pursue continued individual and social improvement carefully and intelligently. (2022).¹

En esta llamativa reflexión, More logra concretar algunos de los problemas centrales del transhumanismo a pesar del tono optimista del apartado. El primero tiene que ver, especialmente, con la imbricación entre las tecnologías del mejoramiento y el

¹ La mejora continua implicará crecimiento económico. No vemos escasez de recursos para permitir el crecimiento, y consideramos que el crecimiento es compatible con la calidad ambiental. Los extropianos afirman un ambientalismo racional, no coercitivo, destinado a mantener y mejorar las condiciones para nuestro florecimiento. La gestión inteligente de los recursos y el medio ambiente se verá fomentada por una vida útil muy prolongada. Un sistema económico eficaz fomenta la conservación, la sustitución y la innovación, evitando cualquier necesidad de frenar el crecimiento y el progreso. La migración al espacio aumentará enormemente la energía y los recursos accesibles a nuestra civilización. La prolongación de la vida puede fomentar la sabiduría y la previsión, al tiempo que restringe la imprudencia y el despilfarro. Perseguimos la mejora continua individual y social con cuidado e inteligencia. La traducción es nuestra.

crecimiento económico. Que el ser humano *sea* un cuerpo tiene relación con cómo el capitalismo transforma en objeto y en mercancía al sujeto, al mismo tiempo que lo desmaterializa a través del mundo digital. El progreso transhumanista, en este sentido, esconde la desaparición de lo humano a través del ejercicio de la razón instrumentalizada. El mejoramiento, en este contexto, se vacía de su hipotético contenido positivo: abrazar de manera irrestricta el crecimiento económico implica consumirse dentro de la lógica del capital, es decir, de la utilidad y la negatividad tautológica de la producción *ad infinitum*. Esta pervivencia en la negatividad es disfrazada a través de la acotación de More sobre el carácter no-coercitivo del “ambientalismo racional” del transhumanismo extropiano. La contradicción de este punto estriba en que, al mismo tiempo que se intenta sintetizar la naturaleza con lo artificial, la razón mediada por el capitalismo (en su forma de mercado y de sus *black-boxes* algorítmico-financieros) ejerce, de hecho, una coacción total sobre las entidades no-humanas despojándolas de todo sentido que no implique una utilidad para el “florecimiento” humano. Lo que florece, en este sentido, no es una pretendida armonía entre la naturaleza y los seres, sino un *solipsismo* en donde el sujeto es hipostasiado a expensas de la propia pervivencia de la tierra y de la especie. La eficacia del sistema no parece consistir, como señala More, ni en la conservación, ni en la innovación, sino en la administración de la agonía y en la prolongación del sufrimiento que, de manera contradictoria, el transhumanismo busca suprimir. En este sentido, cabe destacar la siguiente reflexión de Horkheimer:

En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. *Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa —tanto la humana como la no humana— y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo.* El dominio se “internaliza” por amor al dominio. Lo que comúnmente se define como meta —la felicidad del individuo, la salud y la riqueza—, debe su significación exclusivamente a su

posibilidad de volverse funcional. Tales nociones indican condiciones favorables para la producción intelectual y material. Por eso, la abnegación del individuo no tiene en la sociedad industrial meta alguna situada más allá de la sociedad industrial. Semejante renuncia produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano. No menos que el individuo mismo, la sociedad y sus instituciones llevan el sello de esta discrepancia. Puesto que la subyugación de la naturaleza, dentro y fuera del hombre, se va llevando a cabo sin un motivo que tenga sentido, la consecuencia no es un verdadero trascender la naturaleza o una reconciliación con ella, sino la mera opresión. (1973, p. 103-104. Las cursivas son nuestras).

El desprecio a los límites del transhumanismo tiene íntima relación con la subyugación de los elementos biológico-naturales del ser humano. El dominio dentro de sí mismo implica el cercenamiento de una emancipación crítica en favor de la anulación de la individuación mediada por la *modificación total*. La individuación, cuya base fundamental es la idea del perecimiento y la obsolescencia, queda relegada a un plano filosófico menor para dar paso a una prolongación de la vida funcional a la tautología algorítmica del capitalismo. Esto imposibilita la idea de More de un mejoramiento inteligente y cuidadoso: el mismo se consolida a través de la opresión no solo del crecimiento económico, sino también de la hipóstasis de la irracionalidad característica de la negación de la finitud y la muerte. En este sentido, el tono optimista del extropianismo se diluye en la desesperación, por parte de los sujetos, de trascender a través de los *updates* y de las exigencias desregularizadas del mercado digitalizado. Consecuentemente, las aspiraciones claves de la “buena vida” de la sociedad burguesa que señala Horkheimer (y que el transhumanismo comparte) llevan en sí la negación de su propósito, ya que ellas nacen de una razón desprovista de sentido, es decir, de una racionalidad proclive a la destrucción ontológica. En este sentido, la pretendida reconciliación con la naturaleza es moribunda en cuanto los medios se instituyen como sujetos. El transhumanismo radicaliza dicha postura al afianzarse a un materialismo

determinista que niega una ruptura radical con los medios, ya que los absorbe y los transforma en parte de una cosmovisión político-filosófica ingenua sin adentrarse en la negatividad total en la que habitan los seres humanos bajo el sistema capitalista de producción y circulación.

Resulta llamativo, a la luz de esto, el ataque de More hacia la noción de utopía al considerarla inerte y poco apropiada para entender el transhumanismo, siendo esta idea la que alimenta los proyectos mitotécnicos del movimiento. Como bien señala el autor:

Extropians avoid utopian plans for "the perfect society", instead appreciating the diversity in values, lifestyle preferences, and approaches to solving problems. In place of the static perfection of a utopia, we prefer an "extropia"-- simply an open, evolving framework allowing individuals and voluntary groupings to form the institutions and social forms they prefer. Even where we find some of those choices mistaken or foolish, we affirm the value of a system that allows all ideas to be tried with the consent of those involved. (2022).²

Esta reflexión puede ser leída desde dos enfoques. El primero, siguiendo el análisis crítico que se ha estado presentando, es la errónea interpretación que realiza More acerca de la utopía como un estadio de reconciliación estática de los sujetos con la realidad y con las propias abstracciones ideológicas que crea. El no-lugar que la palabra designa etimológicamente expresa el vacío desde el cual el pensamiento se gesta para, de ese modo, construir una segunda naturaleza que le permita intentar situarse en el mundo sin ser destruido por lo desconocido. Lo utópico, más que evocar una sociedad perfecta, expresa la lucha por no perecer ante las consecuencias de esa segunda

2 Los extropianos evitan los planes utópicos para "la sociedad perfecta" y, en cambio, aprecian la diversidad de valores, preferencias de estilo de vida y enfoques para resolver problemas. En lugar de la perfección estática de una utopía, preferimos una "extropía", simplemente un marco abierto y en evolución que permite a los individuos y grupos voluntarios formar las instituciones y formas sociales que prefieran. Incluso cuando encontramos que algunas de esas elecciones son erróneas o tontas, afirmamos el valor de un sistema que permite probar todas las ideas con el consentimiento de los involucrados. La traducción es nuestra.

naturaleza que se pretendía como un hogar: la civilización se instaure a través de la supresión de los entes, creando de este modo una *orfandad ontológica* que habilita, por una parte, el vaciamiento de la existencia; por otra parte, la potencialidad especulativa que se produce al negar el mundo creado. Este último punto da paso al siguiente enfoque. Tanto la utopía como la extropía son momentos negativos que anulan este mundo en búsqueda de multiversos mediados por la tecnología y por la abolición de lo humano. El “marco abierto” del cual el extropianismo hace alusión tiene que ver, precisamente, con la posibilidad de un ataque radical a la civilización como segunda naturaleza que el transhumanismo posee y que es cercenado en el momento en que se piensa como una extensión del capitalismo. La negación del mundo mediada por la emancipación destructiva contra el límite posibilita no ya pensar la tecnología como un medio de dominio que homogeneiza, sino como parte de una cosmotécnica que expresa la pluralidad onto-tecnológica que descansa en estas realidades posibles. Yuk Hui, en relación con la cosmotécnica, expresa que “es la unificación del cosmos y lo moral por medio de actividades técnicas, pertenezcan estas al ámbito de los oficios o del arte. No ha habido una o dos técnicas, ha habido múltiples cosmotécnicas. Qué tipo de moralidad, cuál cosmos y de quién, y cómo unificarlos varían de una cultura a otra en función de dinámicas diferentes” (Hui, 2020, p. 56-57).

Bajo esta perspectiva, cobra un sentido profundo e interesante la vinculación entre el transhumanismo y la migración al espacio que realiza More. Unificarse con el cosmos implica no solo diluir el límite como ontología, sino abolir la materia y, por ende, abrazar el proyecto filosófico y científico de la extinción.³ La integración cósmica, más que afirmar la primacía de la razón transhumana, significa asumir en sí la muerte que habita en el espacio. Las distancias en el universo impiden ver la agonía o la muerte de estrellas y galaxias enteras en el instante. Sin embargo, la luz de dicha agonía viaja a través del espacio: la razón y el mejoramiento tecnológico

3 Para entender esta abolición, solo hace falta recordar que solo el 5% del universo está formado por materia bariónica (visible), elemento del cual están compuestos los entes, las estrellas y las galaxias. El resto es materia oscura, energía oscura y otros elementos que aún no se sabe con precisión sus funciones y de donde emergen.

transhumanista, al buscar en el espacio un modo de extender la vida, se encuentra con un quiebre ontológico fundamental, ya que el solipsismo característico del sujeto autónomo se ve negado por una exterioridad ajena que lo supera. La prolongación de la existencia se transforma, en este sentido y de manera paradójica, en la constatación de la futilidad de la vida. Al tener en consideración esto la cosmotécnica transhumanista posibilita, gracias a esta integración negativa, un nihilismo especulativo con fuertes bases científicas y tecnológicas. Si para Hui la moral juega un papel central en esta integración, ella está atravesada por la afirmación de que la tecnología provee los pilares centrales para descentrar, de manera radical, al ser humano. El nihilismo que emerge de esta situación impide concebir las organizaciones políticas y sociales conservadoras que el transhumanismo, de manera contradictoria y en detrimento de su propia exaltación libertaria, busca instaurar a través de una autonomía sometida al capitalismo. Como afirma Andrés Vaccari:

Pese a su retórica revolucionaria y rupturista, la política transhumanista es netamente conservadora. El cambio social y político es consecuencia del cambio tecnológico. Para cambiar la sociedad basta con introducir nuevas tecnologías; no hace falta una transformación institucional, cultural, económica o en las estructuras de poder. El transhumanismo representa un giro curioso en la historia del utopismo humanista. (2016: p. 311).

El determinismo tecnológico que el transhumanismo exalta (y que deviene en una defensa del status quo) se vuelca contra sí mismo en el momento en que el espacio se transforma en un elemento a dominar y el nihilismo se instituye como un momento reflexivo en donde el ente humano solipsista queda suspendido. Cuando More promueve que los sujetos pueden formar instituciones sociales que prefieran, obvia la crítica al sistema que reprime a los individuos hasta transformarlos en meros consumidores: la moral transhumanista está mediada por la ideología del despilfarro que dice atacar. Una apropiación nihilista y cosmotécnica del extropianismo desarticula

esta contradicción, ya que parte de esta premisa fundamental: este mundo debe dejar de existir para afirmar la independencia de la exterioridad (entes no humanos, objetos, etc.) de la razón total instrumental. En el siguiente apartado se abordará este singular problema.

Desvanecer este mundo: nihilismo, filosofía de la extinción y me-ontologías cósmicas

En el apartado anterior, se había hecho mención sobre la relación entre el transhumanismo y el espacio. Al aspirar al cosmos, el pensamiento instrumental extropiano no solo se detiene en el dominio total de la tierra, sino de toda la materia. Esto sitúa la lógica del capital en una nueva fase, la cual se debe denominar como *capitalismo cósmico*: todos los posibles recursos del universo pasan a formar parte de la hipostasis solipsista del ser transhumano introduciendo, de este modo, la garantía de la destrucción. La fascinación que ejercen mundos lejanos deviene, bajo esta nueva fase del capitalismo, en meras materias primas para sostener el desprecio hacia el límite como categoría. Sin embargo, la garantía de la destrucción abre la posibilidad a un momento especulativo vasto: absorber el cosmos implica desarticular no solo la totalidad, sino también negar este mundo a través de la muerte y la soledad espacial. Esta absorción pone en crisis el fundamento metafísico en el cual descansa el capitalismo cósmico y el transhumanismo extropiano, ya que implica asumir la extinción de la razón, de la vida y del cuerpo. Este problema permite presentar una diferenciación central entre la metafísica y la ontología desde el punto de vista del realismo neutro de Markus Gabriel. Para este joven filósofo, la metafísica designa una teoría de la totalidad irrestricta y del mundo como mundo, mientras que la ontología es una investigación sobre la existencia que no necesariamente necesita de un mundo y de su totalidad para acontecer (Gabriel, 2016, p. 153-154). El transhumanismo (tanto en su versión extropiana como en la que promueve la singularidad tecnológica) afirma lo irrestricto de la totalidad antropocéntrica al ver en la razón un medio para conquistar lo

existente.

Al afirmar el mundo como mundo por medio del capitalismo cósmico, la razón transhumana pierde su carácter emancipador radical y prolonga la destrucción de la naturaleza hacia lo desconocido. Lo no-conocido debe ser descubierto, bajo esta premisa, para ser explotado con la finalidad de un mejoramiento marcado por la irracionalidad del mercado. Esta visión se opone a una lectura ontológico-realista de la existencia: en el silencio cósmico habitan formas y compuestos extraños que se contraponen a la dominación. Las *entidades oscuras* erosionan la idea del mundo como totalidad ya que, desde un comienzo, ni siquiera pueden ser observables. Esto sucede con la materia oscura. Una definición de esta extraña entidad la ofrece el físico Cristiano Galbiati cuando señala que:

No está formada por combinaciones de protones, neutrones ni electrones ni puede estarlo: de lo contrario, no habría ninguna razón por la que esta forma de la materia no debiese contribuir a la formación de estrellas y no fuese detectada por los instrumentos tradicionales. En su lugar, debe estar compuesta por una forma de materia que se salga completamente de los cánones establecidos. De hecho, la materia oscura *no contribuye a la formación de estructuras macroscópicas y complejas*; por lo tanto, las interacciones de la materia oscura consigo misma y con la materia que conocemos deben ser necesariamente muy débiles. (2020, p. 30. Las cursivas son de nosotros).⁴

Esta materia, al no formar parte de las estructuras macroscópicas y complejas del mundo, postula la necesidad de pensar en una *ontología oscura*, es decir, en entes que no pueden ser sustraídos por el capitalismo cósmico para alimentar el solipsismo transhumano. La radicalidad de esta ontología no solo se detiene en este momento, sino

⁴ Además de esta definición, se debe añadir otros elementos que forman a la materia oscura: es pesada (su campo de gravitación mantiene cohesionada a las galaxias), lenta (no se caracteriza por ir a la velocidad de la luz) y tampoco posee carga eléctrica.

que también demuestra que, al estar el universo inmerso en esta materialidad, la noción de límite adquiere una importancia fundamental, ya que esta señala que la conquista de la razón capitalista está mediada por la futilidad de lo inobservable. El mundo como totalidad, en este sentido, deviene en una forma de opresión que imposibilita pensar en otras realidades. Si el extropianismo se sustenta en un “marco abierto”, este solo apunta a la legitimación de la muerte de lo ontológico (es decir, de la existencia) en pos de una realidad centrada en las lógicas de la desaparición características del capitalismo. Esta lógica es absorbida por el extropianismo que, al mismo tiempo que hace del sujeto hipostasiado un ente supremo, abre las puertas a la extinción de los conceptos que sustentan tanto la individuación como lo “real”. Esta extinción es lo que permite el advenimiento de ontologías cósmicas que, a través de su opacidad, diluyen el proyecto tecnomítico del transhumanismo. Las entidades oscuras, bajo esta perspectiva, rompen con una tradición del ser inmersa en el proyecto ilustrado (del cual el transhumanismo se ve como continuador) y presentan un materialismo de índole nihilista. La palabra nihilismo, en este contexto, debe entenderse en su origen etimológico: *nihilum* (ni una hebra). Al desarticularse los sentidos, las conexiones y el entramado del mundo la razón instrumental pierde su poder de dominación para dar paso a múltiples existencias desencadenadas. Como afirma Ray Brassier, “el nihilismo no es, como pretendía Heidegger, la oclusión del irrepresentable “estar presente” del ser, sino más bien el *proceso de desvinculación universal* a través del cual los vectores gemelos de la ciencia y el capital exponen juntos la multiplicidad desencadenada como la auténtica figura del ser” (2017, p. 197. Las cursivas son de nosotros).

El transhumanismo extropiano logra desencadenar al ser, al mismo tiempo que lo encierra en la lógica de este mundo al pensarlo desde una postura netamente capitalista y mecanicista. En este sentido, la desvinculación universal queda vedada al ser reemplazada por el sujeto hipostasiado: esta exacerbación revincula al ser con un mundo que aspira a su aniquilación. Sin embargo, es llamativo destacar cómo el proceso nihilista parte de la conjunción entre ciencia y capital según Brassier, ya que permite ver en el capitalismo cósmico un momento central para emancipar a los entes oscuros

de la racionalidad que, precisamente, busca dominarlos. La ciencia, al ser catalizadora e impulsora del nihilismo, desarticula la oclusión del ser al atacar el principio según el cual solo lo que se puede percibir es. Apropiarse del transhumanismo desde este nihilismo desencadenado permite radicalizar la desvinculación universal a través de los usos de la tecnología sin caer en la filosofía de la redención humana que ocupa, de manera mítica, las aspiraciones del movimiento. En este sentido, el capitalismo cósmico juega una posición ambigua: si bien abraza el mito de la suficiencia autónoma y la razón, también lo desmitologiza al aceptar la ontología oscura como una nueva forma de pensar a los entes. La autenticidad del ser que se da a través de esta cosmicidad rechaza ver en estos mundos que aparecen meros recursos para postergar la vida o formar una ética basada en el antropocentrismo. Lo auténtico, en este contexto, designa la certeza de que la extinción, entendida como un proyecto filosófico radical, no vislumbra un concepto del “buen vivir” fundamentado en una autonomía regulada por la “razón” del mercado, ya que la posibilidad de un perecer absoluto exige un planteamiento en donde el milenarismo transhumanista queda relegado. El problema de este milenarismo radica en fundamentar, de manera ahistórica, dos concepciones de ente supremo que convergen: el sujeto hipostasiado y la singularidad tecnológica que erradicaría a este en nombre de una inteligencia artificial superior. El mundo como totalidad desconoce la finitud y encuentra en las tecnologías del mejoramiento, la razón transhumana y la apropiación del cosmos formas para erradicar lo inevitable: la muerte de este mundo dentro de millones de años. De ahí que el cuerpo se ontologice de manera inevitable e irracional, ya que el transhumanismo se vuelve bioconservador en cuanto presiente la caducidad de la totalidad. Que el mundo, las galaxias y las estrellas perecerán afirma la siguiente reflexión de Markus Gabriel y su singular concepción de la filosofía, en particular su postura realista neutra y la ontología:

Mi realismo es anárquico. No hay un *arché* general ni un principio que mantenga a todo unido. No niego que el universo exista, pero niego que esta sea una entidad o dominio que englobe todo. El universo no es el mundo, no es nada que

se encuentre sobre cualquier otra provincia ontológica. El universo es ontológicamente pequeño y provincial, incluso si resulta ser infinito en algún sentido. Realmente no hay un centro en toda mi ontología, pues rechazo toda suposición antropocéntrica o cosmocéntrica de la metafísica. San Pablo escribió que la filosofía es “la sabiduría del mundo”, razón por la cual se convirtió en un antifilósofo. Estaba en lo correcto en su ataque a la metafísica, pero equivocado en suponer que la filosofía tiene que estar basada en una creencia en la existencia del mundo. (2016, p. 166-167).⁵

La ausencia de una *arché* totalizadora, desde este punto de vista, le otorga al nihilismo una validez filosófica desde la cual pensar la disolución de la realidad. Un realismo anárquico implica asumir que el proyecto de una razón dirigida y ordenada (como el extropianismo y la tradición moderna ilustrada buscan) fracasa ante el advenimiento de la ontología oscura. La anarquía del cosmos, sintetizada en la entropía como segundo principio de la termodinámica, volatiliza la estabilidad de las representaciones y abre la posibilidad a que lo desconocido y lo improbable acontezcan⁶. Los mundos posibles que estos acontecimientos habilitan destruyen los mitologemas de la razón, entre ellos la noción de progreso. Si como se pudo observar el progreso es una idea afín a la razón transhumanista, es porque esta noción designa una linealidad inexistente, tanto en la historia humana como en pasado y el porvenir del universo. El progreso, más que designar el optimismo pseudoinconformista del determinismo tecnológico, denota el temor ante el vacío que los entes oscuros emanan. Este temor construye la metafísica escatológica que el transhumanismo extropiano fortalece, aunque lo eluda a través de un ateísmo libertario y un materialismo basado en el solipsismo. Si bien lo escatológico

5 Para ser más detallado en esta idea del realismo neutro, este debe entenderse como un ataque a la noción de ente supremo (ya sea humano o no humano) que sustente un pensar metafísico. Esto implica negar, al mismo tiempo, realidades privilegiadas porque estas solidifican la totalidad. Como se puede observar, esta postura filosófica es llamativa cuando se ve a la luz del transhumanismo, ya que este se encarga de privilegiar entidades (la tecnología y el sujeto) que afirman un mundo que está en constante disolución.

6 Un ejemplo de esto es la ya famosa paradoja del cerebro de Boltzmann. Esta paradoja consiste en que, si lo que caracteriza al universo es la entropía, entonces nada impide que, de manera arbitraria, se forme un cerebro en medio del espacio y que seamos productos de una ilusión procedente de dicho ente cósmico.

designa el fin del tiempo, este se subsume en una redención a través de la tecnología y del mercado en donde lo temporal ya no denota o explica la idea de la existencia. De ahí que el mejoramiento tecnológico humano acelere los procesos de la racionalidad como expresión de una desesperación ante una ontología que exige un pensar *fuera* de este mundo. El extropianismo, de este modo, debe lidiar con el desamparo cósmico que se propia aspiración de dominación contiene. Esto permite reformular las bases de la antropología filosófica en el sentido de que, gracias a los entes oscuros, la primacía de lo humano queda en entredicho. Este “en entredicho” es lo que potencia al transhumanismo: en el mundo capitalista la primacía no puede ser puesta en duda, ya que el antropoceno designa la etapa final del proceso de control de la naturaleza interior y exterior.

