

Revista Ciencias y Humanidades

CE
CyH

Centro de Estudios
Ciencias y Humanidades

Vol. XVI

Número 16

enero- junio 2023



ISSN 2462-9367 Impreso ISSN 2500-784x Web

© Fotografía por: Jaime Toro

Contenidos

Comités y contenidos

1-6

Artículos

7-36

40 años de democracia en Argentina. La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente.

Josefina Ramos Gonzales

37-65

Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. Una reflexión a propósito de la decolonialidad.

Roberto I. Rodríguez Soriano

66-92

Dentro/fuera de plano: feminismos, mujeres y lo queer/cuir en los umbrales de los estudios sobre cine y audiovisual.

Belén Ciancio

93-114

La retórica como posibilidad (δύναμις) y el inicio de la conmoción [Erschütterung] de la lógica. Aproximaciones a la lectura heideggeriana sobre la Retórica de Aristóteles

José Francisco Ramírez Olvera

Traducciones

Feminidad como fuerza productiva: Kluge y la teoría crítica

Heide Schlüpmann

Traductores

Manuela Santamaría Moncada

Esteban Rodríguez Sánchez

Comentario editorial

Comentario editorial Vol. XVI: no. 16.

Rosa María Moreno Cardona

Paula Andrea Hinestroza Blandón

Nuestro más sincero agradecimiento a todas las personas que postularon y a quienes revisaron cada uno de los artículos del presente número.

Es gracias a ustedes que nuestro objetivo de compartir y difundir el conocimiento social puede cumplirse.

Equipo Editorial

Directora

Rosa María Moreno Cardona

Magister en Educación y Desarrollo Humano
CINDE - Universidad de Manizales

Codirectora

Paula Andrea Hinestroza Blandón

Candidata a doctora en Ciencias Sociales
Universidad de Antioquia

Asistencia Editorial

Cinthia Álvarez Ramírez

Filósofa en formación
Universidad de Antioquia

Vanessa Flórez Porras

Licenciada en filosofía en formación
Universidad de Antioquia

Comité editorial

Ana Mayorgas Rodríguez

Doctora en Historia Antigua
Universidad Complutense de Madrid, España

Daniel Sandoval Cervantes

Doctor en Derecho
Universidad Nacional Autónoma de México

Jordi Magnet Colomer

Doctor en Filosofía
Universidad de Barcelona, España

Juan Diego González Rúa

Doctor en Filosofía
Universidad de Buenos Aires, Argentina

María Cristina Navarrete

Doctora en Historia de América
Universidad Complutense de Madrid, España

María Emilia Napolitano

Magíster en Educación Corporal
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Montserrat Herrero

Doctora en Filosofía
Universidad de Navarra, España

Victoria Gessaghi

Doctora en Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Comité evaluador

Patricia-Victòria Martínez i Àlvarez 
Doctora y licenciada en Historia
Universidad de Barcelona, España

Stephane Vinolo Mira 
Doctor en Filosofía
Pontificia Universidad Católica del Ecuador,
Ecuador

Betty Ruth Lozano Lerma 
*Doctora en Estudios culturales
latinoamericanos*
Fundación Universitaria Bautista, Colombia

Ramiro Restrepo Marín 
Maestro en Applied Linguistics
Universidad de Georgetown, EE. UU.

Luisa Fernanda Mejía Delgado 
*Maestranda en Ciencia Social con
especialidad en Sociología*
El Colegio de México, México

Gastón Caligaris 
Doctor en Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Salvador Velazco Chávez 
*Doctor en Romance languages and
Literatures: Spanish*
Universidad de Michigan, EE. UU.

Laura Soledad Romero 
Doctoranda en Literatura y Estudios críticos
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Rafael Arce 
Doctor en Letras
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Álvaro Acevedo Tarazona 
Doctorado en Historia
Universidad de Huelva, España

Antonio Néstor Álvarez Pitaluga 
Doctor en ciencias históricas
Universidad de la Habana, Cuba

Carla Marcela Grosman Miranda 
Doctoranda en Estudios de Comunicación
Auckland University of Technology, Nueva
Zelanda

Margarita M. Suárez Espinosa 
Doctora en Filosofía
Universidad de Londres, Reino Unido

Carmen Gregorio Gil 
Doctora en Antropología social
Universidad de Granada, España

Gregorio Hernández Zamora 
Doctor en Filosofía
Universidad de California, Berkley, EE. UU.

Cristóbal Balbontín Gallo 
Doctor en Filosofía
Université Paris Nanterre, Francia

Valeria Morras Fernández 
Especialista en Ciencias Sociales
FLACSO – Universidad de La Plata,
Argentina

Atilio Raúl Rubino 
Doctor en Letras
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Estefanía Álvarez Ramírez 
Maestra de Arts in Dance
STUDIOS Program at P.A.R.T.S., Bélgica

María Paula Viglione 
Doctora en Filosofía
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Luz Gloria Cárdenas Mejía 
Doctora en Filosofía
Universidad de Antioquia, Colombia

Simón Puerta Domínguez 
Doctor en Filosofía
Universidad de Antioquia, Colombia

Paulina Restrepo Ramírez 
Maestranda en Violencia de género
Universidad Internacional de Valencia, España

César Augusto Otálvaro Sierra 
Doctor en Geografía
Universidad Federal de Uberlândia, Brasil

Mauricio García Echeverri 
Magister en filosofía
Universidad de Antioquia, Colombia

40 años de democracia en Argentina. La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente

40 years of democracy in Argentina. The democratization of the Institutes for Teacher Training

Recibido el 25 marzo 2023, aceptado el 31 de marzo 2023

Josefina Ramos Gonzales*

Resumen

Este artículo aborda las primeras luchas por la democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente (ISFD) durante los primeros años de la era democrática, denominado período postdictatorial. En primer lugar, revisa el encuadre normativo heredado por el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (PRN) en tanto resulta un punto de partida ineludible, pues será el que establezca condicionantes y oportunidades para las transformaciones propuestas por el Proyecto Educativo Democrático. En segundo lugar, brinda una reconstrucción analítica de las primeras luchas por: i) la derogación de disposiciones limitantes de tendencia conservadora en materia de gratuidad y democratización institucional que presentaban un espíritu continuista; y ii) la superación de un patrón cultural heterónimo e individualista todavía predominante en las culturas institucionales de los establecimientos destinados a la formación docente. Concluye con la reflexión sobre la relevancia de abordar lo acontecido con los ISFD para arribar a una comprensión más cabal de este período en cuanto a la recuperación de la capacidad organizativa, la defensa de la gratuidad y el fortalecimiento de las democracias institucionales del conjunto de la Educación Superior.

Palabras clave: Democratización, Formas de organización, Gratuidad, Institutos Superiores de Formación Docente, Patrón cultural heterónimo.

* Licenciada y Profesora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctora por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Becaria postdoctoral de CONICET con sede en el Instituto de Investigación en Ciencias de la Educación (IICE-UBA), Argentina.

 <https://orcid.org/0000-0003-0740-8853>  josefinamosg@com.ar

Abstract

This article revisits the incipient struggles for democratization within the Institutes for Teacher Training during the first years after the civic-military dictatorship. In the first place, it uncovers the legal framework inherited from the so called “Process of National Reorganization” – an inevitable point of departure for my analysis as it shapes the opportunities and constraints for the transformations put forward by the “Democratic Educational Project”. Secondly, it reconstructs analytically the first struggles for i) the abrogation of institutional limits to organizational democratization and free-of-charge tuition ii) superseding the culture of individualism predominant in the institutions of teacher training. Finally, the article reflects on the relevance of the institutes’ experience for a more holistic understanding of the historical period with regard to the recuperation of organizational capacity, the struggle for free-of-charge tuition and democratization within the realm of higher education.

Keywords: democratization, organizational forms, free of charge tuition, institutes of teacher training, heteronomous cultural pattern.

Introducción

Este trabajo propone la construcción de una historia reciente desde otros lugares de enunciación¹ que nutren su narrativa de las articulaciones establecidas, entre el avance de las tendencias hegemónicas y las oposiciones y resistencias producidas en el seno de los colectivos y agrupamientos, que nuclean a los sujetos organizados en los Institutos Superiores de Formación Docente (en adelante, ISFD) en contextos de la última transición democrática en Argentina.