Sin embargo, al demostrar que este mundo es provincial y provisional, el “entre dicho” desencadena el nihilismo. A la luz de esto, resulta particularmente llamativo el entrecruzamiento entre nihilismo y transhumanismo que realiza el filósofo Stefan Lorenz Sorgner. A partir de una lectura singular de la obra de Nietzsche conjugada con algunas premisas de la razón transhumana, Sorgner destaca dos tipos de nihilismo: el alético y el ético. Una definición del primero la ofrece cuando menciona que

Aletheic nihilism affirms that all philosophical perspectives can be false. This theory is both philosophically plausible, because there has not yet been a philosophy which clearly proved itself as true, as well as morally helpful, because it promotes the avoidance of violence against psychophysiological entities affirming a different philosophy”. (2017, p. 255).⁷

Al afirmar que todas las perspectivas filosóficas pueden ser falsas, el nihilismo aleiteico abole la idea de la primacía de lo humano y, en conjunto, los marcos conceptuales que

⁷ El nihilismo alético afirma que todas las perspectivas filosóficas pueden ser falsas. Esta teoría es tanto filosóficamente plausible, porque aún no ha habido una filosofía que claramente demostró ser verdadera, así como moralmente útil, porque promueve la evitación de la violencia contra las entidades psicofisiológicas que afirman una filosofía diferente. La traducción es nuestra.

sustentan al transhumanismo extropiano. La razón crea ilusiones (representaciones) de dominio que violentan la multiplicidad de entes, ya que es la forma de otorgarle a los sujetos un sentido metafísico de pertenencia ante lo desconocido. En este sentido, la ciencia y el capitalismo cósmico son emanaciones de una razón que linda con una patología que busca someter lo que puede ser representable e, inclusive, improbable. Si se entiende el *pathos* como una exacerbación del yo, el transhumanismo lleva hasta sus últimas consecuencias dicha tendencia e impide, por su propia lógica patológica de afirmar la unilateralidad de este mundo, que otros entes fuera del humano tengan una preeminencia. A la luz de esto, el materialismo mecanicista del transhumanismo (disfrazado de un anhelo de libertad radical a través de la desregularización tecnológica) se manifiesta no tanto como un mejoramiento del ser, sino como una aniquilación auspiciada por una *tecnoantropofagia*. Frente a esta forma de autoconsumo destructiva, el nihilismo alético salvaguarda la idea de que todo planteamiento filosófico (y, por extensión, toda creación material), al mismo tiempo que destaca su posible falsedad, refuerza la necesidad de pensar en nuevos paradigmas que eclipsen el antropocentrismo. Si este nihilismo posibilita la figura auténtica del ser, esto se debe a que el desmembramiento del mundo acontece y es tomado como el momento en donde la existencia queda liberada de la tecnoantropofagia. Esta liberación no inaugura una redención escatológica mítica como pretende el transhumanismo, sino la plena negatividad de la finitud. La disolución del universo en el *Big rip* señala la muerte del tiempo y la conquista de la caducidad y el límite frente a la cosmicidad capitalista y optimista de la razón transhumana.⁸

Al ser desgarrada por la infinitud de la energía oscura, los entes ya no *dicen* nada. Esta carencia fundamenta la ontología oscura y la radicaliza: lo que queda es una meontología, un no ser que debe pensarse de acuerdo a un proyecto filosófico orientado a la extinción. Las entidades oscuras son meontológicas en la medida en que señalan

8 La teoría del *Big rip* (Gran desgarro) es llamativa en este contexto. Según esta interpretación, todo el universo (tanto la materia bariónica como la oscura) será desgarrado por la aceleración y la expansión de la energía oscura. Esto se debe, principalmente, a que la gravedad sería incapaz de mantener juntas las partículas de la materia por la fuerza expansiva de esta energía.

dos elementos, principalmente: la imposibilidad de la razón transhumana para dar cuenta del futuro y de la infinitud y lo inefable de las formas extrañas de los universos. Si bien lo meontológico está ligado con la teología apofática medieval, la apropiación de este concepto, a la luz de esto, debe entenderse como un elemento central del pensamiento científico y tecnológico desde la modernidad hasta la actualidad, ya que ambas manifestaciones pugnan entre salvaguardar la existencia humana y disolverla en la nada (piénsese, como ejemplos, en las potencialidades destructivas de la energía atómica, la investigación de patógenos con fines militares o los peligros existenciales del desarrollo de las inteligencias artificiales). Para profundizar en esta idea de la meontología y su tradición, cabe señalar que

In the tradition of the Greek thought, outside the Unity of the *kosmos* viewed as a perfect and infinitely spherical ontic realm, or outside the spherical fullness of parmenidian Being, there is nothing. Then, this “nothing” must be the *first principle* which imprints its ineffability to each and every entity and idea it originates from. (Florin Moraru, 2017, p. 149).⁹

Si la nada es un “primer principio”, la metafísica antro-po-tecnológica transhumanista está avocada a su propia disolución en el momento en que busca, a través de una praxis cósmico-patológica, instaurar la plenitud de un ser mediado por la apropiación sin fin. Al aspirar al dominio absoluto de la materia, la razón deja tras de sí las huellas de la nada en cuanto que, para confirmarse por medio de la praxis, necesita destruir lo existente. Esto significa que, a medida que se construye el mundo, este es fagocitado sin la posibilidad de la resurrección (otra de las ideas centrales del transhumanismo). La certeza científica del fin de este universo y la imposibilidad de la resurrección acarrearán una serie de problemas relacionados con la ética y que el transhumanismo, de

⁹ En la tradición del pensamiento griego, fuera de la Unidad del *kósmos* visto como un reino óntico perfecto e infinitamente esférico, o fuera de la plenitud esférica del Ser parmenidiano, no hay nada. Entonces, esta “nada” debe ser el primer principio que imprima su inefabilidad a todas y cada una de las entidades e ideas de las que se origina. La traducción es nuestra.

manera llamativa, trae a discusión. En este sentido, el nihilismo ético de Sorgner brinda algunas claves para abordar estos problemas. El siguiente apartado se detendrá en ellos.

Ética de la responsabilidad para con el futuro de cara a la extinción

Al considerar lo expuesto en el apartado anterior, una pregunta aparentemente ingenua emerge. ¿Tiene sentido reflexionar sobre la ética cuando el universo está desvaneciéndose y la extinción es inminente? La exigencia de un pensamiento ético se torna acuciante ante esta pregunta, especialmente ante el desarrollo del pensamiento transhumanista y sus posturas científico-tecnológicas. En este sentido, cabe mencionar la siguiente reflexión de Sorgner sobre el nihilismo ético:

Ethical nihilism affirms that all non-formal concepts of the good are bound to be implausible. This insight considers that all psychophysiological entities differ from each other, which implies that a different concept of the good is valid for each entity. This reflection leads to the affirmation of a radical plurality of concepts of the good. If this insight is legally acknowledged in an appropriate manner, it reduces the violence done to psychophysiological entities. Firstly, ethical nihilism demands to permanently criticize encrusted totalitarian structures; secondly, ethical nihilism rejects the necessity of transcending a nihilist society so that a new culture gets established; thirdly, ethical nihilism demands to promote institutional changes so that plurality gets acknowledged, recognized, and considered appropriately at legal, ethical and social levels. (2017, p. 255-256).¹⁰

10 El nihilismo ético afirma que todos los conceptos no formales del bien están destinados a ser inverosímiles. Esta intuición considera que todas las entidades psicofisiológicas difieren entre sí, lo que implica que para cada entidad es válido un concepto diferente del bien. Esta reflexión conduce a la afirmación de una pluralidad radical de conceptos del bien. Si esta intuición es legalmente reconocida de manera adecuada, reduce la violencia ejercida sobre las entidades psicofisiológicas. En primer lugar, el nihilismo ético exige criticar permanentemente las estructuras totalitarias incrustadas; en segundo lugar, el nihilismo ético rechaza la necesidad de trascender una sociedad nihilista para que se establezca una nueva cultura; en tercer lugar, el nihilismo ético exige promover cambios institucionales para que la pluralidad sea aceptada, reconocida y considerada adecuadamente a nivel jurídico, ético y social. La

Una de las cosas que llama la atención en esta definición es el uso del concepto de “bien” asociado al nihilismo. Esta noción de bien está mediada por la exacerbación de la corporalidad en el transhumanismo, ya que es la base fundamental desde la cual se aborda la necesidad del mejoramiento biotecnológico. Al estar atravesada por la razón transhumana, lo bueno está íntimamente ligado con la cosmo-patología mercantil según la cual todo lo que se halla en el universo es útil para el solipsismo antropocéntrico. Esta apropiación, que lleva en sí la marca del utilitarismo, acepta la pluralidad radical de conceptos sobre lo bueno en la medida en que ellos puedan ser potencialmente explotados: la supuesta “gestión inteligente de recursos” que señalaba More se revela como una ilusión cuando los entes son vistos como meras mercancías y no como expresiones de un complejo entramado existencial. Ciertamente, la perspectiva nihilista radicaliza la pluralidad de conceptos, mas no desde un punto de vista utilitario, sino para llevar hasta sus últimas consecuencias la desvinculación y el desmembramiento del mundo. Esto exige pensar lo bueno desde la meontología, es decir, desde la negatividad. Al ser configurado por lo negativo, la noción de bien adquiere un singular significado: más que abocarse a la legitimización de los discursos deterministas tecnológicos sobre un mejoramiento perpetuo que obvian la represión del sistema capitalista, lo bueno designa la pregunta sobre la finitud y la praxis ante la extinción. Si el nihilismo ético de Sorgner promueve una no-violencia sobre los entes, su pretensión claudica en el momento en que la pregunta sobre el bien general (ya sea individual o social) solo se sostiene a través de una constante deconstrucción del cuerpo por vía de la tecnología sin tener en cuenta la totalidad opresiva en la cual viven los sujetos. Expoliados de manera física y cognitiva, la idea de una vida prolongada como algo saludable se torna en una distopía cuando se asume que la mezcla entre una crisis ecológica sin precedentes y la ontologización del sujeto como mercancía es la marca distintiva del futuro. En este sentido, más que promover una crítica a las estructuras

traducción es nuestra.

totales, esta aproximación valida el *status quo* del mundo como una patología eterna y natural. Por ello, cabe mencionar la siguiente reflexión que sintetiza la crítica a esta validación:

La ciencia y la tecnología no son neutrales u objetivas, y muy por el contrario, muestran valores, intereses comerciales y económicos, así como toda una lógica de poder, propia de nuestro contexto social y temporal. Los transhumanistas olvidan (en buena medida) la función social de la tecnología y cómo esta se enmarca en contextos sociales más amplios, en complejas redes de interacción e interdependencia funcional con otras tecnologías, así como en dinámicas culturales y sociohistóricas. De esta manera que no consideran seriamente la inviabilidad social de algunas tecnologías (más que en el tema de los materiales y los recursos para crearlas), el acceso a ellas o los aspectos de gestión y desarrollo de las tecnologías en contextos particulares. (Piedra Alegría, 2017, p. 60).

Esta reflexión puntualiza cómo el transhumanismo, a través del encantamiento de la tecnología, se transforma en un mitologema que busca acelerar un futuro ausente de la concreción, es decir, de las particularidades sociales e individuales. Esta mitificación impide, ciertamente, la superación de una cultura nihilista: ella despoja el proceso de secularización radical que la extinción y la desvinculación universal trae consigo para afirmar la degradación de la perspectiva nihilista auspiciada por la cultura de masas, la libertad egoísta del libertarianismo y un “bien general” sustentado en la ideología del despilfarro. El estancamiento en esta interpretación errónea del nihilismo termina, consecuentemente, por evitar y atacar cualquier interpretación que busque un cambio de las instituciones existentes.

Al tener en consideración esto, el nihilismo ético de Sorgner merece ser recuperado bajo un enfoque diferente. Este enfoque está atravesado, como se ha ido mencionando, por la idea de que el universo morirá. Esta idea no debe entenderse como

una mera confirmación científica fatalista, sino como una oportunidad reflexiva para pensar en una ética de acuerdo a la muerte de lo existente. La preeminencia de la nada, más que apoyar una postura solipsista patológica, sitúa al sujeto frente a su propia desaparición y confirma que, independientemente de su praxis totalizadora, hay elementos que no podrán ser subyugados y que constantemente evocan la inutilidad de tal acción. En este sentido, surge un compromiso: el de reconocer no solo la finitud como una determinación ontológica clave, sino también reconocer que la idea de razón existe a partir del límite pensado como categoría existencial. Tanto este reconocimiento como el compromiso de pensar en ello renueva la idea del nihilismo ético en la medida en que el límite no vulnera a los entes. La ausencia de esta vulneración se debe a que el límite subsume la idea de la muerte y de la nada dentro de su concepto, de manera que se ataca desde estas premisas de la finitud a la totalidad como mundo. Este ataque desencadena la desvinculación universal del ser y lo transforma en una expresión de la negatividad en donde el no-ser deviene en una postura ética: al desintegrarse lo que se conoce como mundo, la posibilidad radical de un pensamiento eudaimónico hace aparición. A diferencia de la concepción eudaimónica del transhumanismo extropiano (optimismo ingenuo de acuerdo al sistema capitalista, supresión del dolor, prolongación de la vida, mitologización de la tecnología), este “buen vivir” mediado por el nihilismo ético se afianza en la extinción, ya que la conciencia desventurada que emerge de esta certeza replantea los usos de la tecnología y la noción misma de acción.

Si bien parece paradójico asociar la desventura con el buen vivir (el pensamiento ético desde Aristóteles siempre se ha asociado con la búsqueda de los modos políticos, sociales e individuales para obtener la felicidad), la razón de este entrecruzamiento se debe especialmente a que, a través de los mecanismos de dominio de las distintas fases del capitalismo, la felicidad se ha diluido en la mercancía, es decir, en la constante deformación de los sujetos. Por ello, la felicidad que propone el transhumanismo está mediada por el engeñecimiento característico de cierto voluntarismo que ve en la mera acción tecnológica la solución redentora de los males humanos. Frente a esto, la conciencia desventurada del nihilismo ético habilita una idea central: al radicalizar la

pluralidad de los conceptos sobre el bien, surge el principio de responsabilidad para consigo mismo y el futuro. Siguiendo las reflexiones del filósofo alemán Hans Jonas en torno a sus conceptos sobre la ética orientada al futuro y a la responsabilidad teniendo en cuenta las premisas del transhumanismo, Antonio Luis Terrones Rodríguez señala que:

Un científicismo cerrado y ciego ante sus consecuencias, una fe ciega en un progreso indefinido, solo puede ser cuestionado desde el poder de la imaginación, dándole más importancia al *malum*, pues para pensar las consecuencias catastróficas de algo, para el surgimiento del sentido de la responsabilidad, es más fácil partir del lado negativo, que del lado positivo, o del *bonum*, como señala Jonas: “nos resulta más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*; el primero es un conocimiento más evidente, más apremiante, está menos expuesto a la diversidad de criterios y, sobre todo, no es algo buscado”. El temor es planteado por Jonas desde una anticipación cognitiva, pues cumple una función heurística que nos sirve para descubrir el bien y buscar mecanismos para su conservación. El poder cognitivo recae sobre la imaginación y sobre el sentimiento, porque nos anticipamos para conocer y a la misma vez nos conmovemos, algo fundamental para asumir la responsabilidad (2018, p. 71).

Esta reflexión sustenta la idea de la conciencia desventurada como punto de partida de una ética orientada al futuro. La desventura, al expresar la certeza de la desaparición de lo existente, evoca la posibilidad de una responsabilidad mediada no solo por el temor, sino también por el afán de encontrar formas que promuevan una vida sujeta al límite, ya que este último permite pensar en el presente con miras al futuro. En este sentido, la conciencia desventurada seculariza esa fe ciega en el progreso para señalar que, justamente a raíz de los descubrimientos científicos, el desmembramiento del mundo es lo que constituye la temporal noción de sujeto y no la aparente infinitud del mercado

y sus irracionales aspiraciones cósmicas promovidas por el transhumanismo extropiano. De esta forma, la conjunción entre desventura y temor forman una heurística basada en el nihilismo ético. Esta heurística, al contrario de lo que se puede pensar, no alienta la supresión de la tecnología en pos de formas primitivas de conocimiento, sino que sirve como mediación para desarrollar modos tecnológicos amparados en una constante secularización de los mitologemas inherentes al voluntarismo determinista del transhumanismo. Bajo esta perspectiva, ya no se trataría meramente, como señala Terrones Rodríguez, de concederle a la imaginación los escenarios de la catástrofe: la propia tecnología y la ciencia concretizan y aseguran dicha extinción a través de sus conceptos y sus formulaciones empíricas e ideológicas. Estas certezas brindan la posibilidad de pensar en el *bonum* sin la escatología de la salvación transhumanista, al mismo tiempo que demuestra la inconsistencia de su pensamiento cuando se sustentan en el humanismo y en la Ilustración. Más que apoyarse en ambas tradiciones (cuyos contenidos ético-políticos son complejos), el extropianismo se ajusta perfectamente a los deseos de dominación cósmica que el capitalismo adopta para sobrevivir como un “proyecto social”.

Como bien se señala en la reflexión citada, la conmoción juega un papel central para desarrollar una ética mediada por la extinción. Si bien el derrumbamiento del universo, como el último acontecimiento de la vida (ya sea la humana o no humana), está a millones de años de suceder, la conmoción intelectual que genera el vacío cósmico demanda tener en el horizonte del pensar filosófico dicho evento. Conmoverse ante esto no resulta lejano cuando los propios usos tecnológicos bajo el status quo aceleran catástrofes (piénsese en el ecológico como el más evidente) en pos de una concepción laudatoria del antropocentrismo. Bajo esta perspectiva, este acontecimiento que sucederá en un futuro lejano conlleva a extrapolar a la ética a otra dimensión: una *ética cósmica* se hace apremiante cuando el desarrollo del pensamiento transhumanista y capitalista ya ve en el espacio posibles recursos para mantener el frenesí del cuerpo hecho mercancía. La conmoción ante el desmembramiento del mundo, entonces, inaugura esta nueva ética orientada a explorar las me-ontologías cósmicas que,

desconocidas aun por los ojos humanos, vislumbran acuciantes problemas de índole filosófico y existencial.

Conclusiones

Como se ha podido observar a lo largo de este artículo, el transhumanismo representa la aspiración de la razón por someter todo bajo el escrutinio de lo humano. Por ello se vuelve acuciante tener en consideración todos los presupuestos que el movimiento, en sus diferentes vertientes, realzan y buscan concretizar a través de la tecnología y la ciencia. La primera parte del artículo estuvo orientada, específicamente, a tratar este problema considerándolo desde el punto de vista de la teoría crítica. Un examen a través de esta propuesta teórica revela las contradicciones características de una filosofía tecnológica que ve en la mera corporalidad una emancipación sin considerar la totalidad opresiva manifiesta en el sistema económico que defiende. Esta emancipación se torna ilusoria cuando el cuerpo pasa a formar parte de un proyecto relacionado con el mercado. Al estar relacionado con los mecanismos mercantiles, el cuerpo es sometido a la abstracción irrefrenable y se transforma en una máquina. Este mecanicismo capitalista brinda la posibilidad, ciertamente, de pensar los problemas fundamentales de la ontología a través de la unión de lo artificial y lo natural. Sin embargo, un cuerpo sometido a las constantes demandas del mercado cae eventualmente en el desuso y la obsolescencia. Por ello el desprecio al límite característico del transhumanismo. La innovación tecnológica tiene que ser, bajo esta perspectiva, una innovación orientada a destruir dicha noción. La conjunción de este desprecio y una razón total llevan al transhumanismo a ver en el cosmos el último espacio para someter. La segunda parte estuvo focalizada en ver las consecuencias de esto. El capitalismo cósmico y el solipsismo antropocéntrico se enfrentan a hechos científicos que desarticulan toda pretensión de dominio. Lo que se ha denominado como me-ontología oscura demuestra que hay hechos y formas en el universo que ni siquiera pueden ser comprendidas, aún, por la razón. La ausencia de toda comprensión abole la idea del

sentido, por ende, nociones como las de progreso, mercado, entre otras pierden su estatuto de “eternidad” y se diluyen en el desmembramiento del mundo. A la luz de esto, la apropiación que se ha hecho de algunas nociones de la física cuántica y la cosmología en el presente artículo están orientadas también a resaltar la idea de que la extinción de este universo debe comprenderse en su dimensión filosófica. Para ello, el nihilismo y el realismo neutro ofrecen perspectivas para comprender a profundidad lo que significa desvincularse del universo. Ambas invitan a pensar, de manera radical, los usos tecnológicos en la vida, la noción de entidad, entre otros amplios presupuestos filosóficos y sociales. En consonancia con esto, el último apartado esboza los pilares de una ética cósmica necesaria para pensar el lugar del sujeto en medio de la certeza de su desaparición. El nihilismo ético provee la crítica y las bases para sustentar dicha ética atravesada por la desventura. Así como el capitalismo cósmico busca abarcar a toda la materia bajo la idea de la explotación, esta singular ética busca establecer una idea de “buen vivir” desde una conciencia radical de la finitud, además de aspirar a la convivencia con toda forma de entidad bajo la idea de que la catástrofe es inminente. La ética cósmica busca, en este sentido, salvaguardar a los entes del espacio de una razón proclive a la violencia. El desmembramiento del mundo sirve como señal de que la vida humana debe orientarse bajo la premisa fundamental de que la fugacidad construye el porvenir, de manera que el reconocimiento de lo estelar se sitúa como un problema de envergadura para la filosofía y su futuro.

Estos tres apartados demuestran la importancia y la fascinación que el transhumanismo despierta cuando es revisado críticamente y no bajo el determinismo voluntarista que busca presentarlo como una filosofía tecno-atea de la redención del cuerpo y la vida. La tarea frente a esto es rescatar a la razón transhumana de dichos presupuestos a través de la *nada secular*, es decir, del cosmos y lo desconocido. Cada segundo de la expansión del universo garantiza la desaparición y lo inaccesible. Una teoría crítica del transhumanismo que se apoye en la extinción abre las puertas a una comprensión filosófica y tecnológica del accionar humano en relación con la alteridad. Las estrellas, lejanas, se acercan de este modo a la conciencia desventurada para

mostrar, a través de su brillo, los límites, los fracasos y las esperanzas de la razón para intentar comprender el fin. Un fin donde el recuerdo de la vida se perderá entre la materia desgarrada.

Referencias bibliográficas

- Brassier, Ray (2017). *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Materia Oscura Editorial.
- Florin Moraru, Cornel (2017). The forbidden path of late greek thinking: meontology and meontological difference in Damascius' *De Principiis*. *Revue roumaine de philosophie*, 61 (1), pp. 146-152.
- Gabriel, Markus (2016). Por qué el mundo no existe. En T. Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 151-170). Siglo XXI editores.
- Galbiati, Cristiano (2020). *Las entidades oscuras. Viaje a los límites del universo*. Ediciones Akal.
- Galliano, Alejandro (2019). ¿Hacia un futuro transhumano?. *Nueva Sociedad*, 283, pp. 82-94.
- Horkheimer, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. (H. A. Murena & D. Vogelmann, Trads.). Editorial Sur.
- Hui, Yuk. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. (Tadeo Lima, Trad.). Caja Negra Editora.
- More, Max (2022). The Extropian principles version 3.0. A transhumanist declaration. MROB. https://www.mrob.com/pub/religion/extro_prin.html
- Piedra Alegría, Jonathan (2017). Transhumanismo, un debate filosófico. *Praxis. Revista de filosofía*, 75, pp. 47-61.
- Sorgner, Stefan Lorenz (2017). Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism. En Y. Tuncel (Ed.) *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 248-261) Cambridge Scholars Publishing.
- Terrones Rodríguez, Antonio Luis (2018). Transhumanismo y ética de la

responsabilidad. *Resonancias. Revista de filosofía*, 4, pp. 59-73.

Vaccari, Andrés. (2016). Aporías transhumanistas: ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano. *Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, 4 (1-2), pp. 286-320.

Foucault (crítico), Berlín (y lector de), Aristóteles: Reflexiones sobre el concepto de libertad en el hombre

*Foucault (Critique of), Berlin (and reader of), Aristotle: Reflections on the
Concept of Freedom in Man*

Héctor Reynaldo Chávez Muriel*

Fecha de Recepción: 05/04/2022

Fecha de Aceptación: 30/08/2022

Resumen: *Se pretende identificar las características fundamentales del concepto de libertad en Michel Foucault, lo que llevará a ubicarlo alrededor de cierta historia de la filosofía según la propuesta de Isaiah Berlin. Sin embargo, tratamos de desligar al pensador francés de tal ubicación cuando logramos tomar el concepto de sôphrosynê de Aristóteles como un recurso para emprender la reflexión sobre la tradición filosófica del cuidado de sí mismo. El objetivo fundamental será develar el lugar de Aristóteles en la reflexión de Michel Foucault a principios de la década de los 80, entendida como la tradición filosófica de “gobierno de sí”. Se propone seguir el argumento que Aristóteles hace del concepto de templanza en los tres primeros libros de la Ética a Nicómaco, para así demostrar que este concepto sería un ejemplo claro de la propuesta de Foucault de gobierno de sí, si entendemos que ambos conceptos (Templanza y gobierno de sí) están inscritos en el contexto de la ética y constituyen ciertas prácticas de libertad.*

* Becario doctoral del Departamento de Filosofía, de la Universidad del Valle (UniValle), Colombia. Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Magister en Filosofía (UniValle), Colombia. Integrante del Grupo de Investigación Daimón-Ágora -Línea de investigación en Filosofía y Psicoanálisis AGALMA- del Departamento de Filosofía y Director del Grupo de Investigación en Estudios sociales, Subjetividad, Interculturalidad y Desarrollo local (UniValle). Docente de la Facultad de Psicología, Coordinador de investigaciones y Coordinador área clínica de Bienestar Universitario Sede Norte del Cauca (UniValle). Adherente Apertura Para Otro Lacan APOLa, Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Correo electrónico: chavez.hector@correounivalle.edu.co

Palabras

clave: *gobierno de sí – práctica de libertad – sôphrosynê – sujeto*

Abstract:

It is intended to identify the fundamental characteristics of the concept of freedom in Michel Foucault, which will lead to locate it around a certain history of philosophy according to the proposal of Isaiah Berlin. However, we try to separate the French thinker from such a location when we manage to take Aristotle's concept of sôphrosynê as a resource to undertake reflection on the philosophical tradition of self-care. The fundamental objective will be to reveal the place of Aristotle in the reflection of Michel Foucault at the beginning of the 80's, understood as the philosophical tradition of "self-government". It is proposed to follow the argument that Aristotle makes of the concept of temperance in the first three books of the Nicomachean Ethics, in order to demonstrate that this concept would be a clear example of Foucault's proposal of self-government, if we understand that both concepts (Temperance and self-government) are inscribed in the context of ethics and constitute certain practices of freedom.

Keywords: *Self-government – Practice of Freedom – Sôphrosynê – Subject*

“La libertad es la condición antológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 396 [ed. en francés: Foucault, 2001, p. 1530].

En este primer momento se parte del deseo de interrogarse si el concepto de libertad en Michel Foucault¹, en la última etapa de su pensamiento, es un ejemplo del “sentido positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad*. La conclusión es que, efectivamente, es así. Pero se discierne de las posibles consecuencias funestas que, según Berlin, trae consigo el sentido positivo de la libertad. Para corroborar esta hipótesis, se reconstruye el argumento de Berlin en torno al “sentido positivo” de la palabra libertad hasta la llegada a una *la retirada a la ciudadela interna*; seguido a esto, se muestra la propuesta de M. Foucault al final de su

¹ En el presente artículo retomo, reformulo y desarrollo algunas ideas trabajadas en el marco de mi formación doctoral.

pensamiento (finales de setenta y principios de ochenta) de *gobierno de sí mismo* como práctica de libertad.