A tal efecto, se asume una perspectiva situada desde el Cono Sur americano interesada en examinar la recepción y puesta en acto² del Proyecto Educativo Democrático³, atendiendo a las singularidades que lentificaron los lineamientos hegemónicos prescriptos para la Educación Superior, que en la región tendieron a la privatización y mercantilización como saldo de la Operación Condor. Una línea

¹ Frida Gorbach y Mario Rufer. *Indisciplinar la Investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2016), 10-23.

² Stephan Ball y Richard Bowe, “Subject departments and the “implementation” of the national curriculum”. *Journal of Curriculum Studies* Vol. 24: no. 2 (1992): 98.

³ Cinthia Wanschelbaum, “La educación en la postdictadura (1983-1989) El proyecto educativo democrático: una pedagogía de la hegemonía”, *Revista Contextos de Educación* Vol. 13 (2013): 2.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

de investigación poco explorada, aunque reconocida a nivel internacional en el campo de la investigación sobre política educativa⁴.

Existe bastante consenso en afirmar que, durante la década de los 80, se sentaron las bases políticas, sociales y económicas para la implementación del modelo educativo neoliberal⁵ y se definieron los rasgos principales de la reforma educativa en ciernes⁶. Estos rasgos podrían resumirse en la intromisión financiera de los organismos internacionales en el ámbito estatal⁷, la promoción de modalidades de capacitación y estrategias de evaluación de la tarea docente⁸ y la insistencia en una supuesta identidad docente tecnicista, neutral en lo ideológico y alejada de las preocupaciones sociales histórico-políticas⁹.

Si bien los lineamientos educativos del alfonsinismo resultan una temática explorada por el relato historiográfico sobre el período, la focalización en los modos particulares en que se implementó en el sector de los ISFD vislumbra procesos de puesta en acto que no fueron homogéneos ni continuos, sino que, más bien, dependieron de cuestionamientos, consensos y modos de apropiación de aquellos lineamientos pretendidamente instituidos. En suma, la puesta en acto reconstruida y analizada evidencia ritmos y singularidades específicas del sector, que aportaron contribuciones a la producción historiográfica y matizaron interpretaciones sobre la política educativa del período.

A tal efecto, las reconstrucciones analíticas ofrecidas en este artículo proponen dislocar las narrativas sobre las genealogías de lucha de la Educación Superior, e inauguran el interrogante por el lugar que los ISFD tienen en ese relato, recuperan

⁴ Mariana Avelar, “Entrevista a Stephan Ball: su contribución al análisis de las políticas educativas”, *Archivos Analíticos de Políticas Educativas* no. 24 (2016): 13.

⁵ Cecilia Braslavsky y Daniel Filmus, “Algunos límites de la democratización del sistema educativo”, *Review of the Plural Foundation* Vol. 3 (1986): 39; Romina De Luca, “De los planes a la acción. La consolidación del proyecto educativo militar durante el alfonsinismo”, *Razón y Revolución*, no. 22 (2011): 143.

⁶ Liliana Olmos, “Educación y política en contexto. Veinticinco años de reformas educacionales en Argentina”, *Revista Iberoamericana de Educación* Vol. 48 (2008):173; Eibuszyc, Miguel “Avatares de la educación en el periodo democrático (1983-2015). Ed. Galerna, CABA: 2021”, *Hic Rhodus, Crisis Capitalista, polémica y controversias* Vol. 11: no. 21 (2021): 82.

⁷ Myriam Southwell, “Una aproximación al proyecto educacional de la Argentina posdictatorial: el fin de algunos imaginarios”, *Revista Cuadernos de Pedagogía Crítica* Vol. 5: no.10 (2002): 36; Pablo Gentili, “El consenso de Washington y la crisis de la Educación en América Latina”, *Revista Archipiélagos* no. 29 (1997): 60.

⁸ Adriana Puiggrós, “Apuntes para la evaluación del Congreso Pedagógico”, en *Congreso Pedagógico Nacional. Evaluación y Perspectivas*, compilado por Cayetano De Lella y Pedro Kroch (Buenos Aires: Sudamérica, 1989), 90-98.

⁹ Cristina Davini, *El Currículum de la Formación del magisterio. Planes de estudio y Programas de Enseñanza* (Buenos Aires: Mino y Dávila Editores, 1998); Carolina Kaufmann, “Implicancias del personalismo en el plano educativo. Argentina (1976-1982)”, *Ciencia, Docencia y tecnología* Vol. 9: no. 16 (1998): 100.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

un proceso de luchas y resistencias que no había sido explorado, o directamente había sido olvidado del relato historiográfico dominante¹⁰. Mientras que, por el contrario, sí se desarrolló una extensa investigación científica sobre procesos de resistencia y oposición narrados desde la universidad¹¹.

Se trata, entonces, de producir una historia reciente a partir de otorgarle una jerarquización y valoración, una materialidad y visibilización, y un análisis y tratamiento a las experiencias de oposición y resistencia del sector del subcircuito de Educación Superior destinado la formación docente. Esta operación supone, en el marco de la investigación doctoral que sustenta este trabajo, atender a la intersección entre la política del período seleccionado y la respuesta que producen los sujetos con su implicancia en las formas de organización y los espacios de participación colectiva en sus comunidades educativas.

A continuación, se delimitan algunas características del abordaje metodológico que otorgó encuadre al estudio en que se basa este trabajo y seguidamente se comparten los resultados a partir de las reconstrucciones analíticas sobre las primeras luchas por la democratización de los ISFD en los años iniciales de la era democrática en Argentina.

La construcción de un abordaje metodológico promovido por diálogos transdisciplinarios¹²

El abordaje propone reconstruir los condicionantes histórico-políticos y analizar las perspectivas y prácticas de los sujetos que participan de un campo social y educativo que los constituye, donde producen y reproducen significados¹³ e intervenciones¹⁴. Asume un enfoque cualitativo que incorpora las sugerencias

¹⁰ Michael Pollak y Nathalie Heinch, “El testimonio”, en *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*, (La Plata: Ediciones Al Margen, 2006), 75; Elizabeth Jelin, *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017), 237-240.

¹¹ Entre las principales aportaciones, se pueden citar los trabajos de Toer (1988); Bonavena, Califa y Millán (2007); Buchbinder, Califa y Millán (2010); y Vommaro (2015).

¹² “La transdisciplinariedad apunta a la práctica de afectación que perfila heterodoxas problemáticas y encuadres que están a favor de la confrontación y el descentramiento de los anclajes disciplinarios”, en ocasiones, empobrecidos (Restrepo en: Luisa Fernanda Herrera, “Investigación colectiva y transdisciplinariedad. Entrevista a Eduardo Restrepo”, *Trans-pasando Fronteras* no. 4 (2013): 210-218).

¹³ Massimo Madonesi, *Subalternidad, antagonismo, autonomía* (Buenos Aires: CLACSO- Prometeo, 2010), 27-39.

¹⁴ Eduardo Restrepo, *Antropología y estudios culturales* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2012), 163.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

proveídas por la perspectiva etnográfica en términos heurísticos¹⁵ y se desarrolla a través de un diseño de investigación exploratorio-descriptivo de base empírica múltiple¹⁶.

Además, posibilita una reinterpretación de los encuadres normativos eventualmente examinados en otros estudios desde los objetivos de esta investigación, es decir, focalizando en la vida escolar pretendidamente “instituida” en los ISFD, a través del análisis de las normativas giradas por los distintos organismos y agentes que prescribieron recomendaciones y lineamientos para el sector, en materia de democratización y gratuidad. Por ello, la trayectoria de investigación propuesta advierte que el estudio de los lineamientos educativos se enriquece cuando se pone la mirada sobre los modos singulares de apropiación en el ámbito de la institución escolar¹⁷, abordaje adoptado en investigaciones precedentes.

Se trata de una triangulación de datos transdisciplinaria que busca potenciar la reconstrucción de diferentes momentos claves en la recepción y puesta en acto de la política referida. A partir de un corpus empírico de tratamiento inédito — documentación institucional, publicaciones estudiantiles, prensa gráfica de la época —, fue posible producir un relato sobre el pasado próximo del sector, impregnado de procesos instituyentes. Estas fuentes se articulan y resignifican con el trabajo testimonial a partir del desarrollo de entrevistas de carácter semiestructurado, orientadas a recuperar algunos episodios anclados en las biografías escolares de estudiantes y las biografías profesionales de docentes. De este modo, el trabajo con la documentación otorgó materialidad a los paisajes, lugares y circunstancias donde tuvieron lugar los acontecimientos evocados en las entrevistas, y permitió acceder a los condicionantes que estuvieron implicados en las intervenciones analizadas.

Con respecto al hallazgo de las publicaciones estudiantiles y docente-estudiantiles, la primera evidencia de la existencia de materiales escritos e impresos aparece en los testimonios. Con la evocación a revistas y volantes de propia autoría se hace referencia a prácticas de escritura al recordar algunos acontecimientos. Asimismo, en la reconstrucción del relato aparecen categorías, como “estatutos”, “asambleas” y “petitorios”; términos que abren una reflexión sobre el universo simbólico plasmado en los modos de enunciación de la época, al cual también se

¹⁵ Elsie Rockwell, *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 140-142.

¹⁶ Ruth Sautu y Catalina Wainerman, *La trastienda de la investigación* (Buenos Aires: Ediciones Limiere, 2011), 185.

¹⁷ Das Veena y Poole Deborah, “El estado y sus márgenes”, *Cuadernos de antropología social* Vol. 27: no. 27 (2008): 32; Stephan Ball, Meg Maguire y Anelette Braun, *How schools do policy. Policy enactments in Secondary Schools* (London: Routledge, 2012), 137.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

puede acceder, a partir del potencial de archivabilidad¹⁸ de docentes y/o estudiantes, que, organizados en torno a preocupaciones compartidas, escribieron, difundieron y pusieron a circular sus materiales en los ISFD.

En lo referente a la construcción de colecciones de artículos periodísticos, por una parte, se solicitó a quienes manifestaron tener algún “ejemplar”, copia o facsímil de cualquier material impreso, la búsqueda en sus archivos, bibliotecas o fondos personales como instancia de colaboración¹⁹ puntual pero importantísima en el desarrollo del trabajo de campo. Por otra parte, se identificaron pistas para el hallazgo documental al momento de la sistematización y transcripción de las fuentes orales. En este segundo momento del trabajo de campo, esas pistas-marcas presentes en los testimonios representaron brújulas orientadoras del trabajo en los archivos de los diarios hegemónicos del país, a los que se tuvo acceso para trabajar directamente con tomos de los ejemplares del período en cuestión y, en ocasiones, con catalogaciones en microfilm.

Finalmente, la confección de instrumentos de descripción se realizó reconociendo que el proceso de producción y circulación de la prensa gráfica se encuentra siempre sesgado por intereses vinculados con la empresa, grupo, filiación política o editorial en un determinado momento histórico. En suma, se acepta que dicha prensa no es una fuente indiscutible, pero resulta valiosísima para interpretar –puntualmente desde los objetivos del estudio– las metáforas construidas y proyectadas en torno a los reclamos, preocupaciones e intervenciones sobre democratización y gratuidad de los ISFD.

A partir de la enunciación del enfoque construido y de algunas de las estrategias constitutivas del encuadre metodológico, se advierte, de acuerdo con Prins²⁰, que las fuentes orales ayudan a corregir otras perspectivas, de la misma forma que las otras fuentes las corrigen a las fuentes orales. En efecto, la investigación asumió que la intervención de los sujetos no está aislada de los contextos histórico-normativos; más bien se producen en convergencia o contrapunto con estos. De este modo, se construye un abordaje metodológico cualitativo transdisciplinar que permite la

¹⁸ Alejandro Castillejo Cuellar, “Violencia, inasibilidad, y la legitimidad del pasado” en *Indisciplinar la Investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2016), 119.

¹⁹ La construcción y sostenimiento de relaciones empáticas resultó de suma relevancia a lo largo de todo el trabajo. En acuerdo con Rappaport y Abadía, “podemos redefinir lo que hacemos los académicos, no tanto para transformar la realidad, sino para transformar las relaciones que podemos tener con las organizaciones sociales” (Agustín Espinosa y Giuliana Tapia, “El plano, los escenarios y la puesta en escena etnográfica: Una conversación con Joanne Rappaport y Cesar Abadía”, *Revista Tabula Rasa* no.13 (2010): 355-371.). Al respecto, este trabajo de campo en particular implicó la delicada tarea de recuperar las memorias de sujetos, que, contemporáneamente, suscriben a proyectos políticos heterogéneos.

²⁰ Gwyn Prins, “Historia Oral”, en *Formas de hacer historia*, editado por Peter Buker (Madrid: Alianza, 1993), 146-147.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

investigación empírica y la generación conceptual sobre un objeto de estudio aún no explorado.

Los ISFD al inicio de la última transición democrática: de herencias y legados dictatoriales

Basta con leer algunos textos producidos por aquellos equipos de la dictadura, así como las circulares enviadas a las Escuelas Normales, para entender por qué los grupos más conservadores, entre cuyos militantes de un cierto nacionalismo confesional, iniciaron desde el principio, críticas, ataques y denuncias que, sin embargo, no pudieron pasar de una agitación sin eco, de los pequeños grupos de beatos y timoratos que siempre permanecen enquistados en el sistema.

— Ovide Menin, 1999²¹

Desde principios del siglo XX, la formación docente en Argentina estuvo distribuida en circuitos²² paralelos y diferentes, que respondían a la matriz de origen de cada uno de ellos: i) aquel encargado de la formación docente para el nivel medio, que concernía al ámbito universitario; y ii) aquel encargado de la formación docente para el nivel primario e inicial, que correspondía a las Escuelas Normales y luego, a los Institutos Superiores denominados no universitarios.

En los ISFD, el Estado ha normalizado, mediante los planes de estudio, aspectos de la formación docente como objetivos, contenidos y fines de la educación, y aspectos vinculados a la organización, las formas de acceso, etc. Mientras, en el caso de las universidades, si bien históricamente estaban ajenas de ello en virtud de su autonomía, cada vez han sido más las regulaciones a las que son sometidas, aunque prevaleció una dinámica diferente que giró en torno a la producción de conocimiento y el cogobierno universitario.

No obstante, los ISFD experimentaron al menos dos transformaciones que podrían emparentarse con el modelo de gestión universitaria²³. Una transformación aconteció durante el gobierno de Arturo Frondizi cuando el Instituto Nacional

²¹ Ovide Menin, *Proyecto institucional para la formación. Una experiencia alternativa: el MEB* (Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones, 1999), 57.

²² Daniel Pinkasz, “Orígenes del profesorado secundario en la Argentina: tensiones y conflictos”, en *Formación de profesores. Impacto, pasado y presente*, compilado por Cecilia Braslavsky y Alejandra Birgin (Buenos Aires: Miño y Dávila, 1992).

²³ Josefina Ramos Gonzales y Mariana Trembinsky, “Las primeras gestiones de la Dirección Nacional de Educación Media y Superior (DINEMS) para la democratización en los Institutos Superiores de Formación Docente durante la última transición democrática en Argentina (1983-1984)”, *Revista de Investigación y Disciplinas* Vol. 2: no. 7, (2022): 70.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

Superior del Profesorado (INSP) Joaquín V. González (JVG)²⁴, el Lenguas Vivas²⁵ y, más tarde, el Instituto Superior del Profesorado Técnico²⁶ conformaron un subgrupo de ISFD pionero en iniciar procesos de mayor participación de los claustros a través de la incorporación de Consejos Directivos para el gobierno institucional. El otro cambio ocurrió durante el Onganiato (1966-1970) por medio del Decreto de Ley no. 18001/1968 mediante el cual las Escuelas Normales Superiores suprimieron el Ciclo de Magisterio de los planes de estudio del Nivel Medio, que fueron reemplazados por los Ciclos Superiores Complementarios. Esto consagró el pasaje de la formación docente al Nivel Superior.

Entonces, el Nivel Superior no universitario²⁷ resultó un ámbito donde confluyeron tendencias conservadoras²⁸ de períodos anteriores, que luego serían reforzadas por los lineamientos educativos del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (en adelante, PRN). En efecto, las tendencias democratizadoras se interrumpen ya desde 1967, cuando se inició un proceso de desconocimiento de la participación del claustro estudiantil en los Consejos Directivos de todos los establecimientos de Educación Superior que gozaban de cogobierno. En el mes de abril, las universidades nacionales suspendieron²⁹ la participación de los representantes estudiantiles en el Consejo Directivo (en adelante, CD), en agosto del mismo año, se extendió esta modalidad de ordenamiento con la sanción del Decreto no. 6123/67 para los establecimientos de Nivel Superior no universitario. En consecuencia, estas regresiones orientaron las casas de altos estudios hacia funcionamientos y dinámicas verticales, concentradas en la figura de rectores.