La pregunta por la libertad puede tomarse como un presupuesto necesario de la existencia, y que llegará en algún momento a inquietarnos. Cuando nos preguntamos por la libertad pueden venir a nuestra mente dos ideas previas; 1. La libertad, implica una posibilidad de acción, que tiene que ver con la satisfacción personal de un deseo o anhelo, que con previo acto reflexivo tratamos de buscar. En este sentido encuentra su relación con el registro de la ética; 2. La libertad, es una condición, una imposibilidad o denuncia que viene de un Otro, algo estipulado. Por consiguiente, puede entenderse en el ámbito de la moral, si por moral se entiende un código establecido, de forma general, por una sociedad y aceptado por los integrantes de la misma. Estas son las ideas previas que se pueden tener antes de iniciar las lecturas del ensayo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad* (2000),² texto que se convierte de forzosa consulta para los interesados en esta noción. Sin embargo, y es de esperar, estas “ideas previas” se resignifican de manera notoria al sumergirnos en la lectura; al tratar de –en palabras de Berlin– examinar el sentido que tiene esta palabra, “propongo examinar nada más que dos sentidos que tiene esta palabra [libertad], sentidos que son, sin embargo, fundamentales” (2000, p. 219). Uno de estos sentidos es lo que Berlin llamará el sentido “negativo” y que es el que está implicado en la respuesta que contesta la pregunta “cuál es el ámbito en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas” (2000, p. 220). El segundo sentido, es el que Isaiah llamará sentido “positivo”, y que es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra” (2000, p. 220).

Ahora bien, el núcleo problemático que queremos abordar es el del sentido

² Dicho sea de paso, el 6 de junio del 2019 se celebraron ciento diez años del nacimiento de Isaiah Berlin (1909-1997, Riga-Letonia), con múltiples actos académicos en diferentes universidades del mundo, en especial, en la Universidad de Oxford Inglaterra, donde Berlin se vinculó como alumno primero y luego como profesor por más de cuarenta años.

“positivo”. Trataremos entonces, de reconstruir los argumentos histórico-filosóficos que Berlín propone para definir el sentido “positivo” de libertad y seguiremos su ejemplo de alejarnos, por el momento, “de una toma de partido”, no sin antes resaltar el hecho de que Berlín es un defensor del concepto de libertad “negativa”. Asimismo, creemos conveniente que antes de pasar a reconstruir el sentido “positivo”, es menester hacer una mínima definición del sentido “negativo” de la palabra libertad.

Al principio del capítulo sobre *la idea de libertad negativa*, Berlín empieza mencionando: “la libertad política es, simplemente, el ámbito en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros [...] la coacción [u obstaculización] implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (2000, p. 220). Este sería, a grandes rasgos, el sentido “negativo” de la palabra libertad. Sin embargo, la libertad “negativa” implica ciertas cuestiones y no debe ser tomada como la mera capacidad de actuar sin que otros me coaccionen.

Por otro lado, Berlín nos dice que el sentido “positivo” de libertad sale a relucir al intentar responder a la pregunta “por quién estoy gobernado” o “quién tiene que decir lo que yo tengo o lo que no tengo que hacer” (2000, p. 230. En la nota). En este sentido, la concepción “positiva” de libertad entrará en conexión con el deseo de ser gobernado por mí mismo: “y puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito de libre acción” (2000, p. 231)³. Sin embargo, Berlín afirma que esta concepción positiva de libertad no es el estar libre de algo sino ser libre para algo y que, precisamente, es lo que los defensores de la libertad “negativa” han considerado “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía” (2000, p. 231).

Así pues, Berlín en su descripción histórico-filosófica del sentido “positivo” de la palabra libertad, nos dice que deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño; del querer que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, ser protagonista de mi actuar, utilizar mi razón para

3 Nótese que ese “deseo de un ámbito de libre acción” no es más que el sentido “negativo” de la libertad.

decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer. Así las cosas, buscaríamos la libertad cuando “yo me siento libre en la medida en que creo que esto es *verdad* y me siento esclavizado en la medida en que me hace darme cuenta de que no lo es” (2000, p. 232. las cursivas son nuestras). Podemos notar, que la libertad en el sentido de querer ser dueño de uno mismo y la libertad en el sentido de que otros hombres no me impidan decidir como quiera, no dista mucho. Sin embargo, aclara Berlín, son las formas “positiva” y “negativa” de la libertad, donde en su desarrollo histórico obtienen direcciones divergentes.

A partir de ese deseo de ser gobernado por mí mismo, entra en juego un “yo dominador” que se identifica con las diversas maneras de la razón, que Berlín denominará “yo verdadero”, y que, por lo demás, se contrapone a mis deseos no controlados, a mi naturaleza inferior, a mis placeres inmediatos, en últimas; a mi “yo empírico”. Este “verdadero” yo, que discierne lo bueno de lo malo (2000, p. 234),⁴ está en el centro de todas las políticas de autorrealización. Esta concepción “positiva” de libertad supone al hombre dividido en dos instancias; “el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manejo empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos” (Berlín, 2000, p. 235). Así pues, será claro el hecho de que las concepciones de libertad derivan directamente de las ideas que se tengan del yo, de la persona, o del sujeto.

Por otro lado, la historia nos muestra, afirma Berlín, que el deseo de auto dirigirse ha tomado dos formas; “la primera la de autoabnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de autorrealización o total autoidentificación con un principio o ideal específico con el fin de conseguir el propio fin” (2000, p. 236).

Tomaremos el análisis de la primera, pues pensamos que es el primer piso del grafo del sentido “positivo” de la palabra libertad, es decir, un ámbito individual. Dejaremos por el momento la segunda, que constituye, a nuestro parecer, el segundo piso de este grafo y que hablaría de un registro de lo social o lo político. Sin embargo,

4 *Cfr.*, “verdadero” yo, que Berlín llamará “monstruosa personificación que consiste en equiparar lo que X [persona, tribu, estado...] decidirá si fuese algo que es [tomado como verdad]”. (Berlín, 2000, p. 234).

aclaremos que no consideramos que el paso de un piso a otro se dé, desde un principio y para siempre, tal cual como lo plantea Berlín.

Así pues, a “la autoabnegación con el fin de conseguir independencia”, Berlín la llamará “*la retirada a la ciudadela interna*”. Consistiría, en primera instancia, en tener que liberarme de los deseos que sé que no puedo realizar; “quiero ser dueño de mi reino, pero mis fronteras son largas e inseguras por tanto, las reduzco con el fin de disminuir o eliminar el área que es vulnerable” (2000, p. 236). Entonces, terminaré por retirarme a mí mismo donde nada ni nadie pueden tocarme; “efectúo yo mismo una retirada a una ciudadela interna”. Como ejemplo de este ejercicio, Berlín cita los ascetas y los quietistas, los estoicos y los sabios budistas.⁵ En este grupo estaría ubicado también Kant; donde un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho. Sin embargo, para Berlín esto no es más que “una forma de doctrina que enseña la fábula de la zorra y de las uvas; no puedo querer verdaderamente aquello de lo que no puedo estar seguro” (2000, p. 241); la lectura que nos propone Berlín es que damos constantes saltos por las uvas y al darnos cuenta de que no podremos alcanzarlas simplemente afirmaremos: “están demasiado verdes para comerlas”. Muchas veces es Otro el que anticipa esta elección “si el tirano [...] consigue condicionar a sus súbditos [...] para que dejen de tener deseos originales y adopten [...] la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición [positiva], liberarlos” (2000, p. 242).

Berlín afirma que esta idea es, precisamente, “la antítesis misma de la libertad política”. Nos parece que este es un punto de quiebre fundamental en el ensayo de este autor, precisamente, porque es cuando se nota, a nuestro parecer, su “toma de partido” a favor del concepto de libertad “negativa”, así, Berlín da por sentado que la verdadera definición de libertad tiene que encontrarse en el sentido “negativo” de la palabra. En este contexto afirmará:

5 Para Berlín, estos ejercicios son “una forma de búsqueda de la seguridad, pero también se le ha llamado búsqueda de la libertad o independencia personal o nacional”. Esta invitación es a pensar que estos ejercicios, en el sentido “positivo”, no serían por definición un concepto de libertad.

La autoabnegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, *pero es difícil ver como se la puede llamar aumento de libertad*. Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él; pero, ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito demasiado pequeño, me ahogaré y moriré (Berlín, 2000, p. 242-243). En el párrafo siguiente afirma:

Estoy en un mundo en el que me encuentro con obstáculos a mi voluntad. A los que están vinculados el concepto “negativo” de libertad, quizá se le pueda perdonar si cree que la autoabnegación no es el único método para superar obstáculos y que también es posible quitarlos: en el caso de objetos no humanos, por la fuerza; y en el caso de resistencia humana, mediante la fuerza y persuasión, como cuando yo induzco a alguien a que me haga sitio para mi coche o conquisto un país que amenace los intereses del mío. *Puede que tales actos sean injustos e impliquen violencia, crueldad y esclavitud de otros pero difícilmente se puede negar que, con ellos, el que los ejecuta tiene la posibilidad, en el sentido más literal de la palabra, de aumentar su propia libertad*. (Berlín, 2000, p. 242-243. Las bastardillas son nuestras).

En este punto podemos resaltar varios aspectos; primero, existe una “toma de partido” por parte de Berlín a favor del concepto de libertad “negativa”; segundo, esta “toma de partido” se debe al hecho de que Berlín no considera el concepto de libertad “positiva” como válido y lo asimila más con seguridad, espiritualidad; tercero, la definición, en últimas, que nos propone Berlín para el concepto de libertad, es el sentido “negativo”.

Hasta ahora, hemos reconstruido el argumento de Berlín en torno al sentido “positivo” de libertad. Así pues, cabría preguntarse si el concepto de libertad en Michel Foucault, en la última etapa de su pensamiento, es un ejemplo del sentido “positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlín. Diremos con fuerza que sí.

Recordemos algunos puntos.

Según Michel Foucault, en sus conversaciones con H. Dreyfus y P. Rabínow, su “obra” se reparte entre: una ontología histórica de nosotros mismos en la relación a la verdad que nos constituye como objetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás; una ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de la acción moral. Estas tres grandes “etapas” responden a tres grandes preguntas (por el saber, por el poder, por la subjetividad). A pesar de esta división en su quehacer intelectual, Foucault mantiene un interés ético que se vincula con un concepto de libertad positiva en términos de Berlín. Tal vínculo se puede rastrear en su propuesta de *gobierno de sí como práctica de libertad*. Para resumir, es Kant quien inaugura una forma de interrogación filosófica como diagnóstico de la actualidad (ontología del presente). Con esto, Kant descubre para el pensamiento una nueva labor, que involucra un análisis del presente y de las relaciones entre las preocupaciones de la teoría y la experiencia que determina nuestra actualidad. Pero la cercanía de Foucault y Kant no solo está en la pregunta por el presente, además, podemos encontrar una “reivindicación” de la noción de sujeto en Kant que Foucault hará notar. Así, a partir del yo Cartesiano el acceder a la verdad no implicaría la necesidad de realizar cierto tipo de ejercicios espirituales o prácticas constitutivas del yo, sino que el presupuesto necesario estaría en la suficiencia de la evidencia. Este debate llevó a Kant a proponer un sujeto universal, que como tal, pudiese ser sujeto de conocimiento, pero que requeriría una actitud ética. La idea de libertad en Foucault es un reclamo de cierta relación con la verdad, no mero conocimiento, sino un ejercicio necesario de modificación de un modo de ser. La llamada no es pues a conocer, sino un saber-ser que implica y exige cierta ocupación de uno mismo. Tal es el principio de un modo de pensar en el que se problematiza y transforma nuestro modo habitual de concebir *las relaciones entre sujeto y verdad*. Lo que viene así a ponerse en cuestión con la propuesta de Foucault no es sino el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, es decir, nosotros mismos

en tanto que sujetos del saber y de la acción.

Por otro lado, un punto de ruptura entre Foucault y Kant es la concepción de la ética. La ética foucaultiana está alejada de una ética en términos de ley universal o imperativo categórico. Para Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”. Idea que tiene estrecha relación con lo que Foucault denomina al final de su vida *souci de soi*, que podríamos traducir como *gobierno de sí mismo*.

Entre las manifestaciones que aparecen en la noción de *epimeleia heautou* (*gobierno de sí mismo*) y que tienen estrecha relación con el sentido “positivo” de la palabra libertad propuesto por Berlín podemos citar: en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; en segundo lugar, es una manera determinada de atención, de trasladar la mirada desde el exterior hacia uno mismo. Y tercero, esta noción designa una acción, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se trasfigura. En la tradición filosófica del “cuidado de sí”, se entiende a la filosofía como forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la *verdad*, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la *verdad*. A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la *verdad*. A este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad: a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuáles el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. A su vez, la experiencia de la espiritualidad se caracteriza por desplegar tres grandes principios: primero, postula que es necesario la transformación del sujeto en algo distinto de lo que es para tener acceso a la *verdad*; segundo postulado: las formas que tiene el sujeto a su disposición para transformarse son el movimiento del Eros y un trabajo de sí sobre sí mismo, es decir, una ascesis donde uno realiza una ardua labor sobre sí mismo que posibilita la modificación del ser

del sujeto; y tercer principio: para la espiritualidad el acceso a la *verdad* no se limita a ser un resultado de un acto de conocimiento; en el acceso a la *verdad* se da un efecto de “contragolpe” que modifica el ser mismo del sujeto. Es decir, para la espiritualidad un acto de conocimiento no posibilita el acceso a la *verdad* si no es acompañado por una transformación del ser del sujeto, repetimos: “no del individuo sino del sujeto en su ser mismo de sujeto”.

La noción de *gobierno de sí mismo*, entendida como una práctica de libertad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad⁶.

No es simplemente retirarse a “la ciudadela interna” –como lo plantea Berlín–, sino que, se trata de un acto reflexivo que implica una práctica, en breve: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 3196 [ed. en francés: Foucault, 2001, p. 1530]). Dentro de esta tradición filosófica del gobierno de sí mismo, encontramos grandes filósofos y algunos conceptos que se inscriben en ella. Tal es el caso, nada más y nada menos, de Aristóteles y el concepto de *sôphrosynê*.

El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del gobierno de sí

En este apartado se trata de develar el lugar de Aristóteles en la reflexión de Michel Foucault a principios de la década de los 80, entendida como la tradición filosófica de “gobierno de sí”. Para tal objeto, proponemos, como punto de partida, seguir el argumento que Aristóteles hace del concepto de templanza en los tres primeros libros de la *Ética a Nicómaco*, para así demostrar que este concepto sería un ejemplo claro de la propuesta de Foucault de gobierno de sí, si entendemos que ambos conceptos

6 Con la intención de ampliar la reflexión sobre el problema de la verdad en Michel Foucault recomendamos al lector revisar en esta misma revista (Cfr., Castro, 2014, pp. 10-21; Farrán, 2014, pp. 144-161)

(Templanza y gobierno de sí) están inscritos en el contexto de la ética y constituyen ciertas prácticas de libertad.

Michel Foucault en su curso en el colegio de Francia *La Hermenéutica del sujeto*, donde pone de manifiesto su interés por abordar en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad, y como punto de partida toma la noción de “*inquiétude de soi-même*” (*epimeleia heautou*) originada en la Grecia clásica. Esta noción tiene estrecha relación con el concepto de ética que presenta el pensador francés en esta última etapa de su pensamiento. Para M. Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”.

Según M. Foucault, en la tradición filosófica del “*cuidado de sí*”, se entiende a la filosofía como “*la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad*”. A esta manera de entender la filosofía se asocia ese conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Igualmente, a este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad.

Recordemos que en toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera) el tema de la filosofía (¿Cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿Cuáles son las condiciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron. Pero Foucault nos dice que hay una excepción:

La de aquel a quien se le llama justamente [el] filósofo, porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido el fundador de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe Aristóteles no es la cumbre de la antigüedad, es su excepción. (Foucault, 2001, p. 35).

Frente a este decir de M. Foucault surge la pregunta por el lugar que ocupa Aristóteles en la tradición filosófica del “cuidado de sí”. La propuesta de “inquietud de sí” la podemos suscribir, como hemos dicho, en el contexto de la ética. En este sentido nuestra hipótesis es que existe un punto de encuentro entre Aristóteles y Foucault a partir de la noción de *templanza*⁷ (*sôphrosynê*) como una forma de “gobierno de sí mismo”.

El interés de M. Foucault por los antiguos sería fundamentalmente ético, es decir, un interés por la problemática de sí mismo. Sin embargo, podemos decir que no solo su interés en los antiguos está centrado en la ética sino en la política. No solo, entonces, las relaciones del sujeto consigo mismo, sino también con los otros. En este sentido, la cuestión del *gobierno del sí* y de los otros (ética y política) sería el eje en torno al cual se articula el interés de M. Foucault por la Antigüedad.

Del mismo modo, la filosofía aristotélica debe ser leída como una tradición ético-política.⁸ Es así como Aristóteles desde el inicio de la *Ética a Nicómaco* establece como objetivo de su investigación “cierta disciplina política” (Aristóteles, 1985, I, 3, 1094b, p.10). En esta misma esfera de la política es donde Aristóteles introduce por vez primera el concepto de *templanza* (*sôphrosynê*), o mejor, su antónimo, a saber; intemperancia:

El fin de la política no es el conocimiento, si no la acción; y es indiferente que

7 La definición que podemos encontrar de la palabra *Templanza* en el Diccionario de Real Academia de lengua Española, en su primera acepción es: (Del lat. *temperantia*) “moderación, sobriedad y contingencia”. Como veremos, esta definición se torna insuficiente para un análisis detallado de la concepción que brinda Aristóteles en los tres primeros libros de su *Ética a Nicómaco*. Por otro lado, la cuarta acepción resulta más apropiada para intereses investigativos: (*Rel*). “Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón”. Frente a este uso que la teología y el cristianismo dio a la palabra *templanza*, nos permitimos remitir al lector al curso de Foucault *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002, pp. 150, 189-190, 363, 371), también “Tres políticas de la *templanza*”, (Foucault, 2007, pp. 153-171).

8 La introducción que proporciona Julián marías a la *Ética a Nicómaco* toma gran importancia por la contextualización de tiempo y espacio que hace de la filosofía de Aristóteles, además de las advertencias que hace para una mejor comprensión: “la ética y la política están estrechamente unidas en la obra de Aristóteles, hasta el punto de que la *Ética a Nicómaco* termina con el programa que aproximadamente se realiza en la política” (Marías, 1985, p. XVII; *Cfr.*, Marías, 1951, pp. XXXIII-XLII).

sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los *intemperantes*; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de esas cosas será muy provechoso. (Aristóteles, 1985, I, 3, 1095a, 5-10, p. 3).

En este sentido el discípulo apropiado para la política es aquel que encauza sus deseos y acciones según la razón, mientras que su contraparte-o el que cae en el defecto- es aquel que vive según la pasión y recibe el nombre de *intemperante*.

En la política de Aristóteles el bien supremo al que se aspira es la felicidad (*eudaimonía*) donde casi todos están de acuerdo en cuanto a su definición y se admite que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz, “pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios” (Aristóteles, 1985, I, 4, 1095a, 20-23, p. 4). A pesar de la definición subjetiva que pueda tener la palabra felicidad, se convierte en lo más deseable entre los hombres, en algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos. Para mostrar con claridad qué es, se hace necesario comprender la función del hombre; “en efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función que le sea propia” (Aristóteles, 1985, I, 7, 1097b, 25-28, p. 8). ¿Cuál es, entonces, la función propia del hombre? Aristóteles nos dirá que es la *razón*, más precisamente una actitud del alma según la razón o no desprovista de razón:

Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y la más perfecta y además en una vida entera. (Aristóteles, 1985, I, 7, 1098b, 13-20, p. 10).

Para aquel que se interesa por la política es menester conocer la función propia del hombre, o en otras palabras, la virtud propia del hombre. A su vez, Aristóteles divide las virtudes según la razón en dos:

Pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos de carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes. (Aristóteles, 1985, I, 13, 1103a5, p. 18).⁹

Igualmente, “las virtudes son adquiridas mediante el ejercicio previo” (Aristóteles, 1985, II, 1, 1103a, 31, p. 19). Las dianoéticas deben su origen y su incremento principalmente a la enseñanza. La ética en cambio procede de la costumbre. El nombre *ética* se deriva de *carácter* que Aristóteles toma como hábito o costumbre.¹⁰ Las virtudes como la templanza y la fortaleza se destruyen por el exceso y por el defecto, mientras que el término medio las conserva. La templanza sería una virtud ética, guiada por la recta razón y constituida por una acción de término medio; “el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado” (Aristóteles, 1985, II, 3, 1104b, 8, p. 20).

Pero las acciones de acuerdo con las virtudes para que sean como son, deben

9 En la traducción de Antonio Gómez Robledo, este párrafo se lee de la siguiente manera: “a unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, liberalidad y templanza. En efecto, cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apreciable o *temperante*, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Política* (traducción e introducción Antonio Gómez Robledo), Porrúa, México, 1972, I, 13, p. 17). Debe entenderse, tanto “*Morigerado*” como “*Temperante*”, como aquel que ejerce la templanza.

10 Cfr., Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1 (en la Edición de Centro de estudios Constitucionales, en la nota 1).

cumplir ciertas condiciones:

Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados. Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. (Aristóteles, 1985, II, 4, 1105b, 10-15, p. 23).

La virtud es un hábito selectivo, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente; “por tanto el término medio es la templanza y el exceso de los placeres el desenfreno” (Aristóteles, 1985, II, 7, 1107b, 6, p. 27). En últimas, las virtudes en general son términos medios y hábitos, “que por sí mismas tienden a terminar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo con las normas de la recta razón” (Aristóteles, 1985, III, 5, 1114b, 25-30, p. 41). Es ahí donde se encuentra la templanza cuyo objeto es la mediación de los placeres corporales:

El morigerado [o temperante] es el término medio entre estos extremos, pues no se complace en lo que más se complace el desenfrenado sino que más bien le disgusta, ni en general en lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas le faltan no se aflige ni las apetece, o solo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni en general ninguna de estas cosas; lo que es agradable y conduce a la salud y bienestar, lo deseará moderadamente y como es debido, y lo mismo las demás cosas agradables que no son obstáculos para ellos, o no van contra lo noble o exceden de sus recursos, porque el que así se conduce ama más esos placeres que la dignidad, y el morigerado no es así, sino que se deja guiar por la recta razón. (III, 11, 1119a, 10-20, p. 50).

El desenfreno es lo contrario a la templanza y tiene como único fin el placer, placer inmediato, sin mediación de temporalidad, lo que aleja su lógica de una acción moral tal cual lo plantea Aristóteles. Por el contrario, la propuesta de Aristóteles es que hay que temprar o frenar la tendencia a los placeres: “porque el deseo de lo placentero es insaciable e indiferente a su origen en lo que no tiene uso de razón” (Aristóteles, 1985, III, 12, 1119b, 10, p. 50), por eso los apetitos deben ser moderados y pocos y no oponerse en nada a la razón: “lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, así los apetitos de acuerdo con la razón. Por eso los apetitos del hombre morigerado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo noble, y el hombre morigerado apetece lo que debe y como y cuando debe, y así también le ordena la razón” (Aristóteles, 1985, III, 12, 1119b, 10., p. 50).

El gobierno de sí a manera de conclusión

Como se dijo en principio, trataremos, en la medida de lo posible, de demostrar cómo el concepto de templanza en Aristóteles puede entenderse como un ejemplo del concepto de “gobierno de sí” que presenta Michel Foucault al final de su pensamiento. Miremos el porqué de nuestra hipótesis.

Recordemos que en 1975-1976 Foucault empieza a interrogarse sobre los modos de subjetivación. Así en sus últimos escritos, esta búsqueda de un nuevo estilo lo lleva otra vez al antiguo problema de la ética filosófica, y más precisamente a la cuestión de *eros*. Pues es por medio de una historia de la sexualidad que se remonta a los griegos y plantea su nuevo estilo. La propuesta que sale de este cambio de estilo es lo que se conoce como “*gobierno de sí*” (*souci de soi*). Es a partir de Sócrates un sello distintivo y una dificultad fundamental del pensamiento crítico y filosófico; esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: “ocúpate de ti

mismo”, es decir, fúndate en libertad, mediante el dominio de ti.¹¹

En estos términos, la práctica del pensamiento crítico o filosófico consiste, por lo tanto, en la inquietud de sí; la dificultad es saber cómo, para decirlo con más firmeza, la subjetividad pertenece al pensamiento crítico; no puede evadirse. Michel Foucault propone la elaboración de una *ascesis*, es decir, una práctica subjetivadora del pensamiento crítico, en donde la relación con uno mismo no se basa en la idea de que la identidad propia es el elemento que podemos rechazar, y en donde el objetivo no es el sometimiento a una ley externa independiente de la expresión de nosotros mismos. Por el contrario la tarea está en voltear la mirada hacia nosotros mismos y procurar una acción: acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se transfigura.