Durante el autodenominado PRN, se reforzó la tendencia conservadora abierta en el Onganiato y, el 23 de abril de 1976, se sancionó el Decreto no. 148, mediante el cual el presidente de facto de la Nación, Jorge Rafael Videla, directamente suprimió³⁰ la autonomía en las instituciones de Nivel Superior no universitario. Se

²⁴ DINEMS, Argentina, *Decreto no. 8736/61*, en *Decretos del Poder Ejecutivo Nacional* (Buenos Aires, 3 de octubre de 1961).

²⁵ DINEMS, Argentina, *Decreto no. 8488/61*, en *Decretos del Poder Ejecutivo Nacional* (Buenos Aires, 22 de septiembre de 1961).

²⁶ Poder Ejecutivo Nacional, Argentina, *Decreto no. 910/65* (Buenos Aires, 30 de agosto de 1965).

²⁷ Conformado por los Institutos Nacionales del Profesorado Secundario; los Institutos Superiores de Profesorado Técnico, y de otras modalidades; y los Profesorados de las Escuelas Normales, destinados a la formación de maestros de Educación Inicial y Primaria. Es decir, la mayor parte de los establecimientos que lo componen corresponde a la formación docente para los niveles descritos.

²⁸ Josefina Ramos Gonzales, “La participación de los claustros en los Institutos Superiores de Formación Docente. Entre tendencias conservadoras y democratizantes (1957-1967)”, *Temas de Educación. Revista digital del ISPEI “Sara C. de Eccleston”* Vol. 12: no. 30 (2020): 20.

²⁹ Poder Ejecutivo Nacional, Argentina, *Ley no. 17.245/67* (Buenos Aires, 25 de abril de 1967).

³⁰ Poder Ejecutivo Nacional, Argentina, *Decreto no. 148/76* (Buenos Aires 29 de abril de 1976).

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

trató de una legislación que contenía solamente siete artículos, y en sus considerandos, esgrimía:

(...) que es menester proceder a una reestructuración o reorganización de los mismos para adecuarlos a la actual política educativa en cumplimiento de los objetivos básicos fijados para el proceso de reorganización nacional.

(...) que a esos fines se hace necesario dejar sin efecto la autonomía de que gozan tales institutos posibilitando así un accionar más directo del Ministerio de Cultura y Educación.³¹

Finalmente reglamentó, a través de su artículo 4, la intervención de todos los ISFD, incluso de los Profesorados de Educación Inicial y Primaria, dependientes de las Escuelas Normales Superiores (ENS) que no habían experimentado en sus historias institucionales procesos de autonomía y/o participación en los CD antes del gobierno alfonsinista; es decir, que carecían de este antecedente³² durante gran parte del siglo XX. Desde 1957 sus “consejos” habían tenido ininterrumpidamente un carácter “consultivo” que se limitaba a “acompañar” en las tareas y requerimientos al rector de turno. En regla con lo establecido por el Reglamento Orgánico Institucional de 1957 (ROI/57), solo contemplaban la existencia de un Consejo Consultivo (Art. 9), presidido por el rector e integrado por los directores de Secciones³³, quienes “[...] actuarán exclusivamente como cuerpo técnico asesor del Rectorado”.

Además, las ENS se nucleaban en dependencias ministeriales de acuerdo con lógicas administrativas y pedagógicas propias de los otros niveles del sistema educativo con los que convivían: medio, primario e inicial. Esta convivencia contribuyó a cierta “secundarización”³⁴ de su estudiantado que reforzó la ausencia en el ejercicio de participación y/o intervención en las formas de gobernar la institución.

Por otro lado, en relación con la subvención estatal a los ISFD, el carácter mixto adoptado por la dependencia ministerial que los conducía, la Dirección Nacional de Educación Media y Superior (DINEMS), estableció limitaciones para consolidar un presupuesto independiente destinado específicamente al sector. Así declara quien estaba a cargo de la DINEMS, en un reportaje a fines de 1987, cuando se le pregunta por la distribución del presupuesto educativo y la disposición autónoma de recursos para la Enseñanza Superior no universitaria:

³¹ *Ibid.*.

³² *Ibid.*, 27.

³³ Para evitar un anacronismo, se han utilizado las formulaciones de los cargos tal cual fueron consignadas en el ROI/1957. Sin embargo, estos cargos corresponden a lo que actualmente se denomina Coordinadores/as de Departamento, Profesorado o Carrera.

³⁴ Cecilia Braslavsky, Ricardo Carciofi y Juan Carlos Tedesco, *El proyecto educativo-autoritario. Argentina, 1976-1982* (Buenos Aires: Flacso, 1983), 166.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

Lo que pasa es que somos un apéndice de secundaria, recién este año parece que los van a dar, ahora no sé si el ministro lo va a firmar [...]. Nosotros compartimos incluso el mismo código con la enseñanza media y nuestro presupuesto es escasísimo y es aproximadamente del 16% o 18% del presupuesto educativo total³⁵

A la falta de independencia presupuestaria con total vigencia durante el período democrático, se sumó la continuidad en el financiamiento de los institutos militares superiores sin ningún tipo de injerencia curricular de la DINEMS en los planes de estudio, pues esas orientaciones pedagógicas nunca dejaron de estar a cargo del Ministerio de Defensa. Asimismo, continuó siendo ominoso el subsidio destinado a la educación privada ya que, de acuerdo con Menin “con un 10% que le rebajamos evitaríamos casi todos los problemas del sector terciario, contando materiales de construcción e incluso aumento de salarios”³⁶.

En síntesis, la confluencia de tendencias conservadoras en el encuadre normativo de los ISFD a la salida del autodeterminado PRN, marcó un punto de partida ineludible para afrontar las transformaciones educativas de la era democrática. En primer lugar, continuaron plenamente vigentes los condicionantes heredados del período de facto o precedentes a este, que habían menoscabado los rasgos más democráticos del Nivel Superior no universitario. En particular, en el caso de las ENS, se adosó cierta “secundarización” de su alumnado, que solo había experimentado la organización de la vida institucional a través de Consejos Consultivos. Este rasgo resultó obstaculizador para una experiencia de cogobierno que implicara la instauración del ejercicio democrático, la toma de la palabra y la elección de representantes docentes y estudiantiles en Consejos Directivos. En segundo lugar, la conducción de DINEMS, en tanto ámbito compartido con el Nivel Secundario, también afectó la posibilidad de contar con una administración independiente del Nivel Superior no universitario que, entre otras cosas, consagrara un presupuesto específico para los ISFD e hiciera lugar al cuestionamiento sobre la direccionalidad de recursos estatales al sector privado y los institutos militares superiores.

Estos condicionamientos presentes en el legado normativo analizaron propiciaron el nucleamiento de estudiantes y docentes en las formas de organización o ámbitos de participación de los ISFD, con el objeto de producir intervenciones³⁷ y cierto conocimiento-emancipación³⁸ que interrumpiera el escenario continuista todavía vigente en esa nascente democracia. Se trata de un proceso que se retomará en

³⁵ “Reportaje a Ovide Menin” *Revista Terciando en la Escuela y el Sociedad* no. 0 (noviembre de 1987): 5-8.

³⁶ *Ibid.* p.7.

³⁷ *Ibid.* 14.

³⁸ Boaventura De Souza Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 37.

párrafos subsiguientes con motivo de reconstruir lo acontecido con la recuperación de las democracias institucionales y la defensa de la gratuidad de la Enseñanza Superior no universitaria.

Los intentos de perpetuar disposiciones autoritarias. La defensa de la democratización y la gratuidad del subcircuito de formación docente

Como se ha planteado, el primer período de la era democrática en Argentina presentó varios desafíos en lo que respecta a la tensión entre la continuidad y la interrupción de las políticas educativas implementadas o intensificadas por el autodenominado PRN. Los avances y retrocesos en la consolidación de la democratización y presupuesto educativo para la Educación Superior no universitaria, estuvieron ligados a reglamentaciones, en muchas ocasiones, legisladas como respuesta a las preocupaciones y reclamos encarados por las comunidades de los ISFD. Entre las tendencias conservadoras de espíritu continuista se han distinguido las que apuntaron a trastocar la vida democrática de los ISFD y los fundamentos de la gratuidad de la Educación Superior. A continuación, se recuperarán algunas contiendas que provenían de los últimos años de la dictadura y que continuaron plenamente vigentes al incorporarse como preocupaciones centredes del pliego reivindicativo de los primeros años de la democracia.

En consecuencia, las consignas reflejaban en el período posdictatorial³⁹ las preocupaciones por:

- i) La libre agremiación estudiantil, la actividad político-partidaria en el establecimiento educativo, la institucionalización de la Federación de Estudiantes Terciarios (FETER) y el cese hostigamientos y amenazas a referentes estudiantiles⁴⁰.
- ii) La recuperación de la participación igualitaria de los claustros en un Consejo Directivo con voz y voto estudiantil. Incluso en los casos de mayor organización institucional, se demandó la incorporación del personal no docente o administrativo al cogobierno institucional. Al respecto, el estudiantado del INSP “JVG” y INSP en Lenguas Vivas advirtió que el Rectorado pretendía perpetuar las regresiones que habían sufrido los fundamentos de la vida democrática en los establecimientos de la

³⁹ Hace referencia a la unidad temporal que se abre a posteriori del autodenominado PRN. También denominada la “postdictadura” (Eugenia Aruguete, “Lucha política y conflicto de clases en la posdictadura. Límites a la constitución de alianzas policlasistas durante la administración Alfonsín”, en *Los años de Alfonsín. ¿el poder a la democracia o la democracia al poder?*, coordinado por Alfredo Pucciarelli (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 413-460.)

⁴⁰ Josefina Ramos Gonzales, “Las primeras luchas de la Federación de Estudiantes Terciarios en la Argentina de la última transición democrática (1983-1985)”, *Revueltas. Revista Chilena De Historia Social Popular* Vol. 3: no.7, (2023): 52-74.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

Enseñanza Superior en lo que restaba de 1983, hasta las elecciones y recambio del gobierno del Estado Nacional. Se hizo eco de los rumores en torno a la implementación de un “nuevo” ROI para 1983 que dejaba de lado importantes conquistas del estudiantado y buscaba prolongar formas de gobierno institucional limitadas y verticales más allá de los comicios de octubre de ese año, que marcarían el retorno a la democracia. Como acto seguido, el estudiantado instaló dicha preocupación en el resto de la comunidad educativa a través de materiales impresos (volantes, revistas, comunicados y petitorios puestos a circular dentro del INSP)⁴¹. También logró trascender los muros de la institución al posicionarse en la opinión pública reivindicando especificidades de la formación docente. Con apoyo de la prensa gráfica local, se difundió la presentación de un petitorio al Poder Ejecutivo a escasos meses de concretarse los primeros comicios democráticos:

Los estudiantes han resuelto dirigirse al Presidente de la Nación solicitando la no aprobación del nuevo reglamento ante todo porque en su texto se omite la mención de normas que aseguren la participación de estudiantes y egresados a la labor educativa. El petitorio que contará con el respaldo de integrantes del cuerpo de profesores expresa que para regular la forma democrática de la vida de instituto se debe mencionar “el carácter gratuito de la enseñanza y de los servicios, el reconocimiento jurídico de los órganos representativos de los estudiantes de los estudiantes y egresados con acceso a gobierno del profesorado”. Sean cuales fueren las opiniones que las autoridades educativas puedan sustentar sobre las demandas insistentemente formuladas por estudiantes, no debe pasar inadvertido que aquéllas tienden a restablecer la vigencia de un reglamento dictado por autoridades constitucionales. No se ve por otra parte la necesidad ni la conveniencia de disponer la aplicación de un nuevo texto reglamentario que ha provocado tan firme resistencia y que está expuesto a ser derogado en un plazo relativamente breve por las futuras autoridades⁴².

Instalado el reclamo fuera de las paredes del Instituto, ¿qué actitudes asumió el Rectorado frente a estas denuncias? Verdaderamente, ¿existía un ROI inconsulto que pretendió dejarse como herencia más allá de diciembre de 1983? ¿Había sido elaborado solo por el Rectorado interventor?

El acta del CD no. 355 despejó las dudas acerca de la veracidad de las acusaciones esgrimidas por el estudiantado a las autoridades:

⁴¹ “Petitorio de alumnos de Instituto Nacional del Profesorado J.V. González” (noviembre, 1982); “El Grupo Iniciativa a los compañeros del ingreso” (febrero, 1983); “Mensaje del Grupo Iniciativa distribuido entre los medios de difusión” (marzo, 1983).

⁴² S.A. “Petitorio estudiantil”, *La prensa*, Ciudad de Buenos Aires, 19 de junio de 1983, p. 38.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

El profesor López Raffo informa que la reunión [del Consejo Directivo] ha sido convocada para que los señores directores de departamento tengan la versión directa del proyecto de Reglamento Orgánico que se ha presentado frente a las autoridades de la DINEMS, para aclarar conceptos y recepcionar opiniones.

Pasa luego a tratar el tema del Reglamento Orgánico, del que cada uno de los asistentes tiene un ejemplar. Al respecto dice el señor López Raffo que se ha querido legislar hacia arriba, tratando en lo posible de que el mismo sea dinámico y con la elasticidad necesaria para una casa de estudios como es [el] Instituto, acota, sin embargo, que la autonomía debe conseguirse con dignidad.

Hace mención a la intervención de los estudiantes a través de la Secretaría de Asuntos Estudiantiles, atendida por profesores, estos recibirán las sugerencias y posibles acciones, participación del alumno, pero no en el gobierno del establecimiento [subrayado propio].

El profesor Bradley manifiesta que debe ser por medio de un representante y más activo. El señor Rector expresa que es una forma de avanzar, y no negar toda actividad, teniendo en cuenta, desde luego sus intenciones y su quehacer, para no ser tildados de dictadores. Las actividades del profesor podrían al principio ser *ad-honorem* y luego rentarlas⁴³.

En primer lugar, el documento confirma que las sospechas estudiantiles no eran infundadas; siguiendo su análisis, es posible reflexionar sobre el lugar que las autoridades otorgaron a los claustros: El claustro docente fue totalmente omitido en el tratamiento de la reglamentación. En otras palabras, estuvo ajeno a la confección de una normativa que prescribía las tareas, los roles y las funciones que debía asumir en una estructura organizacional que en lo inmediato se aplicaría a partir de 1983.

En regla con la intención de “legislar hacia arriba”, solo los directores del departamento fueron convocados a la reunión extraordinaria de CD –claramente por fuera del ciclo lectivo– por primera y única vez el 26 de diciembre para informarles sobre una versión de ROI/83 que ya estaba cerrada y había sido elevada a la DINEMS, sin posibilidad alguna de incidir en su modificación y solo con el propósito de “aclarar conceptos y recepcionar opiniones”.

El ROI/83 también apuntó a instituir, de igual modo para docentes y estudiantes, formas limitadas de participación en la vida institucional. Por un lado, excluía a los estudiantes de la participación en el gobierno del establecimiento y, por otro, circunscribió sus posibilidades de expresión a un solo canal: la Secretaría de Asuntos Estudiantiles. De esta manera, el cuerpo docente sería el encargado de recibir allí las sugerencias o inquietudes del alumnado, tarea que se desempeñaría *ad-honorem* por solicitud expresa del Rectorado. Es importante recordar que esta modalidad de “participación” intermediada por el claustro docente era todavía más retrógrada que

⁴³ Libro Matriz del INSP “JVG”, Argentina, *Acta de Consejo Directivo no. 355* (Buenos Aires, 26 de diciembre de 1982), 83-85.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

aquella propuesta por el ROI/57⁴⁴ que habilitaba a los delegados estudiantiles a tener contacto y manifestar sus inquietudes directamente con el rector

No obstante, a pesar de encontrarse el calendario electoral en puertas, las autoridades insistieron por varios meses más en preservar las disposiciones limitantes y coercitivas dictaminadas entre 1967 y 1976 a través de la pretendida instauración del ROI/83. Por ello, el análisis de este proceso resulta ejemplificador del lugar que se le hubiese conferido a la docencia y al estudiantado en el gobierno de la vida institucional de haberse aprobado ese ROI/83 de carácter continuista.

El mero planteamiento de esta acta dio cuenta de que no se consideraba en absoluto la posibilidad de avanzar en la democratización del Instituto; mucho menos de retomar o incluso de profundizar –considerando el nuevo contexto y las peticiones ya expuestas– en la tendencia a la participación que se había instaurado desde el ROI/61, por ejemplo, incorporando a los no docentes o al personal administrativo al ámbito del CD y solicitando para los representantes estudiantiles participación con voz y con voto.