Si miramos, por ejemplo, la forma en que M. Foucault aborda el concepto de templanza en el segundo volumen de *la Historia de sexualidad* podemos encontrar una articulación con el gobierno de sí mismo. Así, al abordar la problematización moral de los placeres, añade: “[...] la templanza no puede tomar la forma de obediencia a un sistema de leyes, o a un código de conductas; ya no puede valer como un principio de anulación a los placeres; es un arte, una práctica de los placeres que es capaz, al usar de quienes se fundamentan en la necesidad, de limitarse a sí misma” (2007, pp. 55-56.). La virtud de la *sôphrosynê* es lo que se describe como un estado muy general que asegura que nos conduzcamos como es debido, es decir que seamos no solo temperantes sino piadosos y justos y también valerosos. De este modo, la *sôphrosynê* en la *Ética a Nicómaco*:

[...] se caracteriza por el hecho de que el sujeto elige deliberadamente entre los principios de acción acordes con la razón, que es capaz de aplicarlas y de seguirlas, que así mantiene, en su conducta, el justo medio entre la insensibilidad y los excesos [...] y que goza con la moderación que da pruebas;

11 Para una análisis mucho más detallado sobre la relación entre libertad y prácticas de subjetividad o gobierno de sí, véase (Chávez, 2016, pp. 131-155).

a la *sôphrosynê* se le opone la intemperancia (*akolasia*) en la cual se siguen voluntariamente, y por acción deliberada los malos principios, abandonándose a los deseos más débiles y gozando con esta mala conducta: el intemperante no puede curarse ni se arrepiente. (Foucault, 2007, p. 62-63).

La atención que fija M. Foucault al concepto de templanza va más allá de una simple virtud ética:

La *sôphrosynê*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio y la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general [...] con el fin de preservar una pureza; se trata de ser libre y poder seguir siéndolo. Ahí podría verse si aún fuera necesaria, la prueba de que, en el pensamiento griego, no se reflexiona simplemente sobre la libertad como independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismo solo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. (Foucault, 2007, p.76-77).

La libertad de los individuos entendida como dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero al constituirse como práctica de libertad. Como hemos dicho, cuando nos preguntamos por la libertad pueden venir a nuestro pensamiento dos ideas previas; 1. La libertad, implica una posibilidad de acción, que tiene que ver con la satisfacción personal de un deseo o anhelo, que con previo acto reflexivo tratamos de buscar. En este sentido encuentra su relación con el registro de la ética; 2. La libertad, es una condición, una imposibilidad o denuncia que

viene de un Otro, algo estipulado. En este sentido puede entenderse en el ámbito de la moral, si por moral se entiende un código establecido, de forma general, por una sociedad y aceptado por los integrantes de la misma. De lo que se trata en la propuesta de M. Foucault es una práctica de libertad articulada a un contexto ético, lo que se ha conocido con el nombre de “concepto de libertad positiva” y que es el que está implicado en esa respuesta que contesta a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. No se trata, entonces, de interrogarnos por “cuál es el ámbito en el que al sujeto-una persona o un grupo de personas-se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas” (Berlín, 2000, pp. 215-274).

Esta propuesta de *gobierno de sí* ha merecido la impresión de ser un acto de egoísmo donde “la retirada a una ciudadela interna” se asume como un acto de cobardía considerando este acto como “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía” (Berlín, 2000, p. 231). Por el contrario, pensamos que este deseo por parte del sujeto de ser su propio dueño; del querer que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, ser protagonista de mi actuar, utilizar mi razón para decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer, constituye una acción ética en el más amplio sentido filosófico: “pues aún en el caso de que fuera posible que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, eso último es preferible, puesto que el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos” (Aristóteles, 1951, VII, 14, 1332a, 35-40, p. 135. *Cit. por:* Foucault, 2007, p. 77).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1951). *Política*. (María Araujo y Julián Marías, Trads). Centro de estudios constitucionales. Texto original del siglo IV a.C.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. (María Araujo y Julián Marías, Trads). Centro de estudios constitucionales. Texto original del siglo IV a.C.

- Berlin, Isaiah (2000). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre libertad*. (Belén Urrutia, Julio Bayón & Natalia Rodríguez Salmones, Trads.) Alianza Editorial.
- Castro, Edgardo (2014). Modernidad y veridicción. *El Banquete de los Dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. 2 (2), pp 10-21.
- Chávez Muriel, H. R. (2016). ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 131-155). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Farrán, Roque (2014). Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. *El Banquete de los Dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. 2 (2), pp 144-161.
- Foucault, Michel (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de libertad. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, (Miguel Morey, Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (2001). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En *Dits et écrits II, 1976-1988*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2002). *La hermenéutica del sujeto* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Martí Soler, Trad.). Siglo XXI.
- Marías, Julián (1985). Introducción. En Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de estudios constitucionales.
- Marías, Julián (1951). IV El programa de la política. En Aristóteles. *Política*. Instituto de estudios políticos.

El antihumanismo coherente de Foucault

Foucault's Coherent Antihumanism

Ignacio Javier Pereyra *

Fecha de Recepción: 17/03/2022

Fecha de Aceptación: 04/08/2022

Resumen: *Este artículo se propone demostrar que existe una coherencia entre el antihumanismo postulado de forma explícita en la conceptualización que hace Foucault en Las palabras y las cosas con la conceptualización del sujeto que realiza en su etapa ética. En ese sentido, se expone específicamente la lectura que hace Habermas de Foucault para mostrar que la interpretación del filósofo alemán no alcanza a vislumbrar la congruencia que guarda el corpus foucaultiano en su tematización del sujeto y el antihumanismo, donde éste último se preserva en la medida en que se re-conceptualiza y se des-centra el sujeto.*

Palabras clave:

Foucault – humanismo – Habermas – sujeto

Abstract: *This article intends to demonstrate that there is a coherence between the explicit postulated antihumanism in the conceptualization that Foucault makes in The order of things with the conceptualization of the subject that he carries out in his ethical stage. In this sense, Habermas's reading of Foucault is specifically exposed to show that the interpretation of the German philosopher fails to glimpse the congruence that the Foucauldian corpus keeps in its thematization of the subject and antihumanism, where the latter is preserved to the extent that the subject is re-conceptualized and de-centered.*

Keywords: *Foucault – Humanism – Habermas – Subject*

* Profesor y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (FFyL-UNT), doctorando en Humanidades (FFyL-UNT). Miembro del Grupo de estudios sobre Foucault de *Las palabras y las cosas*. Investigador del Centro de Estudios Modernos (FFyL-UNT).

Existe una suerte de confusión general a la hora de abordar el último tramo de la obra de Foucault. En general se considera que él, de alguna manera, habría abandonado su antihumanismo de *Las palabras y las cosas* (1968) para hacer una especie de “retorno al sujeto” en lo que se ha dado a llamar su etapa ética. Los referentes centrales que han sostenido ésta crítica se pueden localizar, según Juan Carlos Sánchez Antonio (2018, pp. 107-49), en los representantes vivos más ilustres de la Escuela de Frankfurt como lo son Jürgen Habermas y Axel Honneth, además de otros pensadores como Thomas McCarthy, David Couzens o Charles Taylor. El propósito de éste trabajo es mostrar que ésta conceptualización es una mala interpretación y que la posición antihumanista de Foucault se sostiene incluso en su última etapa. Para mostrar esto se va a analizar la manera específica en que aborda Habermas la cuestión del sujeto en las lecciones sobre Foucault, a partir de *El discurso filosófico de la modernidad* (1993) y *La flecha en el corazón del presente* (1985)-conferencia que el filósofo alemán realiza luego de que Foucault falleciera, y donde él se concentra en el último Foucault, el de *¿Qué es la ilustración?* En este sentido, éste artículo está en consonancia con Deleuze (2019), quien señala que “en sus últimos libros, se descubre el pensamiento como ‘proceso de subjetivación’: es estúpido intentar ver en ello un retorno al sujeto, se trata de la constitución de modos de existencia” (p. 82)

Foucault antes que “volver” a la vieja noción de sujeto cartesiana, la reconceptualiza y pone el foco en los procesos de subjetivación, la forma en que se llega a ser sujeto. En éste sentido se analizarán dos momentos precisos de la teorización foucaultiana que están enmarcados en *Las palabras y las cosas* (1968) y en *¿Qué es la ilustración?* para mostrar que el antihumanismo de su gran obra de juventud se prolonga en la última conceptualización que hace de una ontología crítica de nosotros mismos, y no como lo concibe Habermas. que ve en esa transición una especie de negación del antihumanismo foucaultiano.

Las palabras y las cosas. La figura del hombre

Dentro de lo que se denomina, de una manera un tanto protocolar, la etapa arqueológica de Foucault, se encuentra el libro *Las palabras y las cosas*. Allí se analizan minuciosamente tres *epistemes*. Para Foucault, una *episteme* es la configuración subyacente e inconsciente del saber de una cultura, siendo la *episteme* la modalidad del orden y el suelo positivo de ese saber. Ésta funciona como condición de posibilidad y *a-priori* histórico de los diversos conocimientos y las relaciones entre los diversos dominios del saber en un determinado momento y lugar. Cada *episteme* siempre está enmarcada entre dos cortes epistemológicos, cada una nombra el orden dado por la articulación relativamente estable de las reglas de formación del saber –esto es, su sistematicidad *intra-epistémica*- que se sostiene entre las mutaciones *inter-epistémicas*. En *Las palabras y las cosas* se describen las siguientes *epistemes*:

-Renacentista: en la cual el saber europeo en el siglo XVI está determinado por la figura de la semejanza que ordena y regula todo conocimiento posible.

-Clásica: comprende el saber europeo en los siglos XVII y XVIII, el mismo es definido por la *mathesis universalis* (ciencia de la medida y del orden) y por la teoría de la representación.

-Moderna: en el siglo XIX el saber europeo se caracteriza por la desaparición de la teoría de la representación como fundamento del orden y hace su aparición la figura del hombre como sujeto/objeto del saber.

Lo importante aquí es el desplazamiento de la *episteme* clásica por la *episteme* moderna. En la transición hacia la *episteme* moderna se produce una mutación que va del Orden a la Historia, donde los datos empíricos van a ordenarse en el elemento del tiempo (de la serie dinámica moderna) y ya no del espacio (del cuadro estático clásico):

Mientras que en el cuadro ordenado de las representaciones la historia solo intervenía para indicar las alteraciones y los accidentes que el transcurso del tiempo le hacía experimentar, desde entonces designa la historicidad de las propias cosas, la ley interior de su desarrollo. (Sabot, 2007, p. 52).

Al espacio permanente y transparente del discurso clásico, donde se superponen y ajustan el orden de las cosas y el orden de las representaciones, articulándose en el lenguaje, le suceden la opacidad de las series temporales que relacionan cada cosa, cada ser vivo, cada intercambio, cada palabra con un conjunto de procesos internos, ocultos, que los mismos saberes empíricos (biología, filología, economía política) van a tener justamente que exhibir y explicitar. El saber ya no se despliega en la horizontalidad del cuadro, sino que se sumerge en la verticalidad de las cosas, en su núcleo oculto de historicidad (donde hay una correlación fundamental entre la verticalidad de la historia y la finitud del hombre). La aparición del “hombre” está sometido al régimen ambiguo de duplicación de lo empírico (en la medida en que el hombre se halla determinado como ese ser empírico que trabaja, vive y habla) y trascendental (por lo cual es condición de posibilidad de un saber de la vida, del trabajo y del lenguaje). El hombre es objeto para un conocimiento y es el sujeto que conoce, esto configura en la modernidad el programa de una “analítica de la finitud”:

El recurso a una instancia trascendental abre dos formas posibles de pensamiento: la que busca las condiciones de posibilidad de la experiencia *del lado del sujeto* –reflexión trascendental kantiana-; la otra interroga *del lado de los objetos*; así, *vida, trabajo, lenguaje* aparecen como trascendentales (o, tal vez mejor, semi-trascendentales) que posibilitan el conocimiento objetivo de las formas de lenguaje, los seres vivos o las leyes de producción. (Morey, 2014, p. 188).

La transición de la *episteme* clásica a la moderna acontece con Kant, a través de la “crítica”, que instituye y constituye el pasaje a la *episteme* moderna al soslayar la representación, y lo que se da en ella, para interrogar las condiciones de posibilidad de la representación. Gracias a este nuevo pliegue del saber, Kant saca a la filosofía del sueño dogmático para adormecerla en el nuevo somnífero de la antropología.

Para concluir este apartado, se puede señalar que Kant en *Las palabras y las*

cosas es el responsable de la transición hacia la *episteme* moderna. El filósofo alemán, según el retrato de Foucault, es una especie de *founding father* de la figura del “hombre” que va a estar en el centro del saber de la modernidad, y que va a ser central en la configuración del sujeto en el humanismo. Esta figura del hombre es el soporte de la antropología, disciplina de la cual el pensador francés es muy crítico, razón por lo cual en la última página de ese libro él profetiza la futura desaparición del “hombre” como una buena nueva.

¿Qué es la ilustración? El sujeto foucaultiano

Foucault en su texto *¿Qué es la Ilustración?*, se sirve de Kant y Baudelaire para definir la “ontología de nosotros mismos”. Mientras que usa el texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1784/1985) para mostrar la forma moderna de problematizar el presente, con Baudelaire se propone delinear la actitud moderna con la cual se puede y se debe atravesar ese presente.

Kant tiene el privilegio de abrir en la modernidad la posibilidad del pensamiento crítico, que se divide en dos ramas: por un lado, la analítica de la verdad; y, por el otro, la ontología de nosotros mismos. Es importante aclarar que Foucault se reconoce y reconoce a su obra dentro de esta ontología.

Foucault ve en el filósofo alemán una novedad de cómo pensar el presente. Hasta Kant la interrogación sobre el presente se respondía de tres maneras distintas: podía estar ligada a la comprensión que se tenía de pertenecer a cierta época del mundo, a la percepción de los signos que vislumbraban un acontecimiento próximo o como el conocimiento de estar en el preludio de una nueva época por venir. A partir de Kant lo que se busca en el presente es otra cosa, la interrogación está centrada en la diferencia que puede introducir el presente respecto del pasado. Foucault sitúa ésta problematización del presente en el famoso texto kantiano *Was ist Aufklärung?*. El filósofo alemán define la *Aufklärung* como la “salida de la minoría de edad”, siendo ésta minoría de edad “cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la

autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón” (Foucault, 1999, p. 337), con lo cual “la *Aufklärung* se define por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón” (1999, p. 338)

Kant presenta ésta “salida de la minoría de edad” de forma ambigua: es un hecho y un proceso que se está desarrollando en términos colectivos; pero, al mismo tiempo, es también una tarea y una obligación en términos individuales:

La *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de valor que se ha de efectuar personalmente. Ellos son, a la vez, elementos y agentes del mismo proceso. Pueden ser los actores de dicho proceso en la medida en que forman parte de él; y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser los actores voluntarios del mismo. (Foucault, 1999, p. 338)

Ésta doble exigencia, individual y colectiva, se condensa en la consigna *Aude saper* que es “una consigna que se da uno a sí mismo y que se propone a los otros.” (Foucault, 1999, p. 338) De esa manera, Kant define condiciones que son “son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas” (Foucault, 1999, p. 338)

Respecto del texto kantiano *Was ist Aufklärung?*, Foucault señala varias cosas. En primer lugar, no considera que constituya una descripción adecuada de la *Aufklärung* en la complejidad de transformaciones sociales, políticas y culturales que produjo a fines del siglo XVIII. En segundo lugar, describe la *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad, donde la crítica tiene el papel privilegiado de definir las condiciones en las que el uso de la razón es legítimo, para distinguir del uso ilegítimo de la razón que da origen a la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía que impide alcanzar la mayoría de edad. Foucault considera, además, que la novedad que se encuentra en este texto es la “confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia” (1999, p. 341) que

Kant realiza en vista a “pensar el presente como diferencia en la historia”, asumiendo esto último como una tarea filosófica. En base a esto, el filósofo francés piensa que la modernidad se define por una actitud antes que por una determinada época histórica:

Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*, Por consiguiente, en vez de querer distinguir el ‘período moderno’ de las épocas ‘pre’ o ‘posmodernas’, creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado, se ha encontrado en lucha con actitudes de ‘contramodernidad’. (1999, pp. 341-342).

Para delinear las características del *éthos* moderno Foucault utiliza a Baudelaire. Enumera cuatro rasgos distintivos. En primer lugar, ese *éthos* se caracteriza por anclarse en el presente de tal manera que se pueda “captar lo que hay de ‘heroico’ en el momento presente” (Foucault, 1999, p. 342), se trata de percibir aquello “eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él” (Foucault, 1999, p. 342). En segundo lugar, lo que busca la actitud moderna no es sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. El moderno se opone a la actitud de *flânerie* que se contenta con abrir los ojos, prestar atención, y coleccionar curiosidades en el recuerdo. Al moderno no le interesa ser un puro paseante (*flâneur*) cuya única meta es el placer fugitivo de la circunstancia, lo que lo llevaría a deslizarse en la existencia sin demorarse en ningún lugar. Baudelaire evoca como ejemplo de figura moderna al dibujante Constantin Guys, que en apariencia es un *flâneur*, pero que en el fondo no lo es, ya que en su trabajo busca una transfiguración de lo real que no sea su anulación, sino que se despliegue en el “juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad”

(Foucault, 1999, p. 344), donde el presente es atravesado por una imaginación que busca imaginarlo de otra manera de la que es, donde se conjuga “un ejercicio en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola.” (Foucault, 1999, p. 344). En tercer lugar, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. El moderno se toma como objeto de una elaboración compleja y dura, de una ascesis que busca hacer de su existencia una obra de arte, no para buscar y descubrir la verdad sobre sí sino para encarar la tarea de inventarse a sí mismo. En cuarto lugar, él no considera que este *éthos* moderno puede tener lugar en la sociedad o el cuerpo político, sino que su lugar es solo el del arte.

De este entrecruzamiento entre Kant y Baudelaire, Foucault (1999) procede a elaborar lo que él concibe como la “ontología de nosotros mismos”, la que encuentra en línea con la Ilustración en la medida en que ésta es “un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo.” (p. 345). Esa actitud es “un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico.” (Foucault, 1999, p. 345). De aquí concluye Foucault que el trabajo crítico en la actualidad es “el trabajo sobre nuestros límites, es decir; una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad” (p. 352) donde confluyen saber, poder y ética, no para postular una teoría o una doctrina sino para ejercer una crítica de lo que somos como análisis histórico de nuestros límites y un examen de su franqueamiento posible.

Para concluir este apartado, podemos señalar que Kant en *¿Qué es la Ilustración?* es, según el retrato de Foucault, una especie de *founding father* de una nueva forma de pensar la historia que va a estar en el centro de la modernidad. Esta modernidad no se caracteriza como una época sino como una actitud ética, una forma de relación que se establece con la historia desde el presente en la forma de una “ontología de nosotros mismos”.

Habermas versus Foucault

Habermas, representante de la teoría crítica, fue uno de los más fervientes críticos de Foucault. Como bien ha demostrado Rafael Farfán en su artículo *Habermas-Foucault: Dos diagnósticos de la modernidad* (1988), las diferencias centrales empiezan por el sentido que ambos autores le dan a la modernidad, ya que a pesar de que los dos están de acuerdo en la valoración de Kant como el filósofo de la modernidad que habilita un uso distinto de la razón, la relación que establecen con respecto de la ilustración es diferente. Joao Roberto Barros ha señalado muy agudamente que “mientras para Foucault la Ilustración es un proceso, para Habermas es un proyecto” (2017, p. 101), y ésta diferencia se puede observar en las interpretaciones y apreciaciones distintas que hacen en torno al texto kantiano *¿Qué es la ilustración?*. Barros, siguiendo en esto a Emmanuel Renault, distingue tres partes del famoso texto de Kant:

1) la primera destaca un proceso individual; 2) la segunda destaca un proceso colectivo que resulta de la opinión pública; 3) la tercera concluye con un proceso indefinido en el tiempo, considerando su origen (...) [donde] la diferencia nodal entre las interpretaciones de Habermas y Foucault sobre este texto de Kant, y que definen sus posturas críticas, es que Foucault se basa en la primera parte del texto, en tanto Habermas retoma la segunda (2017, p. 105).

Estas dos maneras distintas de interpretar a Kant se ramifican en sus concepciones sobre la práctica del análisis crítico de lo social, las distintas formas de asumirse como intelectual y del compromiso ético que es necesario tener para llegar a serlo en el pleno sentido de la palabra.

Estas diferencias son tan profundas que, de hecho, el tono que en general posee Habermas en sus escritos, un tono que tiende más bien a la serenidad parece desequilibrarse cuando analiza la obra foucaultiana. En la lección 9 de *El discurso filosófico de la modernidad* (1993) hace un primer balance sobre la obra del pensador

francés, caracterizándolo como uno de los principales exponentes que enarbolan un discurso negativo en torno al sujeto, discurso que abreva en las lecturas que Foucault ha hecho de Bataille, Levi-Strauss, Bachelard y Nietzsche (a través del prisma de Bataille). La principal crítica de Habermas es que ve en Foucault cómo la cuestión de la verdad se ve reducida a una cuestión de poder, donde la voluntad de verdad se termina confundiendo con la voluntad de poder, deduciendo de esto que el establecimiento de una opinión no se da por las buenas razones que uno puede enumerar y sostener para fundamentar una posición, sino que la fundamentación de una opinión parece limitarse a ser una cuestión de fuerza, de forma abiertamente violenta o sutilmente enmascarada:

Lo que Foucault quiere decir es que los criterios de validez conforme a los cuales se distingue dentro de cada discurso entre lo verdadero y lo falso, se mantienen en una peculiar transparencia y ausencia de origen —la validez ha de despojarse de todo lo meramente genético, y olvidarse incluso de que tiene su origen en reglas subyacentes que constituyen el discurso y que la arqueología saca a la luz. Éstas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas, de modo que sólo cabe preguntar por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa voluntad a partir de un entramado de prácticas de poder. Pues desde principios de los años setenta Foucault distingue entre arqueología del saber, cuyo cometido es sacar a la luz las reglas de exclusión por las que dentro de los discursos se determina la verdad de los enunciados, y la investigación genealógica de las correspondientes prácticas. (Habermas, 1993, p. 297),

En la interpretación que Habermas hace de Foucault, tanto los discursos como las prácticas se abordan como si no estuvieran realizadas por los sujetos, sino que constituyen elementos sociales absolutamente impersonales, haciendo uso de esa manera de una forma cercana o idéntica al pensamiento estructural. El filósofo alemán ve en esto una disolución del sujeto. La tarea del historiador, para Foucault, consistiría

en desenmascarar estas estructuras, buscando seguir las discontinuidades que se dan en la historia, la labor del crítico es desenmarañar esos elementos poniendo de relieve su origen histórico, mostrando el proceso de constitución de ese comienzo en las sinuosidades y complejidades que fueron la condición de posibilidad de su existencia. En las investigaciones que hace Foucault se renuncia a cualquier teleología y sentido de la historia, con lo cual:

El ámbito de la historia, tal como Foucault se representa ahora las cosas, queda integralmente lleno por el acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discursos; en ésta pluralidad caótica de universos de discurso perecederos no queda lugar alguno para un sentido *global*. (Habermas, 1993, p. 303).

Habermas en estas lecciones llega a distinguir correctamente dos períodos en el pensamiento de Foucault: el arqueológico y el genealógico, donde el período ético termina siendo el gran ausente en la caracterización que hace del filósofo francés. Habermas explica el paso de la arqueología a la genealogía como un tránsito que hace Foucault -siguiendo en ésta consideración a Dreyfus y Rabinow- para superar los límites que del método arqueológico (donde el foco estaba en los discursos) con la correspondiente extensión en la genealogía (donde se toman en cuenta no solo los discursos sino las prácticas que los acompañan):

Este discurso devenido completamente autónomo, liberado de restricciones contextuales y condiciones funcionales, es decir, un discurso que *gobierna* y regula las prácticas que le subyacen adolece de una dificultad de principio. Como fundamentales se reputan las reglas accesibles en términos arqueológicos, que gobiernan la correspondiente práctica discursiva. Pero éstas reglas sólo pueden hacer comprensible un discurso en punto a sus condiciones de posibilidad; mas no bastan a explicar la práctica discursiva en su funcionamiento efectivo. Pues no hay reglas que puedan regular su propia aplicación. Un

discurso regido por reglas no puede regular por sí solo el contexto en que está inserto (...) Foucault escapa a ésta dificultad abandonando la autonomía de las formas de saber y sustituyéndola por una fundamentación en tecnologías de poder, y *subordinando* la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder. (Habermas, 1993, p. 321).

Habermas comprende correctamente que ésta extensión que hace la genealogía, donde los discursos se entrecruzan con las prácticas, le permite a Foucault esquivar el peligro del antropocentrismo y la filosofía del sujeto; lo que se podría criticar de la visión que perfila el filósofo alemán es la comprensión en términos de subordinación de las prácticas del poder sobre los discursos del saber, cuando, hablando de forma estricta, no hay una jerarquización *a priori* de esos dos elementos, sino que los análisis históricos deben poder distinguir ambos elementos y mostrar cual es el más relevante en cada contexto particular.

Resumiendo, hasta aquí se podría decir que Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* se concentra en los dos primeros periodos teóricos de Foucault, los que corresponden a la arqueología y la genealogía, donde él comprueba que el correlato del antihumanismo foucaultiano es la disolución del sujeto, sea en los discursos o en el entramado funcionalista del saber-poder.

En contraste con estos artículos encontramos la conferencia titulada *La flecha en el corazón del presente*, donde Habermas revisa un poco sus viejas posiciones, pero las piensa desde una perspectiva en la cual Foucault ha tenido un momento de desaparición del sujeto y luego una especie de retorno. Esto coincidiría con un antihumanismo de juventud y una presunta retractación de madurez, donde la revalorización que el filósofo francés hace de la ilustración tendría como correlato una reivindicación del papel del sujeto y del humanismo. En esta conferencia Habermas se centra en el artículo foucaultiano *¿Que es la ilustración?* y hace una comparación en la valoración sobre Kant que hace Foucault, donde se contrasta al Kant crítico del

conocimiento del Kant crítico de la actualidad. El problema es que Habermas ve una contraposición donde se podría llegar a observar una coherencia si se analiza lo suficientemente en profundidad los textos para lograr ponerla de relieve. En el siguiente apartado se va intentar demostrar que existe una coherencia en los planteos foucaultianos.

El antihumanismo de la ontología crítica de nosotros mismos

En el primer apartado se ha visto a Foucault expresar una concepción antihumanista que cuestiona el valor del sujeto como lo entiende la modernidad, mientras que en el segundo apartado se observó a Foucault introduciendo la noción de sujeto y otorgándole un rol central en la medida en que puede encarnar el *éthos* moderno. En el tercer apartado se ha estudiado la interpretación de Habermas, la cual ve una contraposición entre las posiciones que se establecieron en los primeros dos apartados. En principio podría parecer que ambas posiciones son contradictorias entre sí, como lo ha visto de hecho el filósofo alemán, en ese sentido, para comenzar a desmontar éste malentendido, es importante recordar la autocrítica que realiza Foucault en la entrevista con Trombadori:

Cuando hablo de muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoqué al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron -una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad-, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no la cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se

había tratado mas bien de la constitución de una nueva subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrían jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto. (Foucault, 2013, p. 74).

Esta autocrítica permite ver cómo se deslindan el terreno del saber y de la ética, por lo cual ambas valoraciones son perfectamente compatibles y armónicas entre sí y se plasma en dos valoraciones distintas que se hace, a su vez, de Kant. En este sentido se puede coincidir con la apreciación que hace Carlos Rojas Osorio:

Nuestro autor distingue en Kant al crítico del conocimiento y al Kant crítico del presente. A Foucault no le interesa la epistemología kantiana, la crítica del conocimiento; en cambio, le interesa la pregunta ilustrada por lo que somos en la actualidad. Pregunta que puede ser reiterada en cada presente. (...) Foucault se refiere a dos aspectos diferentes de Kant, la finitud o limitación de nuestro conocimiento y de nuestro ser y la actualidad de lo que somos; cuestiona al primero y elogia al segundo. (2018, pp. 26-27).

En *Las palabras y las cosas* el Kant de Foucault está restringido al ámbito del saber, posibilita la *episteme* moderna, y aquí el pensador francés considera a la modernidad como una época y un conjunto de saberes que la constituyen. En cambio, en *¿Qué es la Ilustración?*, Kant es tomado como el modelo del *éthos* moderno y se enmarca sobretodo en el ámbito de la ética, aunque no se desconocen el ámbito del saber y del poder, la modernidad es considerada como una actitud y una forma de relacionarse con

la historia desde el presente. Como bien menciona Juan Carlos Sánchez Antonio, la muerte del hombre no implica una cancelación del sujeto sino que se trata de “un descentramiento en su función epistemológica” (2018, p. 109), se trata de que Foucault realiza una crítica feroz sobre los supuestos antropológicos de la filosofía del sujeto, poniendo al sujeto constituyente entre paréntesis, des-centrado de su carácter fundador, entendiendo al sujeto no como una sustancia, como autoconstituyente y libre, sino que lo coloca al sujeto en una dimensión contextual, histórica y discursiva:

El mérito de Foucault es haber subrayado el carácter discursivo y social del sujeto. Él nos ha demostrado que, en la producción del sujeto, entran en juego diversas fuerzas procedentes de heterogéneas regiones sociales. Múltiples factores sociales, por lo general organizados por reglas anónimas que gobiernan el comportamiento y las acciones cognitivas de los individuos sin que éstos sean conscientes de ello. (Sánchez Antonio, 2018, p. 118).

Hay una complejización del abordaje que hace Foucault de la modernidad, rechazando la figura del “hombre” en el saber moderno, pero realzando la manera en que Kant permite re-pensar la relación con la historia, poniendo el foco no en el sujeto sino en los modos de subjetivación. Por eso mismo cuando Foucault debe decidir su pertenencia en alguna de las dos tradiciones críticas que inaugura el kantismo, la de una “analítica de la verdad” y la de una “ontología de nosotros mismos”, se decanta por la segunda:

Foucault ha situado en Kant el comienzo de las dos tradiciones críticas que recorren toda la filosofía moderna y que se presentan en cierto modo como *alternativas o polos opuestos*: una que estudia las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero, la ‘analítica de la verdad’ u ‘ontología formal de la verdad’; otra que se pregunta por la actualidad, por lo que somos nosotros mismos en el tiempo presente, y que adopta la forma de una ‘reflexión histórica sobre nosotros mismos’, una ‘ontología de nosotros mismos’ u ‘ontología del

presente' (...) La alternativa de estas dos tradiciones, una u otra, es, ella misma, el tema de la filosofía en la actualidad, el problema que toda filosofía se plantea de modo casi obligatorio. La primera forma de filosofía ha sido fundada por la gran obra crítica de Kant -aunque prolonga las cuestiones 'tradicionales' de la filosofía: ¿qué es el hombre?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es el conocimiento? La segunda, que se opone a esas cuestiones tradicionales, nace también con Kant, precisamente con el texto *Was ist Aufklärung?*, y a ella pertenecen Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, la Escuela de Francfort y Foucault mismo, quien se incluye en esta tradición junto a esos autores. (De la Higuera, 2003, pp.27-28).

Foucault reconocía su obra filosófica “en la tradición crítica de Kant” (1999, p.363), pero vemos que esta tradición crítica tiene dos ramas, dos tradiciones, que atraviesan la modernidad, considerando esto hay un problema que subsiste: si ambas tradiciones las funda Kant y ambas son críticas, ¿por qué Foucault elige una y rechaza la otra? ¿Cuál es el motivo o los motivos que lo llevan a elegir una por sobre la otra? Se pueden encontrar elementos para explicar su opción por la “ontología de nosotros mismos” en su concepción de la razón:

No pienso que exista una especie de acto fundacional por medio del cual hubiera sido descubierta o instaurada la razón en su esencia, del que nos hubieran podido alejar a continuación unos u otros acontecimientos. Creo que, de hecho, hay una autocreación de la razón y por este motivo lo que he intentado analizar son formas de racionalidad: diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que, sin embargo, se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad. Y, además, hablando muy

esquemáticamente, lo que quería hacer en los años sesenta era partir tanto del tema fenomenológico, según el cual hubo una fundación y un proyecto esencial de la razón -del cual nos habríamos apartado por un olvido y al que hay que regresar ahora-, como del tema marxista o lukacsiano: existía una racionalidad que era la forma por excelencia de *la* razón misma, pero ciertas condiciones sociales (el capitalismo o más bien el paso de una forma de capitalismo a otra) habrían introducido una crisis en esta racionalidad, es decir, un olvido de la razón y una caída en el irracionalismo. Tales son los dos grandes modelos, presentados de una manera muy esquemática y muy injusta, respecto de los cuales me he intentado desmarcar. 1999, p.318).

Foucault se opone a pensar que existe una racionalidad única privilegiada que se puede descubrir u olvidar, en vez de eso postula que hay una multiplicidad de encarnaciones de la razón, que existen múltiples racionalidades. En ese sentido habría que distinguir la apreciación de la razón que se puede tener desde una “analítica de la verdad” y desde una “ontología de nosotros mismos”. Yágüez señala que la “analítica de la verdad”:

Apuntaba a la indagación por la legitimidad del conocimiento, por las condiciones de su validez. Foucault no trata la verdad desde este ángulo, pues a él nunca le interesó el problema estricto de su justificación, objetividad o validez. La crítica hecha por él a determinado ‘régimen de verdad’ o ‘juego de verdad’, la crítica, a las ciencias humanas, por ejemplo, no se refiere a esto, a sus deficiencias en cuanto a científicidad, a sus errores, a su falta de veracidad, etc. Foucault toma la verdad desde su *exterior*, en su positividad, como elemento, para observar cómo se produce, cómo se accede, qué efectos se derivan de su obtención, etc. (2015, p. 39).

Quien decide enmarcarse en la tradición crítica de la “analítica de la verdad” lo que hace es establecerse dentro de un “juego de verdad” y lo juega rigurosamente, instalarse

en ésta tradición crítica es similar a pensar que existe una sola racionalidad y que ella debe ser conservada y apuntalada filosóficamente con una “analítica de la verdad” que analice rigurosamente las condiciones de justificación, objetividad y validez para jugar seriamente dentro de un “juego de verdad” sin cuestionarlo. Foucault, en cambio, consideraba que había múltiples racionalidades, por lo que su búsqueda filosófica estaba signada por el intento de transformar el “juego de verdad” del presente, realizando un esfuerzo que acude a la historia para problematizar el presente, para diagnosticarlo, para experimentar su franqueo posible en la crítica de lo que somos, hacemos y pensamos. Quienes se inscriben en la ontología de nosotros mismos se deben interrogar por el presente alejándose del:

Análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. (...) Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo, debemos tener la modestia de decirnos -incluso sin esta solemnidad- que el momento en que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy? (...) no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es completamente igual a los demás. (Foucault, 1999, p.325)

Este antihumanismo consecuente de Foucault lo obliga a incluirse dentro de la tradición crítica de la “ontología de nosotros mismos” antes que la “analítica de la verdad”, ya

que si se hubiera inscripto en esta última hubiera recaído en el humanismo que criticó en *Las palabras y las cosas*. De esta manera, se puede ver que el antihumanismo foucaultiano es coherente y se sostiene incluso en su última etapa donde la noción de sujeto es reinterpretada, pero poniendo el énfasis no en un supuesto carácter sustancial que tendría sino en el proceso de subjetivación por el cual se constituye y puede franquear su propio ser para *être autrement*.

Referencias bibliográficas

- Barros, Joao Roberto (2017). Genealogía y crítica-El debate Foucault/Habermas. *Revista Synexis*, 9 (1), pp. 98-111.
- Benente, Mauro (2012). El Foucault de Habermas bajo sospecha. *Revista Nómadas*, 35 (3), pp.119-145.
- Bornhauser, Niklas (2006). Entre identidad y la diferencia acerca de la lógica constitutiva del sujeto en el pensar de Jürgen Habermas y Michel Foucault _ una controversia pendiente. *Revista de Filosofía*, 62, pp.101-115.
- De la Higuera, Javier (2003). Introducción. En Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Deleuze, Gilles (2019). *Conversaciones*. (José Luis Pardo, Trad.). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (Rogelio Paredes, Trad.). Nueva Visión.
- Farfán, Rafael (1988). Habermas-Foucault: Dos diagnósticos de la modernidad. *Revista Sociológica*, (6), año 3, pp.201-214.
- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999). *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*. (Ángel Gabilondo, Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.

- Habermas, Jürgen (1985). La flecha en el corazón del presente. En *Ensayos políticos*. (Ramón García Cotarelo. Trad.). Península.
- Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Kant, Immanuel (1985). "¿Qué es la Ilustración?" En *Filosofía de la historia* (pp. 25-38). Fondo de Cultura Económica. (Texto original de 1784)
- Morey, Miguel (2014). *Lectura de Foucault*. Sexto piso.
- Rojas Osorio, Carlos (2016). Dos autocríticas de Foucault a *Las palabras y las cosas*. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (1), pp.23-36.
- Sabot, Philippe (2007). *Para leer las palabras y las cosas*. (Heber Cardoso, Trad.). Nueva Visión.
- Sánchez Antonio, Juan Carlos (2018). ¿Muerte o descentramiento del sujeto en Michel Foucault?. *Claridades. Revista de filosofía*, (10), pp.107-149.
- Yágüez, Jorge Álvarez (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. En Foucault, Michel. *La ética del pensamiento*. Biblioteca Nueva.

El ejercicio de la violencia en Colombia a partir de la naturaleza humana y el estado de naturaleza en *De Cive*

The Exercise of Violence in Colombia Based on Human Nature and the State of Nature in De Cive

Alejandro Rincón Gómez*

Fecha de Recepción: 01/04/2022

Fecha de Aceptación: 30/08/2022

Resumen: Este artículo aborda algunos conceptos importantes de la teoría política de Thomas Hobbes en aras de comprender fenómenos y eventos ocurridos en los últimos 80 años en Colombia, así como establecer relaciones entre el planteamiento metafísico del filósofo inglés con acciones que tienen y han tenido lugar en el territorio colombiano. A raíz de eso, es posible cuestionar al Estado colombiano como un pacto social que no se ha manifestado con regularidad en el marco de la relación de los habitantes entre sí. Conceptos como la civitas y la naturaleza humana son el eje central del desarrollo teórico aquí propuesto. Los eventos históricos sirven para ejemplificar el planteamiento de este artículo, a saber, el cuestionamiento de la existencia de un verdadero Estado civil en Colombia, manifestado en las acciones que han sucedido y que, actualmente, perseveran en una cultura manchada por la violencia y la sangre. Así, analizar dichos eventos pasados y presentes permiten relacionar los conceptos desarrollados. Por ende, es preciso no remontarse en la lejanía de la historia con eventos que tuvieron lugar en tiempos de los imperios de hace cinco o cuatro siglos, sino eventos más recientes.

Palabras clave: Naturaleza humana — civitas — estado de naturaleza — miedo — pacto social

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de La Gran Colombia (ULGC).

Abstract: *This article presents some important concepts of the political theory of Thomas Hobbes in order to understand phenomena and events that have occurred in the last 80 years in Colombia, as well as to establish relations between the metaphysical proposal of the English philosopher with actions that occur and have occurred in the Colombian territory. As a result of this, it is possible to question the Colombian State as a social pact that has not manifested itself regularly in the framework of the relations of the inhabitants with each other. Concepts such as civitas and human nature are the central standpoint of the theoretical development proposed here. Historical events in Colombia serve to exemplify the proposal of this article, namely, the questioning of the existence of a true civil State in Colombia, which shows up in the actions that have occurred and that currently persevere in a culture stained by violence and blood. Thus, analyzing these past and present events allow to relate the developed concepts. Therefore, it is necessary not to go back in the distance of history with events that have occurred at the time of the empires five or four centuries ago, but more recent events.*

Keywords: *Human Nature — civitas — Fear — State of Nature — Social Contract*

La teoría política contemporánea no es el único elemento de análisis de sumo valor para comprender los fenómenos sociales, políticos, comportamentales e ideológicos de la actualidad, sobre todo cuando se parte desde el punto de vista de la metafísica, común a todas las épocas. Independientemente de la llamada superación de la Modernidad, es posible que los elementos filosóficos de autores ilustrados puedan establecer actualmente formas de comprensión a problemas ya abordados por teorías políticas posteriores, cuyos planteamientos reposan en fenómenos propios de la época como el desarrollo del capital, el liberalismo y el neoliberalismo. Además, es poco sensato ignorar que las teorías contemporáneas emergen gracias a ideas y conceptos que tuvieron lugar en la Modernidad y, algunas, en épocas aún más pasadas. Comprendido esto, es posible y, al mismo tiempo, necesario fijarse en problemas contemporáneos a la luz de algunos elementos filosóficos propuestos por Hobbes hace más de tres siglos. Dicho ejercicio permite validar la continuidad del pensamiento moderno en la actualidad y las bases que dieron lugar a la comprensión de la realidad y de distintos

fenómenos sociales e históricos en la época mencionada. Este artículo comprende los fenómenos que se mencionan a partir de la teoría política de Hobbes en *De Cive* (1642), por lo que es completamente lícito establecer otros puntos de vista de acuerdo con otras teorías políticas.

Origen de *De Cive*

Thomas Hobbes escribió *De Cive* en 1642 durante la primera guerra civil inglesa, evento que lo llevó a establecer principios metafísicos sobre la naturaleza humana, principios sobre el origen de los Estados modernos y el papel de un ciudadano dentro de una comunidad política regida por leyes, es decir, el rol de hombres civilizados en el marco de una *civitas*. Durante el régimen de Carlos I, tuvo lugar un inconformismo generalizado entre los habitantes ingleses, especialmente en territorios urbanos, cuya seguridad era escasa por los constantes levantamientos armados de ciudadanos que pretendían regular las decisiones del monarca, además de apelar por una mayor participación ciudadana o, en otras palabras, favores democráticos (Hill, 1980). Los nobles se dividían entre parlamentarios y realistas. Los primeros apelaban por mejores condiciones económicas tales como la eliminación de tributos requeridos por la Iglesia; los segundos pretendían defender las decisiones reales y proteger su propiedad privada en cuyo terreno subsistían sus familias y sus anhelos de una expansión de bienes. “Muchos diputados decidieron, cuando tuvieron que decidir, que era mejor fiarse de un rey indigno de confianza que arriesgarse a correr los peligros aún más desconocidos de una continua agitación popular.” (Hill, 1980, p. 145). Debido a las candentes contiendas entre ambos bandos e intereses, Hobbes se refugió en París, en donde redactó en latín una obra con una apología expresa a favor de la monarquía (obra publicada nueve años antes de su *opus magnum Leviathan*), el poder soberano y la necesidad natural de una *civitas* para la vida de los hombres.

Por un lado, a mediados del siglo XVII, estaba teniendo lugar en Inglaterra la expansión capitalista, con resoluciones que garantizaban el pago de impuestos por parte

de la nobleza y por parte de los demás habitantes que viviesen en las ciudades o el campo. En aquel momento, casi un siglo después la Reforma protestante y de que el sistema feudal se figurara agonizante, muchos nobles, conocidos como *gentry*, eran representados mayoritariamente por el parlamento, y sus propósitos circundaban el deseo de minimizar las tierras confiscadas por el Gobierno y de fortalecer su propia clase social (Casey, 1991). Una revuelta prolongada en las ciudades y en las zonas rurales de Inglaterra fue la oportunidad perfecta para que el parlamento pudiese obtener mayor apoyo por parte de otros pequeños terratenientes (también nobles) y, como implicación lógica, reducir los beneficios políticos y económicos de la realeza. “La guerra acabó con los tribunales antiguos, e hizo imposible la vuelta a otro sistema de uniformidad moral, liberando las energías individuales para la expansión capitalista” (Casey, 1991, p. 228). En ese sentido, las apuestas del ejercicio del poder pendulaban entre favorecer a hombres que aseguraban tener autoridad de proveniencia divina o a hombres cuyos terrenos y propiedad privada estaban siendo opacados poco a poco por el poder real. Esta disyunción ayudó a que muchos se volcasen a defender, en un sentido, el orden instaurado o, en otro sentido, uno nuevo por conocer. Pues bien, la guerra civil inglesa que enmarcó el ambiente histórico de *De Cive*, según Casey (1991), “rompió el molde de la «república cristiana», la unanimidad en la política y la religión que ambicionaban los hombres antes de 1640 como ideal” (p. 228).

Por otro lado, la guerra civil inglesa fue intensa en términos de pérdidas humanas. Lo que entonces era llamado el *Long Parliament* hostigó a varios partidarios del Gobierno de Carlos I, deviniendo en la ejecución de los ministros Strafford y Laud, al mismo tiempo que otros ministros huían del país para ponerse a salvo de la iracundia civil (Hill, 1980). El desequilibrio de preferencia entre los parlamentarios y los realistas fue evidente entre las primeras dos décadas del conflicto, haciendo que este pareciese como una revolución sin un pronto fin. Durante los primeros años del conflicto, la nobleza fue maquinando la manera de desestabilizar a la realeza y así finalmente sucedió. La crisis financiera para pagar a los ejércitos que combatían contra los escoceses fue uno de los elementos más importantes de la inestabilidad del régimen.

Esto llevó a que los nobles tuviesen paulatinamente mayor apoyo para contrarrestar el poder casi inexpugnable del rey. “Dentro de este amplio marco podemos ver de qué manera la guerra civil que empezó con una revuelta de los nobles terminó con una lucha entre clases sociales opuestas.” (Hill, 1980, p. 147). Los eventos históricos de esta revolución, en la patria de Thomas Hobbes, llevaron a una de las inestabilidades del Estado más fuertes jamás presenciadas en la edad moderna, por lo que se hacía preciso evaluar detalladamente lo sucedido para determinar las ventajas y desventajas de esta larga guerra. Pero ¿de qué otros elementos, fuertemente criticados por el autor inglés, se sirvieron los nobles para azuzar a la población y conducir esta revuelta civil?

Las ideas democráticas de los parlamentarios aireaban profundamente a los partidarios realistas, quienes respondían de manera violenta a las ideas novedosas de una forma distinta de organización política y de derechos a la ciudadanía (Hill, 1980). La idea de que los ciudadanos tuviesen más derechos de los ya concedidos dentro de un Estado incomodaba fuertemente a los realistas y a Thomas Hobbes, considerando desapacibles la concepción de que el vulgo pudiese tener una participación substancial que se opusiera a las demandas del soberano. A raíz de esto, la revolución tomó fuerza y los eventos violentos a lo largo de las zonas urbanas y rurales de Inglaterra no cesaron hasta 1649:

Mientras yo llenaba, ordenaba y escribía lenta y desapaciblemente (porque lo contemplaba sin alguna disertación), entretanto sucedió que mi patria, algunos años antes de que la guerra civil se encendiera, estaba empezando a encandecerse por cuestiones acerca del derecho del Gobierno y la debida obediencia de los civiles, precursores de la guerra que estaba por venir. (Hobbes, 1642, p. 35).

El autor inglés defendió el poder soberano con sus ideas atribuyéndole características negativas a la ciudadanía que aspiraba, según él, a un arrebato del poder al hombre que estaba cualificado para mantener correctamente al Estado. En ese sentido, Thomas

Hobbes se opuso rotundamente a la idea de que los ciudadanos debían compartir poderes con el monarca, pues los primeros no estaban cualificados para tomar el gobierno de la ley y el poder. Para él, esta situación sería un retorno a la condición nefasta al que todos los hombres están expuestos si rechazasen la *civitas* y el régimen de la ley.

La naturaleza humana y el Estado civil en *De Cive*

El fortísimo fundamento para la creación de los Estados modernos según Hobbes se encuentra en la naturaleza humana y, como derivado de esto, las acciones de unos con otros. El suelo teórico de Thomas Hobbes en relación con la naturaleza humana es tomado de Maquiavelo, aunque el autor inglés le da una forma más negativa a la tendencia innata de los hombres por fuera del régimen de la ley y la ciudadanía. De acuerdo con Maquiavelo (1513/2010), el ser humano es egoísta y malvado por naturaleza. Esas atribuciones innatas son modificables en el futuro, pero el hombre nace con una inclinación egoísta y con hambre de gloria. La bondad no es un concepto que ha de ser tomado en cuenta para la consecución de los fines de la *res publica*, pues el príncipe u hombre que tenga como tarea la administración del Estado debe realizar cualquier acción, sea buena o mala según algunas corrientes morales, en beneficio de la supervivencia y correcto desarrollo de la ciudadanía: “un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya cosa alguna, excepto la guerra y su organización y dirección porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda” (1513/2010, p. 106). Estas ideas rompen con la teoría política clásica, en donde el hombre encargado de la administración del Estado y el ejercicio del poder en una comunidad política debía vivir y regir según la virtud. Con Maquiavelo, el paradigma político cambia y, con la atribución negativa a la naturaleza humana, el gobernante debe recurrir a todo tipo de acciones en aras de la gloria propia o estatal y de esa forma ser considerado bueno. “Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta

capacidad en función de la necesidad” (2010, p. 110).

Estos elementos como la gloria y la flexibilidad de valores morales no son primordiales para la organización y vida de la sociedad civil para Hobbes, pues esta debe mantener siempre un estado constante de ejercicio de la ley sobre la cual la *civitas* fue constituida en principio. El ejercicio del poder es, pues, conducido por la ley, conducido por un pacto hecho por los ciudadanos o *cives*, los cuales han decidido evitar el estado de naturaleza para embarcarse al complejo Estado civil (Hobbes, 1642). Tal como lo plantear Strauss: “en otras palabras, mientras que el eje de la enseñanza política de Maquiavelo fue la gloria, el eje de la enseñanza política de Hobbes es el poder” (1959, pp. 48-49). No obstante, es necesario comprender cómo funciona el poder dentro y fuera de la sociedad civil y, en esa medida, analizar los principios metafísicos del hombre como causalidad de la organización política y del pacto social.

De acuerdo con Hobbes (1642), existen cuatro facultades de las cuales todo ser humano es partícipe y lo conducen al correcto desarrollo de su preservación y organización: la fuerza corporal [*vis corporea*], la experiencia [*experientia*], la razón [*ratio*] y las pasiones [*affectus*]. En los términos de Strauss: “aquellos impulsos primigenios son, en verdad, egoístas. Estos pueden ser reducidos a un solo principio: el deseo de la conservación de sí mismo o, expresado de forma negativa, el miedo a la muerte violenta” (Strauss, 1959, p. 48). La conservación de sí mismo es, tanto para Hobbes como para Maquiavelo, una aptitud innata del hombre, un principio de comportamiento al que todo ser humano aspira, constituyéndose de esta forma una idea de individuo (Cisneros, 2011).