Ahora bien, en cuanto al resquebrajamiento de la gratuidad de la Enseñanza Superior en los ISFD es relevante considerar varios aspectos nodales que evidenciaron las intenciones continuistas.

En primer lugar, perduraron las modalidades a través de las cuales se venía subvencionando al sector a partir de la falta de independencia presupuestaria del Nivel Secundario y del redireccionamiento de recursos al sector privado e institutos militares superiores, pese a que el contexto democrático representaba una oportunidad para revisar esta distribución presupuestaria.

En segundo lugar, continuó la histórica demanda del sector por los edificios propios de, por ejemplo, los profesorados de Educación Inicial y Primaria anexos a las ENS. Estos representaban el subgrupo más numeroso dentro de los ISFD, y desde sus orígenes compartían el establecimiento con los otros niveles educativos. Asimismo, el INSP “JVG”, desde su fundación a principios del siglo XX, nunca había tenido edificio propio⁴⁵. Esta situación edilicia se había agravado con el contexto de redistribución y migración de la matrícula postsecundaria hacia las instituciones terciarias⁴⁶ proveniente de los años del autodenominado PRN. Solo en la década de los 80 la matrícula estudiantil de este sector creció más de un 40 %, lo que registró el importante número de 170 mil terciarios a nivel nacional⁴⁷, de los cuales 100 mil pertenecían a carreras de enseñanza y arte. En los años posteriores esta problemática se incrementó (ver cuadro 1).

⁴⁴ Poder Ejecutiva Nacional, Argentina, *Decreto no. 4205* (Buenos Aires 24 de abril de 1957).

⁴⁵ S.A, “El JVG se moviliza por el edificio propio”, *Prensa Obrera* no. 74, Buenos Aires, 11 de octubre 1984, p. 10.

⁴⁶ *Ibid.* 32, 165.

⁴⁷ S.A, “Por una Federación de masas y de combate”, *Prensa Obrera* no. 78, Buenos Aires, 1 de noviembre de 1984, p. 10.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente.*

Cuadro 1⁴⁸:

Educación Superior. Incremento de matrícula y divisiones:

Especialidades	Número de Divisiones			Incremento entre:	
	1984	1985	1986	1984/1985	1985/1986
D.I.N.E.S	1.163	1.275	1.491	9,63	28,20
P.E.P.E.	116	134	190	15,51	63,79
P.E.P.	503	544	614	8,15	22,06
Prof. Secundario	531	575	661	8,28	24,48
Prof. Act. Práct.	8	9	11	12,50	37,50
Carreras No Docentes	5	12	45	140,00	800,00

Especialidades	Número de Divisiones			Incremento entre:	
	1984	1985	1986	1984/1985	1985/1986
D.I.N.E.S.	44.561	46.889	53.756	5,22	20,63
P.E.P.E.	5.208	6.232	7.695	19,66	47,75
P.E.P.	24.264	25.046	26.720	3,22	10,12
Prof. Secundario	14.610	14.826	17.323	1,48	18,57
Prof. Act. Práct.	271	301	402	11,07	48,34
Carreras No Docentes	208	384	1.616	84,62	676,92

Esta tendencia podría haber funcionado como indicativo a nivel estatal, de la necesidad de un abordaje o respuesta a esta situación en el sector, habida cuenta que la cantidad de aspirantes a las carreras docentes de los ISFD continuaba en ascenso. No obstante, la demanda por el edificio propio se reiteró sin éxito en las restantes décadas del siglo XX⁴⁹. Durante el período analizado, el único edificio que se construyó para el sector fue el Instituto de Educación Superior del Profesorado de Formación Docente “Juan B. Justo” (Resolución 3301/85), impulsado por la cooperativa de consumo, edificación y crédito “El Hogar Obrero”. Mientras, el edificio usurpado al Instituto Nacional de Educación Física “Dr. Enrique Romero Brest” (INEF N.º 1) durante el lopezreguismo continuó sin ser restituído. Sucedió de igual modo con el ISFD no. 24 de Bernal, que tuvo que ceder, en el último tramo del gobierno militar, a la Universidad Católica de La Plata (UCLAP), un edificio nunca recuperado ni siquiera en democracia. Esta última situación motivó el envío

⁴⁸Ministerio de Educación y Justicia, República Argentina, *Informe para la 40 reunión de la Conferencia Internacional de Educación: Desarrollo de la Educación en la Argentina (1984-1986)* (Buenos Aires, 1986), 36.

⁴⁹ Por ejemplo, recién en los primeros años del siglo XXI, el INSP “JVG” dispuso de sede propia en Ayacucho 632 por un decreto del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

de una carta documento⁵⁰ al flamante gobernador electo de la Provincia de Buenos Aires, Alejandro Almendáriz, por parte de centros de estudiantes, solicitando que el ISFD pasara a funcionar en la Escuela Pública no. 6, ocupada en ese entonces por la UCLAP. En otras palabras, es posible afirmar que la cartera educativa alfonsinista no atendió al reclamo histórico de un edificio propio, la restitución de las usurpaciones infringidas a los ISFD por el gobierno de facto ni ofreció una alternativa a la histórica problemática de acceso irrestricto al sector. Por el contrario, durante este período se daría continuidad a las estrategias heredadas para la dosificación y administración de la masa de aspirantes a través de la aplicación de exámenes ingreso, “injustos sorteos”⁵¹ y listas de espera para obtener una vacante en la formación docente. Este *modus operandi* tuvo su expresión más álgida en 1986 cuando se dejó afuera a 800 aspirantes que no habían aprobado el examen de ingreso en el INEF no. 11 y promovió reuniones de las formas de organización con funcionarios de la DINEMS solicitando un ingreso directo a los ISFD⁵².

En tercer lugar, perduró la contribución o pago “voluntario” a asociaciones o cooperadoras. Por ejemplo, en el INSP “JVG”, si bien existía una práctica instituida desde 1960 (fecha de creación de una asociación cooperadora denominada “Amigos del Instituto”), cobró un cariz particular en el contexto caracterizado por una crisis económica que empañó la transición democrática⁵³, pues se percibió como un pago limitante del principio de gratuidad de la Educación Superior. Así lo recordaba el primer presidente electo del Centro de Estudiantes del INSP (en adelante CEINSP), José María Mendes, una vez legalizado el gremio estudiantil en 1984:

Dije, no, yo no puedo pagar esto. Es como que te diga cinco mil pesos de ahora y me mandaron a hablar con la secretaria. Me dijo que lo pagará en cuotas y que lo pagará de a poco. Yo le dije que lo voy a pagar cuando pueda. Para alguien de la [remuneración] mínima era imposible, yo trabajaba en una fábrica e iba al Instituto de noche⁵⁴.

El aumento de la contribución “voluntaria” también intentó hacerse pasar al inicio del ciclo lectivo de 1983 con el reparto de un documento institucional a estudiantes-

⁵⁰ S.A “Movilización del alumnado terciario”, *Clarín*, Buenos Aires, 21 de junio 1984, 32.

⁵¹ “Piden la supresión de exámenes” *Clarín*, Buenos Aires, 18 de abril, 1986, p. s/d.

⁵² “Alconada recibió a la FETER” *Clarín*, Buenos Aires, 6 de mayo, 1986, p s/d.

⁵³ Ana Castellani. “Los ganadores de la década perdida. La consolidación de las grandes empresas privadas privilegiadas por el accionar estatal. Argentina 1984-1988”. En *los años de Alfonsín. ¿el poder a la democracia o la democracia al poder?*, coord. por Pucciarelli, Alfredo. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2006) 245-289. La autora caracteriza aquel contexto como uno signado por la crisis fiscal, la desmonetización de la economía doméstica y la ausencia de financiamiento internacional.

⁵⁴ Entrevista realizada por Josefina Ramos Gonzales a J.M. Mendes, 22 diciembre de 2021, CABA, Argentina.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

ingresantes firmado por el Rector Alberto López Raffo y el presidente de “Amigos del Instituto”, José F. Gatti. Dicho documento enunciaba:

El Rectorado tiene previsto dotar al Instituto de una serie de elementos técnicos, científicos y didácticos que sirvan de base a su labor y que coloquen a la enseñanza impartida en sus 15 Departamentos a la altura de los tiempos próximos de entrar al siglo XXI. [...]