Así pues, evitar la muerte en una pugna contra otro hombre es algo que puede evitarse de dos maneras: ser el más fuerte de entre los contendientes sometiendo al adversario o ser protegido por la ley dentro de una sociedad civil y resolver los problemas bajo el sistema jurídico de esta. Ahora bien, ¿qué es eso que no es pertinente llamarlo como sociedad civil y en donde la fuerza bruta se convierte en un elemento primordial para la preservación de la propia vida y la de sus cercanos? Thomas Hobbes llama al estado de ausencia de ley, de miedo constante y casi perpetuo de perder la vida

o volverse esclavo, de tener que enfrentarse constantemente a enemigos de toda clase y de estar precavido y robustecerse cada día para una lucha venidera como estado de naturaleza. En palabras resumidas, la condición del estado de naturaleza es el *bellum omnium contra omnes*:

Por consiguiente, con el fundamento inamovible que he planteado, muestro en primer lugar que la condición de los hombres fuera de la sociedad civil (condición que es preciso llamar estado de naturaleza) no es otra cosa que la guerra de todos contra todos, y que en esta guerra existe el derecho de todos a todas las cosas. Después de eso, todos los hombres se darán cuenta de aquella desgracia al mismo tiempo que, por necesidad de su naturaleza, querrán salir de este mísero y desagradable estado. (Hobbes, 1642, p. 30).

El estado de naturaleza es nefasto debido a la naturaleza malvada del hombre, pues, de acuerdo con Hobbes, *homo homini lupus*. El hombre no solo es envidioso por naturaleza, tal como lo había planteado Maquiavelo, sino que tiende naturalmente a hacer el mal a los otros, ya sea por dominar y preservar el poder, ya sea por cumplir sus caprichos y probar su fuerza entrando en pugna con otros seres más débiles que él (Gadea, 2013). Este principio metafísico de la maldad innata del hombre explica la necesidad de crear una solución que combata el nefasto estado de naturaleza y haga a los hombres más seguros y dignos.

En el marco de las condiciones dadas en el estado de naturaleza, el hombre siente la necesidad de anticiparse a su posible contendiente. Debido a la igualdad de todos los hombres y la capacidad de usar la razón en beneficio propio en aquel nefasto estado, la pugna solo puede ser concluida por un contendiente más hábil, un contendiente que haya anticipado su invasión o haya hecho posible que sus deseos tuviesen lugar en la propiedad o la vida de otro menos capaz en el estado de naturaleza. De acuerdo con Javier Higuero (2015), los deseos son comprendidos por el autor inglés como causa del comportamiento de los hombres. Esto quiere decir que el ser humano

en el estado de naturaleza actúa deliberadamente en consecución a sus deseos y, como todo hombre está dotado de *ratio*, las maquinaciones de este por conseguir sus objetivos son diversos e ingeniosos. No obstante, en el estado de naturaleza prima la preservación de la propia vida al mismo tiempo que se busca la satisfacción de los deseos. Al todos encontrarse con la misma capacidad de *ratio* y la misma vulnerabilidad a la muerte violenta, la acción de prepararse para la contienda se convierte en la única herramienta que ha de salvaguardar la vida de los hombres en el marco del estado de naturaleza. “De hecho, las leyes de la naturaleza obligan y están orientadas por el temor a morir violentamente a manos de alguien más audaz o poderoso” (Higuero, 2015, p. 44). A pesar de que el enfoque del artículo de Higuero oscila entre el materialismo, la causalidad y la libertad negativa en el pensamiento de Thomas Hobbes, es posible exhibir que, desde otro ángulo de percepción, las causas de la emergencia de la sociedad civil presentadas por el autor inglés son las mismas en sus obras de teoría política. Por ende, en *De Cive* se encuentran las bases de la fundamentación teórica que años más tarde Thomas Hobbes utilizó en *Leviathan*, por lo que los elementos relacionados con la naturaleza humana y con las diferencias entre el estado civil y el estado de naturaleza no son distintos. Ambas obras presentan los mismos principios metafísicos sobre la naturaleza del ser humano y el mismo puente que fundamenta la abstracción con respecto a la necesidad de una sociedad civil. Naturalmente, cada obra tiene un enfoque distinto en materia de desarrollo y objetivos:

Según lo que se puede leer en *Leviathan*, ante la amenaza de la violencia, la solución más inteligente vendría a consistir en sellar un contrato, porque los seres humanos son irremediabilmente individuos egoístas y se encuentran motivados por un instinto rapaz. (Higuero, 2015, p.51).

Para Hobbes (1642), la existencia del Estado civil necesita directamente la existencia del estado de naturaleza: el último para darle sentido al primero, es decir, el primero como una solución constituida a raíz de una necesidad inevitable debido al carácter

innato arraigado en la naturaleza del hombre. Además, en el estado de naturaleza no hay límite en el derecho, a saber, existe el derecho de todos a todas las cosas sin inhibición alguna más que la posibilidad de hacerlo gracias a la fuerza bruta o a la estrategia militar. No solo existe el iusnaturalismo dentro del estado de naturaleza, sino también el deseo de hacer cualquier cosa con el subordinado o contendiente vencido, “se sigue que, para todos los hombres, está permitido hacer y tener todas las cosas en el estado de naturaleza” (Hobbes, 1642, p. 19). Por esta razón, el estado de naturaleza es detestado por los hombres civilizados. Allí, la sevicia es el aspecto común de los hombres que ejercen su poder contra los débiles.

El estado de naturaleza no tiene compasión de nadie que no posea las características mínimas para sobrevivir en un entorno violento, cruel y lleno de peligro, constituyendo así una predisposición paranoica: “a partir de lo cual también se puede entender que, a manera de corolario, en el estado natural de los hombres, el poder seguro e indisoluble tiene el derecho de reinar y dominar sobre quienes no pueden oponer resistencia.” (Hobbes, 1642, p. 26). Los dominados se ven en la obligación de servir a sus vencedores, constituyendo así una relación entre amo y esclavo al tener de intermediario el miedo de perder la vida de forma violenta. No hay entidad existente en el estado de naturaleza que pueda evitar que los menos fuertes sean protegidos. Los débiles deben subordinarse a los más fuertes al no tener ninguna garantía de existencia más allá de la forma de evadir conflictos con los más fuertes:

Pero el motivo más frecuente por el que los hombres quieren hacerse daño unos a otros surge a partir de esto: muchos hombres de manera simultánea desean la misma cosa, a la cual, sin embargo, no gozan ni pueden dividirla en general. De eso se sigue que se deba dar al más fuerte; pero ¿quién es el más fuerte? Se ha de decidir con la guerra. (Hobbes, 1642, pp. 15-16).

Es un régimen paranoico y lleno de desesperanza si el hombre no se forja desde el principio para establecer una contienda con el otro en aras de su supervivencia o la

complacencia de sus deseos. La violencia y la maldad son constitutivas, pues, del principio metafísico aplicado a los hombres. De esta manera, el *bellum omnium contra omnes* es inevitable a no ser que la razón constituya una salida segura de este mísero estado.

Además, el miedo a la muerte violenta por parte de otro igual se convierte en una carrera a contrarreloj por usar la *ratio* en pro de no ser el esclavo en el estado de naturaleza. Todos los hombres se inclinan ávidamente a ejercer su derecho a todas las cosas y a fortalecerse para contrarrestar el ímpetu del contendiente. Cabe aclarar que los hombres, allí, tienen el deber de cuidar, primeramente, de sí mismos bajo cualquier condición. Tal como lo había aclarado Hobbes, el hombre, por su naturaleza egoísta, no puede prescindir del deseo primigenio de sobrevivir. En palabras de Lemetti: “él aún piensa que nosotros siempre tenemos el deber—esto es, motivos internos apremiantes—de seguir las leyes de la naturaleza, las cuales, de nuevo, están basadas en la lógica de la preservación de sí mismo” (2012, p. 112). Asimismo, el deber de todo hombre depende directamente de su capacidad de sobrevivir en el estado de naturaleza. Con la ausencia de una ley que controle las acciones de todo individuo, el ser humano se encuentra en un constante estado paranoico, el cual es, en última instancia, la consecuencia del pilar más importante para la creación del Estado civil. Para dar un ejemplo, María Teresa Uribe (2002) plantea que, analizando la teoría política de Hobbes, la experimentación del miedo motiva al hombre, en el estado de naturaleza, a servirse de la violencia para defenderse o para obtener el objeto de sus deseos. El desorden que tiene lugar en aquel nefasto estado no cesa, sino que se prolonga al no existir una garantía fuerte de supervivencia más allá de la fuerza propia. El estado de naturaleza es, pues, un escenario en donde no existe piedad y reina el miedo, un escenario pensado por la abstracción de Thomas Hobbes durante la difícil etapa histórica de Inglaterra a mediados del siglo XVII:

Es el miedo, la incertidumbre, el clima de inseguridad lo que induce al ser humano a forjarse imágenes y representaciones del peligro que corre, de la

ferocidad del enemigo, de la inminencia de perder la vida, de quedar desposeído de bienes materiales o ser humillado y vilipendiado por sus iguales. (Uribe de H, 2002, p. 38).

En este punto del desarrollo teórico de la filosofía política de Hobbes en *De Cive*, es necesario mencionar cómo se crea y cómo funciona el Estado civil en comparación con su desgraciada y mísera contraparte. El Estado civil se crea a causa de la necesidad que tienen los hombres de sentirse seguros, de sobrevivir y huir del nefasto estado de naturaleza. Los hombres se congregan en una sociedad civil que los protege gracias a la unión de fuerzas de la cual todos sus partícipes poseen. En ese sentido, la sociedad civil o *civitas* no es una simple reunión entre hombres para perseguir un determinado fin, sino que es la congregación de hombres que ceden sus deseos y miedos dentro del estado de naturaleza para buscar refugio en un Estado con mayores probabilidades de sobrevivir, siempre y cuando los partícipes respeten y vivan según las normas establecidas por el pacto de dicha sociedad civil. Por eso, Hobbes, en relación con la aptitud de los hombres hacia la sociedad, afirma que: “no obstante, las sociedades civiles no son simples encuentros, sino alianzas, para las cuales se constituyen necesariamente pactos y confianza” (1642, p. 10). La confianza en los otros y la ley se convierten en los elementos comunes de la *civitas*, los cuales brindan seguridad a los sujetos y estos, a su vez, unen fuerzas para combatir contra congregaciones de hombres del estado de naturaleza u otras sociedades civiles que representan un peligro. Es por eso que una simple congregación de hombres no es considerada por Hobbes como un Estado civil, puesto que no viven según una ley establecida ni renuncian a los deseos propios del estado de naturaleza. Tampoco están dispuestos a ser sometidos por una ley común a todos, donde su fuerza y barbarie no funcionarían de la misma manera que en la condición de la *bellum omnium contra omnes*.

El hombre es malvado en relación con los otros hombres. No obstante, también puede ser bondadoso con los demás siempre y cuando estén bajo el presidio de la *civitas*, bajo el presidio de la congregación de hombres regidos por una misma ley.

Según Hobbes, haciendo referencia a las palabras dichas por Marco Porcio Catón y Poncio Telesino, dice: “en efecto, los dos tienen razón cuando han dicho que el hombre es un Dios para el hombre y el hombre es un lobo para el hombre” (1642, p. 5). El hombre puede cumplir con ambas funciones. El hombre es un lobo para el hombre debido a su condición metafísica, a su maldad innata expresa en el estado de naturaleza. El hombre es susceptible de devenir Dios o bondadoso si renuncia a todos los derechos a los que tiene acceso dentro del estado de naturaleza y se congrega civilizadamente en una sociedad civil regida por una ley para todos. Por esa razón, Hobbes aclara la cita anterior diciendo: “aquel, si son ciudadanos entre sí; este, si comparamos ciudadanías” (1642, p. 5). Esto quiere decir que la *civitas* puede minimizar la inclinación malvada del hombre si y solo si se encuentra dentro de una comunidad política regida por la ley. Allí puede ser *Deus*. Por todo lo demás, sigue siendo *lupus* dentro del estado de naturaleza en una constante contienda por la supervivencia. El *lupus* también personifica a las distintas *civitates*, a los distintos Estados civiles que se vuelcan hacia el conflicto contra otras sociedades civiles, ya sean guerras entre pueblos, imperios o países. Es así como el hecho de que un hombre renuncie al derecho a todas las cosas del estado de naturaleza no lo exime de verse en la necesidad de entrar en pugna con otras sociedades civiles o con pequeñas congregaciones de hombres del estado de naturaleza que se encuentran fuera del territorio de la sociedad civil. La guerra entre naciones, pues, es el otro *lupus*, teniendo como partícipes hombres que se rigen bajo una ley distinta a la del otro. La renuncia a los deseos dentro del estado de naturaleza tiene lugar entre la relación de individuo y otro individuo o entre una pequeña congregación de hombres (no *civitas*) y otra congregación de hombres. Sin embargo, las distintas ciudadanías son susceptibles de contender con otras a la luz de distintos intereses como los territoriales, raciales, religiosos, económicos, ideológicos, etc.

La sociedad civil es creada por el miedo mutuo entre hombres, por la constante paranoia entre los unos y los otros debido a la naturaleza humana. Con respecto a la preservación de la propia vida en la teoría política de Hobbes, Cristina Micieli (2002) afirma: “precisamente, el estado civil surge debido a que en el estado de naturaleza el

hombre no puede cumplir satisfactoriamente este único objetivo de su conducta” (p. 98). En ese sentido, el Estado se constituye a partir de un elemento negativo en la conducta natural del ser humano. No es la voluntad propia del hombre. Tampoco es el anhelo de consolidar una sociedad de progreso en beneficio de los descendientes. La sociedad civil se moviliza por el miedo: “por consiguiente, se debe establecer que el origen de las sociedades grandes y duraderas no surge de la mutua benevolencia de los hombres, sino por el miedo mutuo” (Hobbes, 1642, p. 9). Por consiguiente, la naturaleza vil del hombre ha llevado a la constitución de las ciudadanías o *civitates*, las cuales tienen la potestad de hacer virtuoso al hombre o utilizar su fuerza no contra sus semejantes, sino contra los demás *lupus*, a saber, las otras ciudadanías. Ahora bien, es necesario saber cómo funciona la congregación de los hombres en la sociedad civil y cómo se genera el pacto social.

Ya se han abordado los derechos a los que, según el filósofo inglés, todos los hombres tienen acceso en el estado de naturaleza. Esto se traduce en que el derecho natural o *ius naturale* no es coartado por ningún agente más que un *lupus* más fuerte. Por consiguiente, es posible afirmar que la libertad dentro del estado de naturaleza es infinita, cuya única dependencia es la potestad del individuo que anhela lo mismo. El *ius omnibus in omnia* o el derecho de todos a todas las cosas es un argumento que no solo aparece en *De Cive*, sino también en el *opus magnum* de Hobbes bajo el concepto de *libertas*: “el derecho natural es la libertad que cada uno tiene de hacer uso de su poder para la conservación de su naturaleza según su propio juicio y libertad de hacer todas aquellas cosas a las que considere inclinarse como consecuencia” (1668, p. 66). La libertad, siguiendo la definición del filósofo inglés, no es otra cosa que la inexistencia de obstáculos externos para la consecución de los fines que le son dados al hombre por derecho natural, cuyas consecuencias son seguidas a la luz de sus acciones. Al respecto, Hobbes (1642) establece que es necesaria la coartación de algunas libertades antes de congregarse en una *civitas*.

¿Cómo puede prosperar una sociedad civil, la cual vive según una ley igual para todos sus integrantes, sin donar y eliminar derechos que les son posibles dentro del

estado de naturaleza? No es posible. La guerra, elemento crucial y temido por el hombre por fuera del Estado civil, sería común, haciendo que la diferencia entre estado de naturaleza y Estado civil fuera imperceptible. Ahora bien, el derecho de quitar la vida a otro ser humano se transforma, cancelándose en relación con un conciudadano o azuzándose en relación con otras ciudadanías o congregación de hombres pertenecientes al estado anterior:

Ahora bien, una de las derivadas de las leyes naturales por aquella ley fundamental es: el derecho de todos a todas las cosas no debe ser retenido, sino que se debe transferir o abandonar algunos derechos. Porque si cada uno de los hombres retuviera su derecho a todas las cosas, se seguiría necesariamente que, por derecho, unos estuvieran invadiendo y otros defendiéndose (porque cada uno se dispone a defender por necesidad natural tanto su cuerpo como esas cosas que son necesarias proteger para el mismo cuerpo). Por consiguiente, se seguiría la guerra. (Hobbes, 1642, pp. 33-34).

La sumisión a un Gobierno es, pues, causada por el miedo y llevada a cabo por la transferencia o supresión de los derechos de robar, violar, matar y subyugar, los cuales son propios del estado de naturaleza. Esto no quiere decir que el filósofo inglés fuese ingenuo y creyese que en el Estado civil no existiese ningún tipo de asesinato, robo o cualquier delito desde el punto de vista de la legalidad. La sociedad civil es susceptible de presentar escenarios tales que el individuo se vea amenazado, pero no es una generalidad al existir una autoridad que vuelve punibles muchos derechos del estado de naturaleza. De lo contrario, ¿qué garantía o confianza debería existir para renunciar al derecho a todas las cosas y ser coartado por un Gobierno? Es por eso que el hombre que se congrega con otros en una *civitas* vive según la ley sin el miedo constante a que un conciudadano pueda atentar contra su vida o su integridad física. No obstante, es prudente ser precavido, pues, tal como lo piensa Hobbes, la naturaleza humana en el Estado civil solo se apacigua, mas no se elimina: “en efecto, aunque los hombres fueran

más malos que buenos, no podemos distinguir a los buenos de los malos. La necesidad de desconfiar, precaverse, anticiparse, subyugar, defenderse de quien se deba defender, le incumbe siempre a quienes son buenos y moderados” (Hobbes, 1642, p. 28). La paranoia no es suprimida por ningún pacto. La experiencia del miedo permanece en el individuo, aunque en una menor medida. Es así como la metafísica de Hobbes sostiene que, aun cuando la maldad es innata en la naturaleza humana, es posible controlar dichos impulsos por medio del pacto social cuando se trata de convivencia con otros en una *civitas*, convirtiéndose estos en aliados contra enemigos comunes, hombres que luchan contra lobos.

Colombia y el estado de naturaleza

A simple vista pareciese extraño comparar elementos de una teoría política moderna, fundamentada por una metafísica, con un país cuyos eventos históricos contienen un abundante repertorio para explicarlos. No obstante, analizar la actualidad bajo sistemas teóricos pasados no supone una violación a ningún principio historicista, siempre y cuando los eventos y la teoría sean tomados con suma cautela gracias a un ojo crítico que conozca las diferencias de una época en comparación con otras. Al haber desarrollado los conceptos de la naturaleza humana, el miedo y la sociedad civil planteados por Hobbes únicamente en *De Cive*, es preciso hacer la unión entre lo explicado en el capítulo anterior y lo que se pretende establecer en este capítulo. Cabe aclarar que no se abordan las dificultades que han experimentado los países de Latinoamérica por cuestiones pragmáticas y de extensión. El presente capítulo busca hilar los conceptos ya desarrollados con la realidad y varios eventos acaecidos en las últimas décadas en Colombia. Los conceptos de estado de naturaleza, miedo y naturaleza humana van a servir sustancialmente para fundamentar la intención de este capítulo, comparados con las acciones y la experiencia de vivir en ese país. Al tratarse de un planteamiento metafísico, es lícito ponerlo en cuestión para comprender el complejo panorama político y social colombiano. Por supuesto que hay otras teorías

políticas que pueden aplicarse en aras de la comprensión de dichos fenómenos, pero, por ahora, en este capítulo únicamente se tratan los conceptos ya mencionados de *De Cive*, excluyendo incluso otros desarrollos posteriores de la teoría hobbesiana.

Tal como se ha visto anteriormente, la violencia se establece como una inclinación natural del hombre, cuya metafísica lo conduce a preservar su integridad física, sus deseos y su propia vida. Ahora bien, ocurridos varios eventos a lo largo de la historia de Colombia, es posible analizarlos bajo los criterios y planteamientos filosóficos modernos, en este caso, aquellos pertenecientes a la teoría política de Hobbes en *De Cive*. Por lo anterior, ¿qué eventos deben ser suscitados para ejemplificar una teoría metafísica o, aún mejor, para poner en cuestión la nominación de un país considerado como Estado civil? Resulta sumamente complejo mencionar todos los eventos históricos que sirven de material para este abordaje teórico, puesto que los fenómenos sociales y políticos colombianos han sido permeados por una violencia constante, cuyos principios parecieran ser el deseo y el uso de la violencia para solucionar cualquier tipo de conflicto, sea físico o ideológico.

La Violencia fue un período histórico en Colombia donde la sevicia y la carnicería eran comunes entre los simpatizantes del partido Conservador y partido Liberal. De acuerdo con el historiador colombiano Jorge Orlando Melo (2019), los antecedentes de la guerra bipartidista tuvieron origen al final de la presidencia de Henrique Olaya Herrera, la cual fue promovida por Laureano Gómez y Aquilino Villegas en aras de combatir las ideas liberales a sangre y fuego. A finales de la primera mitad del siglo XX, Jorge Eliécer Gaitán fue quien denunció la persecución ejercida por los conservadores y la gente de clase alta en Colombia en contra de los liberales, haciéndolo un ícono importante de representación política para los partidarios del liberalismo (Durán-Cousin, 2020). Es decir que, en un país supuestamente forjado a la luz de un pacto social (según la teoría de Hobbes) y en donde todos sus ciudadanos deben ser protegidos por el amparo de la ley, dos grupos de hombres entraban en pugna hasta la muerte por la no simpatía ideológica en asuntos de Gobierno:

Desde finales de 1947 se presentaron choques armados, sobre todo en zonas rurales, en los que murieron liberales: era evidente que en varias regiones los jefes conservadores locales, a veces con la complicidad de las autoridades, promovían el ataque a los liberales, para amedrentarlos y afirmar su dominio. (Melo, 2019, p. 213).

La promoción de la violencia y el asesinato entre ambos bandos fue, durante *La Violencia*, bastante común, hasta el punto de que algunos pueblos se consagraban a sí mismos como liberales o conservadores, exiliando bajo amenaza de muerte a los partidarios de su contraparte. Es decir que la vileza humana, propia de su naturaleza, no estaba subordinada a la ley a la que habían, en principio, tributado sus derechos que pueden realizar en el estado de naturaleza, tales como el asesinato, el robo, el despojo de propiedad privada, entre otros. Luego del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, la guerra bipartidista tomó gran fuerza, de manera que, en el mismo día de su asesinato, la ciudad de Bogotá se tornó oscura y sangrienta. Muertos, violencia, robos, sevicia y paranoia fueron los aspectos comunes durante aquel fatídico día, los cuales se mantendrían con una menor intensidad a lo largo y ancho del territorio nacional durante los años siguientes (Melo, 2019). Casas destruidas, coches reducidos a chatarra y ceniza, sedición en el Centro de Bogotá y zonas aledañas, entre otros eventos de violencia ocurrieron durante ese día, siendo casi nula la participación de la Policía y el Ejército, autoridades en las que reposa la seguridad dentro de un Estado civil.

La guerra bipartidista fue perseverante de tal manera que fue bastante común el asesinato de personas adscritas al partido conservador o al partido liberal. Esta pugna entre dos grupos de hombres supuestamente congregados en una sociedad civil, pero actuando como hombres del estado de naturaleza degeneró en formas de violencia y matanza bastante repudiables desde un punto de vista objetivo, a saber, el uso de la *corbata colombiana* o corte de franela con el fin de acabar con sus conciudadanos, hombres que, en principio, debían ser *Deus*, pero que se convirtieron en un *lupus* cuya

única diferencia era la convivencia en un supuesto Estado civil:

Usos y formas de «matar, rematar y contramatar» que tenían cierto nexo de continuidad con las formas de crueldad asesina dadas en las últimas guerras del siglo XIX. Los asesinos, dispersos, anónimos, y casi fantasmales, de hecho no se contentaban con solo matar a sus víctimas, sino que, en presencia de sus deudos, en un terrible ritual, las decapitaban y abrían las entrañas, cambiando el orden morfológico de sus cuerpos. (Durán-Cousin, 2020, p. 406).

Por consiguiente, es posible afirmar que durante *El Bogotazo* y el período de *La Violencia* gran parte del territorio colombiano estuvo en el estado de naturaleza al no hacerse fácticas las renunciaciones a los derechos de todos a todas las cosas al momento de congregarse en una *civitas*. Ninguna garantía para el ciudadano existió más allá de la fuerza o la congregación con otros hombres para dar muerte a sus conciudadanos, elementos miméticos de las características de la vileza humana en el estado de naturaleza. La *civitas*, pues, no fue otra cosa que una nominación errónea al supuesto Estado durante la situación nefasta y cotidiana de la época.