Se trata de un plan muy ambicioso y para ello se necesita la colaboración de todos los que estén dispuestos a aceptar esta propuesta como un desafío de alto nivel, con un espíritu patriótico. La cuota anual básica para 1983 es de \$1.000.000.

Confiamos en el eco entusiasta de todos. Muchas gracias y a trabajar por la querida casa que debe ser, como siempre, ejemplo de la docencia argentina⁵⁵.

El Rectorado desplegó una maniobra que, a inicios de 1983, en un contexto de declive de la Dictadura, resultaba esclarecedora de las intenciones continuistas de la política educativa. Por una parte, discursivamente homologó el “espíritu patriótico” con la asunción de un “pago voluntario”; por otra parte, reposicionó argumentos de la Pedagogía de la eficacia⁵⁶ y planteó un pasaje hacia un futuro mejor partiendo de lo tradicional para llegar a lo moderno. Tal cual expresaba el documento, el pago requerido “colocaba a la enseñanza [...] a la altura de los tiempos próximos de entrar al siglo XXI”⁵⁷.

No obstante, algunos estudiantes comenzaron a problematizar dicha contribución en tanto práctica que pretendió institucionalizarse, a la cual, presentaron oposición.

Yo me acuerdo de haber hablado en las aulas, para el ingreso del 83. Hablar en contra de la cooperadora que era “Amigos del Instituto” y para decirle a los ingresantes que no era obligatoria, que la educación era gratuita, que era mentira que había que pagar si o sí. Así lo conocí a Carlos Oroz, estábamos haciendo la cola para inscribirnos de casualidad, yo ya estaba en tercer año del profesorado y Carlos Oroz era alguien que entraba al profesorado. Haciendo la cola cuando me toca el turno ¿, digo: “no, yo no quiero pagar” y me responden: “Ah, vaya por ahí a hablar con la secretaria (que se llamaba San Martín, era la secretaria de turno mañana)”, y atrás estaba Carlos Oroz, también diciendo: “yo no quiero pagar”. Finalmente, esta San Martín nos hace pasar

⁵⁵ Jose Gatti “Convocatoria”, Asociación Cooperadora “Amigos del instituto” del INSP “JVG”, Ciudad de Buenos Aires, febrero de 1983.

⁵⁶ El modelo tecnicista se volvió tecnocrático, exagerando la valoración de la técnica en el quehacer educativo y soslayando la reflexión teórico-ideológica, así como la revisión de su funcionalidad respecto de los intereses económicos y políticos a los que servía. María Cristina Davini, *El Currículum de la Formación del magisterio. Planes de estudio y Programas de Enseñanza*. (Buenos Aires: Mino y Dávila Editores, 1998), 56.

⁵⁷ *Ibid.*, 54.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

a los dos y sin conocernos, con argumentos fuertes, sostuvimos que nosotros no íbamos a pagar, ¿¿por qué teníamos que pagar?! y ahí salimos y comenzamos a hablar⁵⁸.

Las oposiciones por las maniobras de perpetuación de este pago en los ISFD confluyeron con las movilizaciones del segmento estudiantil universitario contra el cobro de aranceles por trámites administrativos⁵⁹, que se expresaban con las famosas quemadas de chequeras⁶⁰. En tal sentido, se acuerda con Pablo Buchbinder y Mónica Marquina⁶¹, cuando sostienen que los intentos de arancelamiento de la Educación Superior fueron, un mecanismo de disciplinamiento social dirigido a frenar o “dosificar” el ingreso de las mayorías populares a las instituciones de Enseñanza Superior. En particular para los ISFD, estas maniobras tuvieron entre otras cosas el férreo propósito de limitar el acceso a la Educación Superior del estudiantado.

En síntesis, frente a las ofensivas continuistas la estrategia de denuncia desplegada por el claustro de estudiantes, y también por integrantes del cuerpo docente, fue activar una alerta estudiantil que instaló tanto en la comunidad educativa como en la sociedad civil la denuncia en torno a la pervivencia de principios centrales de la política educativa de facto que, se intentaron “hacer pasar” en los ISFD no sin resistencias, más allá de 1983. No obstante, la recuperación de las formas de organización como los CD, centros de estudiantes, cuerpos de delegados, además de otros agrupamientos y colectivos con menor grado de institucionalización, presentaron oposición a estas maniobras, aunque también dependieron para su consolidación del desmantelamiento de las culturas institucionales productoriales, como se analizará a continuación.

⁵⁸ Entrevista a D. Pacciani, 8 junio de 2017, CABA, Argentina.

⁵⁹ Yan Cristal, “Las primeras elecciones de los centros de estudiantes de la UBA tras la proscripción de la dictadura (1982 – 1983)”, en *Cuaderno 6. Programa Historia y Memoria de la Universidad de Buenos Aires* (Buenos Aires, 2018), 2.

⁶⁰ Pedrosa, Francisco, “La universidad y los estudiantes frente a la dictadura militar” en *Movimientos estudiantiles en América latina*, editado por Renate Marsiske (México: Universidad Nacional de México, 1989).

⁶¹ Pablo Buchbinder y Mónica Marquina, *Masividad, heterogeneidad y fragmentación: el sistema universitario argentino 1983-2007* (Buenos Aires: UNGS/Biblioteca Nacional, 2008), 16.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

Contra el patrón cultural heterónimo e individualista. Hacia la consolidación de dinámicas de organización colectiva

La dictadura no ha muerto; está empezando a morir,
lo cual es muy distinto.

— El guardia, octubre de 1984.

La disyuntiva entre la apropiación de dinámicas de socialización individuales o colectivas en sujetos y actores que habitan los ámbitos educativos, resulta un rasgo relevante de analizar en un escenario posdictatorial, producto de casi ocho años de dictadura cívico-militar, que operó como plafón inicial para la recuperación de las formas de organización y la institucionalización de los ámbitos de participación política en los ISFD. Más aún, si se considera que este proceso⁶² se encontró integrado a la historia de un Estado Nación que durante todo el siglo XX se caracterizó por una gobernabilidad sostenida por alternancias entre dictaduras y democracias o, como afirma Quiroga “la historia de nuestra democracia es, en este sentido, entrecortada”⁶³.

En efecto, para alcanzar los objetivos que se proponía la “guerra antisubversiva”, la cultura y la educación resultaron piezas centrales e indisociables de otras esferas, como la política y la economía⁶⁴. De este modo, el sistema educativo estuvo disciplinado a través de estrategias represivas y discriminatorias⁶⁵ que en lo sucesivo comenzaron a articularse con maniobras propias del nuevo período democrático orientadas a suavizar o dosificar el impulso de las formas de organización que buscaron impactar en la implicancia política de las juventudes.

No obstante, en los ISFD, del mismo modo que en otros ámbitos culturales o sociales, como en los canales públicos estatales⁶⁶, se venían forjando líneas de fuga⁶⁷

⁶² Florencia Franco y Mariana Levin, *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 31-67.

⁶³ Hugo Quiroga, *El tiempo del Proceso. Conflictos y coincidencias entre políticos y militares. 1976-1983* (Rosario: Fundación Ross, 1997).

⁶⁴ Fenómeno extensamente estudiado, donde se pueden destacar las investigaciones de Oslak, Quiroga y Tcach, O'Donnell, Novaro y Palermo, y Terán. *Véase bibliografía*.

⁶⁵ Pablo Pineau, *El principio del fin. Políticas y memorias de la educación en la última dictadura militar (1976-1983)* (Buenos Aires: Colihue, 2006), 42.

⁶⁶ Marcelo Borelli y Jorge Saborino, *Voces y silencios: la prensa argentina y la dictadura militar (1976-1983)* (Buenos Aires: Eudeba), 24-41.

⁶⁷ El historiador chileno Hugo Zemelman, refiere a los momentos singulares y de resistencia que se abren como líneas de fuga.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

o márgenes⁶⁸ de acción, y se avanzó hacia la institucionalización de formas de participación democráticamente legitimadas⁶⁹. Este proceso presentó todo tipo de retos relacionados con el alcance e impacto que había tenido el armazón represivo y la difusión e instalación de un patrón cultural heterónimo e individualista en las comunidades educativas de los ISFD que aún seguía activo como en el resto de la sociedad civil.

Sin embargo, por más aleccionadora⁷⁰ que esta operación pretendió ser, tropezó con cuestionamientos y oposiciones orientadas a lograr una “libre expresión” del estudiantado, que luego avanzaron hacia reclamos más explícitos y directos sobre la necesidad de disponer de las propias formas de organización y que estas tuvieran un carácter instituido.