Después del final del período de *La Violencia* (1961), según Melo (2019), el ataque a las pequeñas guerrillas entre 1961 y 1966 en Colombia fue determinante para la consolidación de grandes grupos armados. En Marquetalia, el Estado no pudo subyugar a estos “lobos” que atentaban contra la supuesta institución robusta de un Gobierno civil. “En mayo de 1966 se constituyeron formalmente, como guerrilla asociada al Partido Comunista, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, que buscaban, además de defender a los campesinos, la toma del poder mediante las armas” (Melo, 2019, pp. 234-235). Luego de la fallida lucha contra los guerrilleros y su dispersión hacia las zonas periféricas de Marquetalia, la institución de las guerrillas, además de las FARC, fueron comunes durante la segunda mitad del siglo XX, tal como el ELN (Ejército de Liberación Nacional) en 1964, el EPL (Ejército Popular de Liberación) en 1967 y el M-19 (Movimiento 19 de abril) en 1970. Estas

guerrillas, consolidadas bajo una autodenominación de guerrillas marxistas y leninistas (a diferencia del M-19, cuya conformación surgió después de un fraude electoral), se volcaron hacia la lucha en contra del irregular Estado civil establecido en pro de llevar a Colombia a la revolución. Así pues, varios grupos de hombres se congregaron bajo un nombre y un solo fin, pero no bajo una ley que los diferenciara de hombres del estado de naturaleza. Por ende, estos son otros ejemplos de la congregación de hombres fuera del estado civil, los cuales han conseguido sus intereses a través de la violencia. En este punto, sería justo considerar que Colombia estuvo nuevamente en el estado de naturaleza al no brindar una constante seguridad a sus ciudadanos y por permitir que se congregaran hombres dentro de su territorio para luchar en contra de una supuesta *civitas*. La vida según la ley no se llevó a cabo, por lo que no sería estrictamente un Estado civil, sino otra congregación más de hombres que luchan contra enemigos comunes de forma más organizada.

Otro ejemplo del inestable o inexistente Estado civil en Colombia es la sistematicidad en los asesinatos de los representantes de la Unión Patriótica (UP) entre 1985 y 1988. Esa década estuvo marcada por el narcotráfico en Antioquia y el Valle del Cauca (Melo, 2019), añadiendo más figuras de *lupus* a la sociedad civil en Colombia y poniendo en cuestión la autoridad del supuesto Estado civil. Las alianzas entre narcotraficantes y grupos al margen de la ley se hicieron más recurrentes, de manera que permearon algunos grupos políticos. Por ejemplo, muchos miembros de la UP fueron perseguidos y asesinados como seres vulnerables en el estado de naturaleza al no tener el presidio de una robusta ley y fuerza, elementos propios de un Estado civil. “[S]us candidatos, organizadores y alcaldes fueron sistemáticamente asesinados en las zonas donde podían llegar a tener poder local y el ex candidato Jaime Pardo fue asesinado en 1987 por órdenes de Gonzalo Rodríguez Gacha, *El Mexicano*, un narcotraficante” (Melo, 2019, p. 263). Así pues, la comunidad congregada bajo la ley, cuyas esperanzas reposaban en el Gobierno, no solo tenían de enemigos a los enemigos políticos, guerrilleros y grupos delincuenciales, sino que hubo también narcotraficantes que se instalaban, al igual que las guerrillas, en zonas selváticas (o urbanas)

colombianas como elemento estratégico de camuflaje. El partido Conservador también estuvo detrás de la persecución política a los militantes de la UP, haciendo visible una posible complicidad entre políticos y narcotraficantes, elemento común aún en la actualidad en Colombia (Melo, 2019). En palabras de Hobbes: “lo cual desde eso puede verse que ninguna guerra se hace más violenta que la que tienen sectas de la misma religión entre ellas y las facciones de un mismo Estado, donde la hostilidad sucede por las doctrinas o por el ejercicio de la política” (1642, p. 15). Dentro de una supuesta *civitas*, pues, se forjaron eventos y situaciones que solo deberían tener lugar dentro del estado de naturaleza de acuerdo con el planteamiento político de Thomas Hobbes, por lo que es completamente lícito cuestionar la institución del Estado civil al no garantizar casi nada opuesto a la fragilidad de ser atacado por otro hombre.

Es posible dar muchos más ejemplos a propósito de la inexistencia de un Estado civil en Colombia, pero este artículo no se trata de solo encontrar afinidades entre una teoría política y eventos históricos, sino también de analizar el panorama político pasado y presente a la luz de elementos filosóficos que son aplicables en la actualidad. Sería posible mencionar la creación de los paramilitares y su sangrienta lucha en contra de los guerrilleros, dar ejemplos sobre tomas armadas por parte de grupos al margen de la ley o masacres llevadas a cabo por grupos de hombres con un fin común, pero la idea sería siempre la misma: la ausencia de un Estado civil que no protege al ciudadano de ninguno de los eventos que pueden suceder en el estado de naturaleza, es decir, la naturaleza humana tiene lugar sin ningún tipo de restricción en un país que duda frecuentemente de su propia fuerza. Ahora bien, es necesario resaltar estas características dentro de la actualidad social y política en Colombia.

Actualidad

Colombia ha permanecido en un constante intercambio de violencia entre la fuerza pública, las disidencias de las FARC, el ELN, el Clan del Golfo y otros grupos delincuenciales, dejando también como víctimas a los habitantes de las zonas lindantes

al conflicto, en otras palabras, a los llamados ciudadanos. Luego del fracaso de las negociaciones con las FARC de 2016, a cargo del presidente de turno Juan Manuel Santos, cuyo pacto se produjo sin que los desmovilizados recibieran el presidio suficiente del Gobierno, algunas facciones del grupo guerrillero retomaron las armas auspiciadas por el narcotráfico. El *lupus* con el que lidian los hombres y mujeres que depositan su confianza en el supuesto Estado civil se convierte cada vez más en un *lupus* con muchas formas. Aparte de que un gran porcentaje de la población lidia con la avidez de los políticos de turno, ella tiene que sobrevivir a la constante guerra interna entre los grupos al margen de la ley. Luis Ignacio Sandoval (2009) propone una discusión en torno a la posible regresión de Colombia al estado de naturaleza. Al igual que este artículo, Sandoval ha planteado que Colombia vive en un verdadero estado de naturaleza al carecer de la facticidad del pacto social. Por medio de una lectura de Hobbes en *Leviathan*, cuyos elementos filosóficos no distan de los ya trabajados en *De Cive*, el crítico colombiano afirma que no hay desarrollo ni progreso personal debido a la existencia de arbitrariedad y a la falta de carácter organizacional en el control de los individuos en el territorio nacional. Es decir que, para él, las características de un Estado civil en Colombia están ausentes. Incluso va un paso más allá: afirma que son similares los episodios de la realidad colombiana con el estado de naturaleza. Así, la violencia se presenta como un ejercicio demasiado frecuente en la cultura colombiana y, por lo tanto, deja por fuera la posibilidad de considerar ese país como un auténtico Estado civil:

Según esta forma de ver las cosas, Colombia, con la situación que presenta en la segunda mitad del siglo veinte hasta hoy, estaría experimentando una *regresión al estado de naturaleza*, aunque cabría también pensar, por la sucesión prácticamente ininterrumpida de guerras civiles, de insurrecciones y de violencias, que quizá el país no ha superado en todo el tiempo de vida republicana el estado de naturaleza. (Sandoval, 2009, p. 139).

En muchas ocasiones, la población ha quedado entre el fuego cruzado de los guerrilleros

en pugna contra la fuerza pública o entre guerrilleros y otros grupos delincuenciales por el control del narcotráfico. Un ejemplo de esto es el retorno a la guerra y el miedo constante que tienen lugar en zonas rurales del país como en algunos territorios del Cauca. La presencia del *lupus* cerca a la población civil encendió las alarmas de un supuesto Estado al que la guerra con otras congregaciones de hombres le ha sido casi imposible de combatir, sin brindar verdaderas garantías de una *vera civitas*. “Por eso las comunidades no dudaron en expresar el terror que reina en estos municipios, a raíz del regreso de la guerra” (Calderón, 2022). Hombres con incesante miedo de ser víctimas dentro de un Estado civil. ¿Es eso posible de acuerdo con la teoría de Hobbes? El único caso en el que sucedería eso sería en la guerra entre *civitas*, es decir, guerra entre naciones, cuyas pugnas se dan en el marco de dos pactos sociales consolidados.

Muchas veces la población rural se ve en la necesidad de asimilar la presencia de agentes armados ilegales debido a la ausencia de la fuerza pública. Boris Salazar, hace dos décadas aproximadamente, estableció un análisis entre la violencia en Colombia, las condiciones de los hombres en el estado de naturaleza y los juegos evolutivos de Peyton Young. El objetivo claro de su texto fue, desde el punto de vista de la economía, mostrar una serie de beneficios y desventajas a partir de la dura situación de seguridad de los colombianos en las zonas rurales. Es decir que Salazar (2001), abordando las relaciones contractuales de Thomas Hobbes y la violencia entre agentes armados colombianos, llevó a cabo un interesante análisis que se relaciona directamente con el estado de naturaleza desarrollado en *De Cive*, esto es, las alianzas entre hombres en pro de la seguridad. “En aquellas regiones en las que la disputa territorial entre las organizaciones guerrilleras y paramilitares es más intensa, la población se enfrenta a la disyuntiva de escoger la protección más adecuada o desplazarse” (Salazar, 2001, p. 275). Por consiguiente, algunos colombianos se enfrentaron (aún todavía) a la difícil decisión del estado de naturaleza entre huir, luchar o ser absorbido por un grupo de hombres sin una ley. La ausencia de seguridad por parte del Gobierno rige en la mayoría de zonas colombianas.

Sucede algo similar en las grandes ciudades del país. Los habitantes se sienten

inseguros constantemente por la delincuencia común, aspecto que lleva a muchos de ellos a evitar salir de sus casas en horas de la noche. Dichos ciudadanos reconocen nominalmente el hecho de vivir en una sociedad civil, pero no viven como si lo fuese al no tener una fuerte garantía de que su vida es guardada por ella. No solo la delincuencia común es el agente que causa pánico en las ciudades, sino también, en Bogotá, algunos grupos guerrilleros se han introducido en las zonas urbanas para realizar atentados con explosivos. Desgraciadamente, los hechos de atentados contra la fuerza pública y contra los civiles son comunes en zonas de constante conflicto. Un ejemplo es el atentado del 11 de febrero en un puesto de control de la Policía Nacional en Cúcuta, en donde perdió la vida el patrullero Francisco Javier Sánchez (Matta Colorado, 2022). Pero, ¿miedo de actos terroristas en la capital? Ahora el terror de ser asesinado o ser víctima del conflicto entre congregaciones de hombres se traslada poco a poco a las grandes ciudades, efecto de acciones nefastas propias de la naturaleza humana descrita por Hobbes. Un ejemplo de lo anterior es el reciente atentado del 26 de marzo en Bogotá, dejando como víctimas fatales a dos niños (un niño de doce años y una niña de cinco), donde un hombre activó una maleta cargada con explosivos cerca a la estación de policía del barrio Arborizadora Alta (Quesada, 2022). Esto indica, una vez más, que las características del pacto social descritas por la teoría de Hobbes no se manifiestan al carecer de la represión del *ius omnibus in omnia*, es decir, la *civitas* no tiene lugar en Colombia toda vez que la población se sienta en amenaza constante de perder la vida o ser presa de la avidez de los grupos de hombres que no cumplen con ninguna ley propia de un ser civilizado.

Después de todo, en la actualidad, no han sido estos nefastos acontecimientos un regreso al estado de naturaleza dentro de la capital, pues ya hay antecedentes recientes de ese fenómeno. Cabe resaltar la noche del 22 de noviembre del año 2019 para evidenciar la falta de sentimiento de seguridad y garantía de supervivencia en Colombia, especialmente en la capital, supuesta por muchos como una de las ciudades con mayor seguridad del país. Durante el gran Paro Nacional de aquel año, hubo una serie de información falsa que circuló por redes sociales, además de que había sido

establecido un toque de queda debido a algunos desmanes presentados por manifestantes. Esa información falsa junto con el toque de queda presentaron una situación difícil de asimilar para los habitantes bogotanos, cuyo sentimiento de seguridad es casi inexistente. ¿Cuáles fueron las consecuencias de semejante situación? Una noche llena de pánico y paranoia entre los capitalinos (Ávila, 2019). Muchos ciudadanos se armaron con palos y otros elementos de defensa personal para custodiar su casa y su familia, aun cuando el enemigo era solamente un fantasma promovido por información falsa. En muchos conjuntos residenciales, los encargados de la seguridad de los edificios fueron acompañados por otros ciudadanos en pos de alejar a cualquier sospechoso que se acercase a la zona. Hubo disparos y mucha zozobra al no tener ninguna garantía de seguridad. Los policías, al parecer, estaban atendiendo otros casos, además de controlar la sedición de los manifestantes del Paro Nacional, a quienes se les atribuían la amenaza a la población. En realidad, los manifestantes solo arremetieron contra algunas obras públicas (como es común en las manifestaciones), pero no hubo ningún caso en donde ellos, un *lupus* ávido por la sangre y la propiedad privada de los capitalinos según las redes sociales, atentaran contra la integridad física de otro ciudadano. Al final de la noche, las fuerzas militares hicieron presencia en los barrios de la ciudad de Bogotá, siendo azuzados por la gente que esperaba un poco de sentimiento de seguridad. Esto es susceptible de inteligir bajo los conceptos brindados por Thomas Hobbes como la carencia de un Estado civil, cuyo pacto social otorga la seguridad total del hombre que ha tributado sus derechos a todas las cosas. En ese sentido, aquella noche Bogotá sufrió un episodio similar a los eventos que ocurren en el estado de naturaleza, puesto que los hombres viven *ius omnibus in omnia* y pequeñas congregaciones de hombres se juntan para protegerse unos con otros en contra del *lupus*, lo cual es un aspecto propio del *bellum omnium contra omnes*. El miedo a la muerte violenta los llevó a cumplir con el imperativo del estado de naturaleza, a saber, salvaguardar su propia vida y la de su familia.

En resumen, tanto los habitantes de las ciudades como los de las zonas rurales no viven de acuerdo con una ley establecida propia de un Gobierno que les brinda

seguridad y unión. El sentimiento de paranoia y la experimentación de violencia constante son elementos que solo tienen lugar en el estado de naturaleza, los cuales tienen presencia en la población colombiana. Los grupos guerrilleros como las disidencias de las FARC y el ELN son los agentes más representativos del *lupus* en territorio colombiano, a saber, congregaciones de hombres que aspiran a fines determinados bajo la consigna del *ius omnibus in omnia*. En la actualidad, poblaciones del Chocó están privadas de muchas libertades a causa del ELN y varias zonas del Cauca están siendo azotadas por la violencia entre las disidencias de las FARC y otros grupos al margen de la ley. La violencia en Colombia, pues, parece no tener descanso, vulnerando la consolidación total de un verdadero Estado civil. ¿Cuál es el camino que debe seguirse para que la población, hoy en día, se sienta amparada por una *civitas*?

Conclusión

Los conceptos filosóficos de Thomas Hobbes permiten poner en tela de juicio la nominación de Colombia como un Estado civil en el sentido fundamental del concepto. La naturaleza humana y el pacto social planteados por el filósofo inglés dan cuenta de las características necesarias para que un territorio y un grupo de hombres congregados sean considerados como una *civitas*. De igual manera, da las características que resaltan las acciones comunes que suceden en el nefasto estado de naturaleza, por lo cual, comparándolos con los eventos pasados y presentes en el país, es posible concluir que Colombia no es un estado civil donde los hombres puedan encontrar refugio de la vileza humana. Tal vez se encuentre en un umbral entre estado civil y estado de naturaleza, pero, en lo que a características respecta, no es una congregación de hombres que vive segura según la ley de un Gobierno garante, sobre todo cuando la vista es dirigida hacia las zonas rurales. La violencia constante dentro del territorio colombiano y la percepción de inseguridad del ciudadano común dan cuenta de un ineficaz sistema de seguridad y de preservación de la vida y la integridad física. Estas características del estado de naturaleza se presentan en casi todo el país, teniéndoles un miedo profundo a

los “lobos” que se refugian en la selva y que son capaces de realizar acciones propias de la vileza humana sin ningún acto punible impuesta a futuro. Así pues, los conceptos de Thomas Hobbes desarrollados en *De Cive* fueron fundamentales para cuestionar la institución política colombiana. Este artículo no pretendió hacer una sistematización del pensamiento político de Hobbes, sino que solamente desarrolló algunos conceptos de una obra específica del autor inglés (*De Cive*) y los utilizó para comprender el ejercicio de la violencia en un país con claros problemas estructurales. Por esa razón no fueron utilizadas otras obras del pensador inglés para el desarrollo de esta idea.

Los habitantes colombianos deben lidiar con varias figuras del *lupus* que amenazan su integridad y que constituyen una forma de ser paranoica, a saber, delincuencia común, crimen organizado, guerrilleros, paramilitares y, en algunos casos, una intervención militar extranjera. Esta última es completamente aceptable dentro de una *civitas* convencional según lo afirmado por Hobbes. Sin embargo, las demás figuras del *lupus*, quien habita en el mismo territorio de la población, no son propias de un Estado civil, sino de un estado de naturaleza, lo cual permite afirmar que Colombia tenga más características de este nefasto estado. No basta con una existencia nominal de un supuesto Estado civil amparado por la Constitución y figuras de representación política como en los Estados modernos. Las características más importantes son, *ipso facto*, la seguridad real y el sentimiento individual de protección por parte de una congregación de hombres que son regidos por una ley igual para todos. Es preciso que la totalidad de la población en Colombia se sienta protegida por la fuerza de los hombres que conforman un Estado civil. De lo contrario, plantear que Colombia es un Estado civil no tendría ningún otro valor más allá del nominal. Lo que se dice difiere de lo que es. ¿Acaso hay que recordar las masacres que han tenido lugar en los últimos meses? ¿Es preciso recordar, con el fin de reforzar la afirmación de este artículo, a todos los líderes sociales que han sido asesinados en el territorio nacional a causa de la no garantía de la protección a la población y, aún más, a los hombres y mujeres que luchan por la dignificación del territorio y de su gente? ¿Es necesario remontarse a la masacre de El Salado (2000), la masacre de El Aro (1997), masacre de Pueblo Bello (1990),

masacre de Jamundí (2006), de Magüí Payán (2017), entre muchas otras en Colombia, cuyos victimarios fueron los paramilitares, los guerrilleros, los carteles y, en algunas ocasiones, la misma fuerza pública? Ahora bien, ¿qué podría decirse si el mismo grupo de hombres que ha sido constituido para proteger a la población civil es el victimario en varios hechos nefastos y sangrientos en contra de ella? La población en Colombia no está realmente amparada por un Estado civil. Hay un constante estado de naturaleza acechando a la población y a las demás congregaciones de hombres que buscan distintos fines y que utilizan distintos métodos para conseguirlo bajo el único patrón común de la violencia. Colombia: ¿un umbral entre el estado de naturaleza y el Estado civil?

Referencias bibliográficas

- Ávila, Ariel (25-11-2019). *La noche del terror del 22N*. El País. https://elpais.com/elpais/2019/11/26/opinion/1574730567_413364.html
- Calderón, Francisco (18-2-2022). *Una semana de ataques y explosiones: el regreso de la guerra al cauca*. Vanguardia. <https://www.vanguardia.com/colombia/una-semana-de-ataques-y-explosiones-el-regreso-de-la-guerra-al-cauca-JG4877290>
- Casey, James (1991). La revolución inglesa del siglo XVII. *Manuscripts: Revista d'història moderna*, (9) pp.227-246.
- Cisneros Araújo, Maria Eugenia (2011). La Naturaleza Humana en Hobbes: Antropología, Epistemología e Individuo. *Andamios*, 8 (16) pp.211-240.
- Durán-Cousin, Eduardo (2020). *Colombia el país de los extremos*. La Carreta Histórica
- Gadea, Walter Federico (2013). Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político. *Eikasia. Revista de filosofía*, (50), pp.87-96.
- Higuero, Francisco Javier (2015). Libertad negativa como estrategia deconstructora de deseos y temores en el materialismo antropológico de Hobbes. *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, 8 (15) pp.35-57.
- Hill, Cristopher (1980). *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*. (Jordi Beltrán, Trad.). Ariel.

- Hobbes, Thomas. (1642). *De Cive*. Apud Henr. & Viduam Th. Hoom.
- Hobbes, Thomas (1668). *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. Apud Ioannem Blaeu.
- Lemetti, Juhana (2012). *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. The Scarecrow.
- Maquiavelo, Nicolas (2010). *El Príncipe* (Trad. Granada, M). Alianza. Texto original de 1513.
- Matta Colorado, Nelson (12-2-2022). *Atentado contra la Policía en Cúcuta dejó un muerto*. El Colombiano. <https://www.elcolombiano.com/colombia/un-policia-murio-en-ataque-a-puesto-de-control-en-cucuta-GF16573948>
- Melo, Jorge Orlando (2019). *Historia Mínima de Colombia*. Turner S.L.
- Micieli, Cristina (2002). El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del Estado en Hobbes y Schmitt. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fé*, (10), pp.93-120.
- Quesada, Juan Diego (28-3-2022). *Las disidencias de las FARC se atribuyeron un atentado en Bogotá en el que murieron dos niños*. EL PAÍS. <https://elpais.com/internacional/2022-03-28/las-disidencias-de-las-farc-se-atribuyen-un-atentado-en-bogota-en-el-que-murieron-dos-ninos.html>
- Salazar, Boris (2001). Hobbes, el conflicto y los juegos evolutivos. En A. Gutiérrez Valencia, *Exclusión social y construcción de lo público en Colombia* (pp. 265-282). CEREC-Centro de Estudios de la Realidad Colombiana.
- Sandoval, Luis I. (2009). Colombia: ¿un caso de regresión al estado de naturaleza? *Derecho y Realidad*, 7 (13), pp.131-142.
- Strauss, Leo (1959). *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. The Free Press of Glencoe, Illinois.
- Uribe de H., Maria Teresa (2002). Las incidencias del miedo en la política: Una mirada desde Hobbes. En J. Delumeau, *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural* (págs. 25-46). Corporación Región.

Reseña de *El feminismo en 35 hashtags*

Reverter, Sonia & Medina-Vincent, Maria (2020). *Los Libros de la Catarata*, 112 pp.

Reseña bibliográfica por Nemesia Hijós*

Fecha de Recepción: 08/09/2022

Fecha de Aceptación: 12/12/2022

¿Qué tipo de feminismo se construye desde las redes sociales? ¿Qué abre, qué reaviva la vinculación digital? ¿Cuáles son las potencialidades y los peligros que obtiene el movimiento feminista al digitalizar sus consignas? ¿Se produce una traslación a la lucha en las calles? Bajo este panorama, ¿el feminismo corre el riesgo de convertirse en un producto al servicio de la sociedad de consumo, de perder así su fuerza transformadora? ¿O bien todo lo contrario, y las redes sociales están aportando un poder movilizador que se reactualiza a tono con las transformaciones del lenguaje y soporte de la época?

El feminismo en 35 hashtags responde estas preguntas. En este texto, editado por Los Libros de la Catarata (Madrid, España), Sonia Reverter-Bañón y Maria Medina-Vincent aglutinan la imbricación de lo que sucede en las calles y en lo digital –ambos espacios clave para el movimiento feminista de nuestro siglo– y analizan el uso de las redes sociales (*Twitter*, fundamentalmente) como altavoz y herramienta de empoderamiento. Las autoras revelan un sujeto feminista colectivo y heterogéneo que reclama dignidad en diferentes frentes y en distintas voces, que provocan adhesiones casi inmediatas con apenas unas palabras. Para ello, se centran en los *hashtags* como un objeto a través del cual representar la organización, la denuncia, la solidaridad y la reivindicación social incluso del sentir –con orgullo– el ser feminista, condición que durante décadas fue objeto de prohibición y violencias. En lugar de desactivar o

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Centro de Estudios Sociales y de la Salud (CESyS-UNMdP). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (FSoc-UBA). Correo electrónico: nemesiahijos@gmail.com

neutralizar la fuerza transformadora del movimiento, nos muestran cómo el uso de *hashtags* en las redes sociales se consolida como un poder fortalecido que contiene, organiza, genera alivio y terapia, expandiendo las propuestas nacidas en círculos feministas en temas de agenda política y mediática.

Sonia Reverter-Bañón y Maria Medina-Vincent son dos profesoras españolas, del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I (Castellón de la Plana, España) con amplia trayectoria en la investigación y producción académica vinculada a la teoría feminista. Aunque provenientes de generaciones diferentes (Sonia dirigió la tesis de Doctorado en Filosofía de Maria en 2018), ambas están atravesadas por las reflexiones intergeneracionales en torno a los feminismos de la tercera y cuarta ola. En lugar de distanciarse por sus épocas distintas, Sonia y Maria están convencidas –y lo transmiten en este libro– que la intergeneracionalidad del feminismo las une a aprovechar el momento articulando una nueva lucha en un nuevo espacio, el de las redes sociales: porque ahí también está el patriarcado, ligado a los intereses del hipercapitalismo, buscando depurar y fragmentar el movimiento. Enfrentando los antifeminismos de discurso de odio ocultos en las redes sociales, las autoras acentúan que la fuerza de la rebelión por medio de los *hashtags* es un elemento vital que produce más impacto, visibilidad y capacidad de contestación para la generación actual.

El feminismo en 35 hashtags está organizado en un prefacio y tres capítulos. En el primer capítulo las autoras introducen de dónde venimos y dónde estamos, repasan las redes y colectividades en acción y exponen cuáles son los principales motivos que impulsan estas campañas y movimientos por las redes sociales. Confirman la relevancia de las luchas que se desarrollan alrededor del mundo: en un contexto de “emergencia feminista”, sobre el horizonte apunta el uso de las tecnologías para organizar demandas y acciones “desde abajo”, tanto digital (mediante el uso de *hashtags*) como físicamente a través de la movilización social. No obstante, si bien algunas campañas nacen de instituciones o empresas, adquieren protagonismo y visibilidad a partir de la participación ciudadana que comparte y difunde la consigna. Esto deja al descubierto, simultáneamente, que el mercado y las instituciones no son indiferentes a la capacidad

de repercusión que tiene el feminismo hoy, por lo cual muchas marcas al igual que varios gobiernos elaboran campañas y retoman estos temas de interés social, buscando garantía del éxito de su mensaje.

En el segundo capítulo Reverter-Bañón y Medina-Vincent presentan la lucha feminista en la era digital. Establecen un breve recorrido histórico por la ebullición feminista en las redes sociales y los movimientos o campañas entre abril de 2011 y agosto de 2019. Las consignas sistematizadas en los 35 *hashtags* relevados proponen normalizar y promover la participación de mujeres en diferentes ámbitos laborales o profesionales (como el de la ingeniería, el deporte y el cine), visibilizar prácticas prohibidas por ley para las mujeres en algunos países (como conducir y andar en bicicleta), reclamar por autonomía de los cuerpos y las violencias (física e individual, cultural, colectiva y simbólica), rechazar y denunciar casos de agresión, abusos sexuales, asesinatos y femicidios, explorar discursos sobre la culpabilización social y mediática de las víctimas, junto con trabajar la responsabilización de los agresores en la perpetuación de las violencias.

Inauguradas con el *hashtag* #SlutWalk (Marcha de las Putas) en Canadá y #Women2Drive (Mujeres al volante) en Arabia Saudita en el año 2011, el proceso expansivo de activismo feminista en el espacio virtual continúa con #EverydaySexismProject (Proyecto de Sexismo Cotidiano) en el Reino Unido, #IAmMalala (Yo soy Malala) en Pakistán/Estados Unidos y #FreeTheNipple (Libera el pezón) en Estados Unidos en 2012. El año 2013 está protagonizado por las campañas #Aufschrei (Grito de guerra) original de Alemania y #FreePussyRiot (Liberen a Pussy Riot) de Rusia. Le siguen #BringBackOurGirls (Traigan de vuelta a nuestras chicas) iniciada en Nigeria, #YesAllWomen (Sí todas las mujeres) y #HeForShe (Él por ella), ambas campañas producidas en Estados Unidos en 2014; #ThisGirlCan (Esta chica puede) del Reino Unido, #AskHerMore (Pregúntale más a ella) originaria de Estados Unidos, #NiUnaMenos de Argentina, #ILookLikeAnEngineer (Me veo como una ingeniera) y #ShoutYourAbortion (Grita tu aborto) de Estados Unidos en 2015; #ViajoSola en Ecuador y #IranianWomenLoveCycling (Las mujeres iraníes aman el

ciclismo) en Irán en 2016; #WomensMarch (La marcha de las mujeres), #MeToo (Yo también), #HimThough (Aunque él) #IDidThat (Yo hice eso), #HowIWillChange (Cómo voy a cambiar), todas de Estados Unidos, y #YoSiTeCreo impulsada desde España en 2017.

Las autoras señalan que 2018 fue el año que más organización digital se registró: un total de diez campañas, incluyendo un extenso protagonismo de los movimientos anglosajones feministas a través de las redes sociales: #TimesUp (Tiempo de espera) oriunda de Estados Unidos, #RepealThe8th (Derogar la 8ª) de Irlanda, #ThisNassarThing (Este asunto de Nassar) #DecertifyUSAGymnastics (Descertificación de la gimnasia estadounidense) de Estados Unidos, #MasMujeres y #HuelgaFeminista8M de España, #AbortoLegalYa de Argentina, #AgarrameLaMano de México, #BelieveSurvivors (Créele a las víctimas) de Estados Unidos, #ThisIsNotConsent (Esto no es consentimiento) de Irlanda y #TodasSomosLaura de España. En 2019 se contabilizaron tres *hashtags* con impacto mundial: #10YearsChallenge (El reto de los 10 años) de México, #YouKnowMe (Me conoces a mí o Ya me conoces) de Estados Unidos y #NoNosCuidanNosViolan, también de México. El trabajo de relevamiento de Reverter y Medina-Vincent marca el año 2018 como el período de más activismo digital y posiciona a Estados Unidos como el país que más campañas organizó. El movimiento que más impacto social generó ha sido el #MeToo, nacido del rechazo al acoso y abuso sexual, un punto de inflexión para la lucha feminista en la contemporaneidad. Esto no es casual: por un lado, se desprende de la popularización del feminismo y su tendencia a convertirse en un producto de consumo (Banet-Weiser, 2018), y, por otro, estos discursos y campañas más visibles son promulgadas por las celebridades hollywoodienses, la cuna de famosos a nivel mundial.

En el tercer capítulo, Reverter-Bañón y Medina-Vincent desmenuzan la idea introducida en la primera parte del libro: cómo el feminismo pasó de ser un tabú a convertirse en un tótem. Es decir, el hecho de que hoy identificarse como feminista ya no se concibe como un obstáculo, sino como una operación identitaria clave para la configuración de subjetividades femeninas contemporáneas. Esto confirma que la

protesta por la igualdad de género ha encontrado un estatuto fijo en la agenda política y mediática, constituyéndose en una preocupación generalizada, haciendo evidente su carácter estructural y global imposible de ignorar. Asimismo, el recorrido del texto nos muestra cómo el impulso de las campañas no siempre viene desde la sociedad civil (grupos ciudadanos o asociaciones feministas), sino también de instituciones políticas, gobiernos e incluso empresas comerciales o celebridades de la industria cinematográfica quienes se han convertido en impulsoras/protagonistas de las mismas.

Estamos ante un nuevo momento histórico donde se combina la presencia del espacio público –como arma de protesta para reivindicar la igualdad de género y denunciar las violencias estructurales– con el espacio virtual, contribuyendo a reavivar debates feministas que habían quedado ignorados o despreciados. Hacia el final del texto las autoras trazan algunos de los retos a lo que deben enfrentarse los feminismos en la actualidad: sortear los relatos individuales, no olvidar la dimensión colectiva y sistémica de la lucha en el espacio público, articulando la dimensión política (Medina-Vincent, Reverter-Bañón y Strazzeri, 2019). El libro nos muestra cómo se esfuma la frontera entre el mundo *offline* y *online* para dar lugar a un nuevo tipo de movilización que –en caso de superar la cuestión individualizante, meramente estética, superficial, mercantil y neoliberal– la confluencia de ambos espacios nos potenciará hacia una lucha verdaderamente transformadora.

Referencias bibliográficas

- Banet-Weiner, Sarah (2018). *Empowered: Popular Feminism and Popular Misogyny*. Duke University Press Books.
- Medina-Vicent, Maria, Reverter-Bañón, Sonia y Strazzeri, Irene (2019). Feminismos en torsión. *RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi*, 24 (2), pp. 1-14. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2019.24.2.1>
- Medina-Vincent, Maria (2018). *Género y management en el marco neoliberal. Un análisis crítico para la emergencia de liderazgos feministas*. [Tesis de

Doctorado, Universitat Jaume I]. <https://www.tdx.cat/handle/10803/461177>

Reverter, Sonia & Medina-Vincent, Maria (2020). *El feminismo en 35 hashtags*. Los Libros de la Catarata.

Reseña de *Deleuze*

Ferreya, Julián (2021). Galerna, 280 pp.

Reseña bibliográfica por Antonio Montes Sada*

Fecha de Recepción: 31/03/2022

Fecha de Aceptación: 23/06/2022

La publicación en septiembre de 2021 en la editorial Galerna de *Deleuze* escrito por Julián Ferreyra, cuya redacción demoró a penas 8 meses, por no decir una vida, constituye un hecho importante para los estudios deleuzianos, por múltiples razones sin duda, me encargaré aquí de dos de ellas. En primer lugar, a pesar de ser un libro sobre Deleuze y estar basado en *Diferencia y repetición* (Ferreyra, 2021, p.38), es un libro claro. Pero ese “a pesar” está hecho a punta, como explicita su autor, de no ser isomorfo a la obra de Deleuze (Ferreyra, 2021, p.38), pues no está escrito de un modo rizomático que dejará abiertas mil puertas, sino que es arborescente, ata todos los cabos, va de lo más sencillo a lo más complejo, y se esfuerza por sistematizar y endurecer, siempre a favor de la claridad, posiciones que eran en verdad fluidas (Ferreyra, 2019).

Pero por sistemático y claro este libro no pierde lo ansiado distinto-oscuro de la Idea deleuziana, pues si bien es cierto que la claridad con la que percibimos tres copas en la mesa implica olvidar diferencias y distinciones, es decir, confundir las diferentes perspectivas que tenemos sobre cada una, lo llenas que están, etc. (Ferreyra, 2021, p.66)¹, este ejemplo solo responde al modo extensivo en que percibimos el mundo, por

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile (UChile). Correo electrónico: antonio.montes@ug.uchile.cl

¹ El bello ejemplo que da Ferreyra aludiendo a un famoso cuento de Borges: ““Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra.” (...) En el cuento de Borges se observa que la claridad del pensar no va de la mano con la distinción, sino que se le contrapone. La *distinción* no nos da claridad, sino que nos sumerge en lo oscuro (...) La *claridad* con que percibimos “tres copas en la mesa” implica olvidar diferencias y distinciones,

lo que no se aplica a este libro intenso, que “traerá la claridad, sin perder aún la distinción” (Ferreyra, 2021, p.86-87), cumpliendo así, dice Ferreyra bromeando, con las normas del discurso del método de Descartes, es claro y distinto (2021, p.86-87).

La trampa deleuziana está en que para él la distinción “es la marca de lo indeterminado como valor de la Idea²” (Ferreyra, 2021, p.67), que es de por sí oscura, pues para Deleuze lo distinto es oscuro, “en contra de la máxima de Descartes según la cual lo distinto va de la mano de la claridad, mientras la oscuridad es producida por la confusión”. (Ferreyra, 2021, p.65). Así decimos (sin probarlo, seamos sinceros) que se produce en esta obra que hoy reseñamos, una claridad que no es por la confusión, sino por un proceso de “plegado” que, en lugar de perder la distinción de lo indeterminado, lo determina. Este carácter del libro tiene un gran valor, ya que muchos lectores de *Diferencia y repetición* (2002), que han tenido la experiencia de la distinción, alegan que no llega claridad alguna. Bueno, he aquí su claridad.

Pero este resultado, un libro claro que no pierde la distinción, tuvo que darse de alguna manera. Deben haber sido locos esos 8 meses, con casi todo en la mesa. Es el viejo problema deleuziano de la relación Idea/intensidad, tan trabajado por el grupo de investigación La Deleuziana que Ferreyra dirige hace más de una década

Así, diríamos que para determinar una Idea y obtener algo de claridad, tendremos que pasar por esta impotencia y hacerla impotente, hacer que algo caiga a partir de ese cero impensable. He ahí la maestría de Deleuze que destaca Ferreyra y el pasaje clave con que determina las preferencias de su lectura: no quedarse aturdido en el sin fondo de esta impotencia redundante, sino que recorrer todos los grados de la injuria, y caminar a paso firme por una cloaca variable.

Son las dos maneras de lo que Deleuze llama *bêtise*, palabra técnica, explica Ferreyra, “para referirse al momento en que el tiempo sale de sus goznes y nos

es decir, *confundirlas*. Tomar esas confusiones como *distinciones* es un error de consecuencias funestas para la filosofía (y la política).” (Ferreyra, 2021, p.66)

² Sobre la Idea, véase el trabajo de Santaya (2017).

enfrentamos con el fondo que sube a la superficie “sin que podamos darle forma” (...) el presentimiento de una bestialidad propiamente humana. (...) momento terrible donde nuestras certezas entran en jaque” (Ferreyra, 2021, p.76). A partir de ahí, las dos maneras de la *bêtise*: quedarse en suspenso ante este fondo; avistar que se trata del momento “en que la posibilidad de creación aparece en nuestra vida; donde podemos sustraernos a la servidumbre del azar de los encuentros” (Ferreyra, 2021, p.77) y pensar nuestras propias Ideas.

Este fondo, nos aclara Ferreyra contra todo romanticismo del umbral, “no es lo indeterminado sino lo virtual, el campo de las Ideas donde las determinaciones se producen”. Con eso se disuelve la falsa alternativa entre las determinaciones fijas de la representación o el abismo indeterminado, “es en su encuentro donde se produce lo real.” (Ferreyra, 2021, pp.77).

La tecnología deleuziana consiste en darse una impotencia que se haga impotente, o como dice *El Antiedipo* “poner el registro y el consumo en la producción” (Deleuze, 1972, p.9), hacer que salpiquen intensidades a partir del 0 que sea que produzcamos. La *bêtise* es la impotencia propiamente deleuziana, una impotencia creativa que nos da la intensidad de la Idea plegada y hace posible su escritura, que se explica en la extensión de las palabras, pero Ferreyra, por ponerle una última característica, insistirá en que esta explicación es solo una de las caras del proceso de producción de lo real, pues también, la Idea queda implicada en el espacio intensivo, por lo que la explicación en la extensión que la intensidad hace posible sigue envolviendo lo virtual, ya que la intensidad es, no deja de decirnos el autor, expresiva en sus dos funciones: envolvente (que expresa claramente algunas relaciones de la Idea) y envuelta (que expresa todas las Ideas, todo el océano virtual comprimido). Así lo claro del libro de Ferreyra no pierde lo oscuro y tampoco se pierde en la vulgaridad alucinada del 0, está aquí, hace un par de meses, y salpica.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1972). *L'Anti-Oedipe*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*. (María Silvia Delpy & Hugo Beccacece, Trads.). Amorrortu editores.
- Ferreira, Julián (2019). Deleuze y el problema de la expresión. *Cadernos Espinosanos*. (41), pp. 137-172.
- Ferreira, Julián (2021). *Deleuze*. Galerna.
- Santaya, Gonzalo (2017). *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. RAGIF ediciones.

Reseña de *La multitud libre en Spinoza*

Sainz Pezonaga, Aurelio (2021). Editorial Comares. 222 pp.

Reseña bibliográfica por Gonzalo Ricci Cernadas*

Fecha de Recepción: 09/05/2022

Fecha de Aceptación: 23/06/2022

En 2021 ha aparecido en España un nuevo libro enfocado al estudio de un pensador que parece ilimitado en cuanto objeto de estudio. Ese filósofo es Baruch Spinoza. Innumerables son las obras que han sido dedicadas a este teórico, a menudo con una intención polémica: tanto para criticarlo como para reivindicarlo. Pero si la filosofía de Spinoza ha sido trabajada por tanto tiempo tan interesadamente, el tópico que el Dr. Aurelio Sainz Pezonaga analiza es uno que ha cobrado relevancia apenas desde hace cuatro décadas a partir de la publicación de *La anomalía salvaje* de Antonio Negri (1993): la multitud. A eso se empeña Sainz Pezonaga, aunque, claro, realizando una investigación propia y enriquecedora, que aporta tesis propias e inéditas sobre la multitud libre. Así, se propone una “hipótesis Spinoza”: “esforzarnos con la multitud libre por la libertad de la multitud, atendiendo a las condiciones materiales de la vida en común y a los procesos reales de transformación social” (2021: 5).

Elucidada así la apuesta, el esfuerzo de Sainz Pezonaga se extiende por ocho capítulos, una conclusión y un apéndice. El primer acápite atañe al *imperium*, a la concordia, a la multitud, a la libertad y a la servidumbre. Respecto del *imperium*, el autor deja sin traducir este vocablo latín que en español es usualmente entendido como un sinónimo de “Estado” debido a la polivalencia del mismo: como soberanía, como relación de mando, como derecho, como estado civil, como república, etc. Con la

* Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA), magíster en Teoría Política y Social (FSoc-UBA), doctorando en Ciencias Sociales (FSoc-UBA). Correo electrónico: gocernadas@gmail.com

concordia sucede algo similar: ese término parece resistir a ser estabilizado ya que se entiende como lo opuesto a la discordia, como la fuente de la seguridad y la paz, como así también la unión de ánimos a partir de la proliferación de la pluralidad de opiniones y de creencias. La multitud tampoco escapa a esta lógica multívoca: rebelde, compleja y constituyente. Por último, la libertad y la servidumbre se manifiestan antitéticamente en la obra spinoziana: mientras que ésta aliena y aterroriza a las personas, aquélla busca que los seres humanos aumenten la potencia de su cuerpo y de su mente y que devengan autónomos.

El capítulo 2 prosigue con un estudio sobre la finalidad del *imperium*, lo cual lo lleva a pensar la relación entre la ética y la política. Ética y política son elementos que se imbrican mutuamente pero que no por ello dejan de comportar especificidades que le son propias a cada uno. Si la ética refiere a la producción de conocimiento y de beatitud individual, la política remite a la institución de concordia y seguridad. “[E]ntre ética y política existe una relación diferencial” (2021: 49): van de la mano, sin enfrentamiento o supeditación alguna. Ahora, la finalidad del *imperium* es la paz y la seguridad de la vida. Esa es al menos la finalidad del mejor estado civil. Un fin que nunca está asegurado de antemano, ya que depende del lazo que traban la potencia de la multitud y el *imperium* entre sí. Justamente es por eso que mandar con derecho y mandar bien no son, *prima facie*, lo mismo: una cosa, la primera, significa dominación y mando, mientras que la otra, la segunda, alude a una cuestión axiológica o valorativa, es decir, gobernar de la mejor manera, produciendo concordia.

¿Cuáles son las valoraciones que deberían primar en un buen *imperium*? Sainz Pezonaga, en el capítulo 3, nos adelanta que unas de ellas son la reciprocidad y la utilidad común. La verdadera utilidad común, según lo que dicta la razón, implica que las personas reconozcan que su potencia aumenta al unirse, por lo que mantenerse aislado y enfrentado a los demás sería un vano intento. Una utilidad que, además, debe ser relacional, ya que involucra a varios seres humanos en lo común. Esto va de la mano con el perfeccionamiento, esto es, a un aumento de la potencia que implica un efecto cruzado de dominación por el cual el miedo de los gobernantes y el miedo de la multitud

se contrapesan y devienen en prudencia. Ello nos da la pauta de la inextricable ligazón entre multitud e *imperium* en una mutua dependencia no exenta de límites, ya que, como indica Spinoza en el quinto párrafo del capítulo 3 del *Tratado político*: “el ciudadano no es de su derecho, sino del de la *civitas*” (1677/1986). Así, de la manera en que la utilidad común y la utilidad individual se articulen se derivará en una dominación que confisca la potencia o en una apropiación común de ella.

El capítulo 4 trata sobre el deseo y la política: ambas son dimensiones valorativas. El valor, para Spinoza, se encuentra supeditado al deseo, la esencia misma del ser humano, a partir del cual estiman que las cosas son buenas o malas. La tarea spinoziana será poder elucidar de dónde surge el deseo y cuáles son las causas que lo produce. De esta tentativa también se entiende que hay deseos pasionales (que tienden a que los individuos se enfrenten entre sí) como así también deseos racionales (que propendan a la cooperación entre los hombres y las mujeres). La apuesta está en reconocer que los deseos pasionales pueden también pueden contingentemente provocar tanto conflicto como valores comunes. Es esta una apuesta que precisa de una colaboración política, del *imperium*, el cual es el único que puede definir para la multitud de forma unívoca lo que es bueno o malo. Todo valor es político y, por tanto, deben fomentarse aquellos que fortalezcan la *civitas* o el *imperium*. Y esos son los valores que entienden que la diversidad de opiniones y la comunicación de éstas forman parte de la raíz misma del ser humano.

Capítulo 5: ¿cómo se produce el deseo común? Primero, los dictámenes de la razón: la razón debe aconsejar que el conocimiento se medie por nociones comunes, esto es, por el índice que da cuenta de la potencia del conocimiento y de la idea adecuada que permite dar con el verdadero bien, la verdadera alegría, utilidad, potencia y virtud. Antonimia mediante, lo mismo puede ser dicho sobre lo malo. De todos modos, la alegría y la tristeza también provienen de la lógica de la imitación afectiva, que hace que busquemos agradar a los demás y sentir pena por uno mismo cuando ocasiona un daño al otro, esto es, tiene implicaciones individuales y sociales. La multitud es permeada siempre por un deseo común, que puede ser tan pasional como

racional. Pero si el deseo común es la esencia de la multitud, entonces ésta no puede otra cosa más que desear la esperanza y no el miedo, esto es, apetecer una alegría, si bien incierta, futura antes que el miedo. Una razón que provea la manera de orientar las pasiones hacia lo mejor, hacia la utilidad, hacia la cooperación intelectual de la multitud.

De ello depende la libertad de la multitud, lo cual el sexto capítulo pesquisa. Si la multitud esclava se rige por la dominación monárquica, la multitud libre se organiza de acuerdo a la concordia democrática. Baste aclarar que, para Spinoza, la multitud ya se encuentra siempre unida: es una pluralidad de cuerpos que se comportan en todas las ocasiones como uno solo en función de la concordia y de la utilidad mutua y común. Es por eso que Spinoza puede teorizar sobre cómo la multitud puede auto-organizarse libremente en un régimen monárquico como así también en uno aristocrático. Siempre limitada porque no puede acceder a un marco democrático, pero, de todos modos, logrando su mejor organización posible.

Multitud que, a pesar de instituirse democráticamente, nos dice Sainz Pezonaga, no deja por ello de comprender que allende esa multitud libre puede ser identificada una multitud excluida, la cual hace a la identidad de la primera. Sabido es que, en el último capítulo del *Tratado político* (1677/1986), el filósofo holandés menciona una *seclusa multitudo* y alude a los extranjeros y los que se encuentran bajo el poder de otro (*sub alterius potestate*) (incluyendo a las mujeres, los esclavos y los jóvenes). ¿Quiere decir esto que Spinoza se encuentra preso de los prejuicios epocales que lo rodeaban en lugar de explotar todos los corolarios subversivos de su pensamiento? Es una respuesta posible, aunque Sainz Pezonaga afirme que lo realmente embarazoso reside en que Spinoza no se habría enfocado con suficiente detenimiento en los conflictos de clase y de género que anidan dentro de todo conflicto sobre el derecho común.

De todos modos, ante la ausencia de referencia alguna a la multitud libre en el capítulo del *Tratado político* (1677/1986) sobre la democracia, sería proficuo reparar en las hipótesis sostenidas por Emilia Giancotti, Alexandre Matheron, Antonio Negri, Étienne Balibar y Laurent Bove. Sobre esto versa el capítulo 8. Para decirlo

brevemente: la primera entiende que la democracia se basa en el pacto; el segundo, que la sociedad es esencialmente democrática y le es concomitante un *conatus* democrático; el tercero, que la potencia de la multitud es productiva y constitutiva, opuesta al poder instituido; el cuarto comprender que la multitud es ambivalente y que le es ínsita un proceso de democratización no desentendido de un entramado institucional estatal; el quinto, por último, postula que el conato es una afirmación resistente que se plasma en una democracia no sólo como proceso sino que también como régimen o sistema.

La conclusión, por fin, repara en el hecho de que la democracia no es algo estático sino un proceso que deviene, un sustantivo que es necesariamente verbo. Proceso que se encuentra expuesto a cinco condicionantes: el de uno de los tres regímenes políticos considerados por Spinoza; la irreductibilidad del conflicto; la tarea de una *emendatio* político-institucional; las condiciones vitales y afectivas; y el realismo de la teoría. Entre estos cotos se desenvuelven también la tentativa triádica de Spinoza de un efecto de esperanza, una pendiente retórica y una determinación realista. Se trata, en suma, de acoger la aporía que encierra la obra de Spinoza, aceptando que “[n]o se puede vivir una vida humana ni sin el *imperium* ni con él” (Sainz Pezonaga, 2021: 198) o, lo que es lo mismo, que “[e]l conflicto es irreductible, [e]l *imperium*, imprescindible” (Sainz Pezonaga, 2021: 190).

Esta dilecta obra, dijimos, lleva un apéndice que trata sobre la relación entre la ética y la política en el *Tratado teológico-político* (1670/1997). Pero, para no saturar al lector, dejaremos en suspenso esta recensión, buscando que esta inconclusividad sirva de aliento y de impulso a que los interesados por el pensamiento spinoziano se sumerjan en este apasionante e inteligente trabajo. Acaso sirva para ellos este resto que falta como excusa para aventurarse en una producción indispensable sobre la obra de Spinoza.

Referencias bibliográficas

Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. (Gerardo de Pablo, Trad.). Anthropos Editorial del hombre.

Sainz Pezonaga, Aurelio (2021). *La multitud libre en Spinoza*. Editorial Comares.

Spinoza, Baruch (1986). *Tratado político*. (Atilano Domínguez, Trad.). Alianza Editorial. Texto original de 1677.

Spinoza, Baruch (1986). *Tratado teológico-político*. (Atilano Domínguez, Trad.). Altaya. Texto original de 1670.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
 - Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
 - La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
 - El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 6.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
 - Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
 - Los archivos se deben enviar en formato Word.
 - El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en el sitito OJS de la revista.
- Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.
- Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterrevista@gmail.com**

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los dioses n° 13

enero – junio de 2023

Dossier: Marxismos-pos-marxismos

Fecha límite para el envío de contribuciones: 28 de febrero de 2023

El banquete de los dioses n° 14

julio – diciembre de 2023

Dossier: Colonialismo, poscolonialismo y decolonialismo

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Sitio de la revista: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>

Nuestro correo electrónico es: elbanqueterrevista@gmail.com

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



Revista El banquete de los dioses

ISSN 2346-9935 – Número 11

Julio – diciembre de 2022

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires - Argentina