Algunas cuestiones preparatorias, eran como salir a los cursos, cómo pasar por los cursos y llamar a los compañeros a elegir delegados. Eso sí lo recuerdo sobre todo por el *speech* que armábamos, cuando pasábamos por los cursos. Planteábamos... bueno, para que no se asociara que si se milita no se estudia (cosa que se asocia todavía hoy), entonces yo decía: “estoy en cuarto año tengo todas estas notas, bla, bla, bla, tenemos que formar un cuerpo de delegados”. Entonces entrabas más simpáticamente con los de primer año que eran los más difíciles⁷¹

Este proceso de emergencia de la participación todavía germinal, representó una experiencia profunda de interpelación subjetiva en los ámbitos educativos destinados a la formación docente. Se presentó como la oportunidad de tensionar ciertas modalidades conservadoras de vinculación que el PRN había intentado cristalizar, licuando⁷² a sangre y fuego, el potencial transformador que la experiencia colectiva había alojado durante los años setenta.

⁶⁸ En coincidencia con Das y Poole, la noción de márgenes ayuda a prestar atención a los lugares desde donde surgen y se desarrollan las expresiones que también pueden abrir paso y/o resultar albergue de procesos de resistencia.

⁶⁹ *Ibid.*, 39.

⁷⁰ De acuerdo con los estudios referentes al período, estudiantes y docentes, tanto universitarios como terciarios, fueron asesinados o desaparecidos hasta alcanzar la cifra significativa de 28,2 % en el total de bajas entre los años 1973 y 1983. Inés, Izaguirre. “La universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanishevich” *Conflicto Social. Revista del Instituto de Investigación Gino Germani*- Facultad de Filosofía y Letras- UBA, Vol. 4, N. 5, (2011), 290.

⁷¹ Entrevista realizada a S. Gándara, 18 de septiembre de 2016, CABA, Argentina.

⁷² La privación ilegítima de la libertad, la tortura sobre el propio cuerpo y el exilio político fueron dispositivos simbólicos y físicos vinculados directamente a las prácticas genocidas. Daniel Feierstein, *El genocidio como practica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. (Buenos

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

En efecto, el estudiantado organizado advertía el impacto que había tenido el brutal disciplinamiento producido por la dictadura cívico-militar. En consecuencia, comprendía las posturas conservadoras que podían manifestarse en el alumnado al exponer por los cursos las razones que les impulsaban a organizarse colectivamente y los motivos para el despliegue de sus actividades en el Profesorado. J.M. Mendes, lo narra de la siguiente manera:

El mundo vivía en la teoría de los dos demonios y no en la de Sábato, en la anterior, en la de los milicos. Me acuerdo de una discusión en Ciencias de Educación que fuimos a hablar y una estudiante dijo: estoy de acuerdo con las abuelas, pero no con las madres. Las abuelas tienen que rescatar a sus nietos, pero las madres fueron madres de subversivos. [...] Bueno, había que lidiar con eso.

Vos tenías que escucharla y ver cómo hacer que eso se politice o entre en cuestionamiento. Viste, no podías decirle “te lavaron el cerebro”. Me acuerdo otra vez que nos discutían, que estaban en contra de la restitución de los nietos porque le podría traer efectos psicológicos nocivos. [...] Te encontrabas con esas cosas en las aulas y nosotros respondíamos diciendo: bueno compañera tenemos que seguir discutiendo, tenemos que seguir hablándolo, por eso mismo acércate y vení a participar de alguna actividad que te guste. [...] No tenía sentido ir al choque, porque el debate no se iba a ganar en el aula esa, la ganancia nuestra era que se sume alguna actividad⁷³.

Sin desestimar la efectividad de los sentidos que el PRN había tenido entre sus pares, el estudiantado también elaboró estrategias para responder a los discursos imperantes y, en el marco de su intervención, logró generar intercambios con posturas dialoguistas. Es decir, se posicionó a favor de sostener el ejercicio democrático dentro del ámbito educativo, partiendo del intercambio ameno y respetuoso con su propio claustro. El sostenimiento de estas prácticas afianzaba en dicho claustro, el ejercicio de expresión de las propias opiniones, así como de la escucha y la consideración de otras posturas, aunque a veces estas fuesen abiertamente antagónicas a la que sostenían quienes estaban reconstruyendo las formas de organización de base estudiantil.

Otro aspecto central puesto en juego en la disyuntiva analizada fue la disposición de tiempo libre⁷⁴ para concretar el trabajo grupal, desarrollar el debate conjunto y la construcción de acuerdos grupales. Estos intercambios suponían una jerarquización del proyecto político-colectivo por sobre el proyecto académico-individual. Más

Aires: Fondo de Cultura, 2007), 83. Estas apuntaron a desaparecer toda significación y enunciación de un pasado donde un determinado tipo de relaciones sociales había disputado la hegemonía.

⁷³ Entrevista realizada a J.M Mendes, 22 diciembre de 2021, CABA, Argentina.

⁷⁴ Frederic Munné y Nuria Codina, *Psicología del ocio y el tiempo libre* (Madrid: Mc Graw, 1996), 429-448.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

aún, en los casos de los estudiantes-trabajadores que, además de las jornadas laborales destinadas a su propia manutención, repartían su tiempo libre entre las responsabilidades académicas y la organización en el ámbito educativo.

Esta predisposición temporal para la construcción colectiva –y, en definitiva, apuesta– se plasmó en las publicaciones del alumnado una vez legalizados los gremios estudiantiles:

Formar equipos de trabajo para analizar los temas del ingreso irrestricto, reforma de planes, cogobierno, concursos docentes, biblioteca y otra serie de iniciativas. Los esfuerzos que quedan por hacer para llevar a la práctica un proyecto renovador del Profesorado son innumerables⁷⁵.

También se puede advertir en el testimonio del primer presidente del CEINSP:

La Franja Morada era una topadora. Disponía de gente que podía estar libre todo el día. La mayoría de nosotros iba a laburar o atender una casa y después íbamos a estudiar. No teníamos liberados, nadie era liberado, ni era rentado de un partido⁷⁶.

El impulso y la preservación de las formas organizativas germinales en los ISFD requería de un tipo particular de vinculación entre sujetos. Esto tensionó las formas de relacionarse que venían siendo dominantes, a saber: la lejanía entre los claustros, la mediatización o la obstrucción de la participación estudiantil, el trabajo individualizado, el auto disciplinamiento, la desvinculación entre sujetos o actores educativos, entre otras. No obstante, dicha modalidad de vinculación tenía un carácter impuesto y, en este sentido, alojaba cierta debilidad.

La implicancia del alumnado en las formas de organización emergentes puso en cuestión las modalidades de vinculación heredadas del período dictatorial. Este proceso buscó recuperar y poner a circular prácticas, saberes, valores que habían quedado silenciados y olvidados –porque fueron tildados de peligrosos y sospechosos en los discursos que sostuvo el PRN– y que, mediante las normativas, decretos y reglamentaciones, no solo penetraron en la vida institucional de los profesados, sino también en el sentido común del estudiantado.

La instalación de dinámicas de socialización colectiva fue imprescindible en este momento organizativo, porque permitió el cuestionamiento del conocimiento-regulación⁷⁷ y la producción del conocimiento-emancipación⁷⁸. Por una parte, las intervenciones, protagonizadas por el estudiantado y, en menor medida, por docentes

⁷⁵ CEINSP “JVJ”, “Sobre la importancia de tener un cuerpo de delegados fuerte y representativo”, *Revista Vamos hacia una nueva educación para la liberación del hombre y de los pueblos* no. 1 (octubre de 1984): 6.

⁷⁶ Entrevista realizada a J.M. Mendes, 22 diciembre de 2021, CABA, Argentina.

⁷⁷ Boaventura De Souza Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 44.

⁷⁸ *Ibid.*

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

promovieron el compromiso político compartido y horizontal entre pares, a partir del objetivo común de democratizar el propio ámbito educativo. Por otra parte, permitieron denunciar vestigios del conocimiento-regulación que venían del período dictatorial que pretendieron limitar el principio de gratuidad y, a su vez, naturalizar el patrón cultural heterónimo e individualista, opuesto a la participación estudiantil y el cogobierno institucional.

En suma, la emergencia de formas de organización permitió a los sectores del estudiantado con experiencia militante golpeados por prácticas genocidas, como la tortura y el exilio, volver a implicarse y movilizarse para la transformación de la institución educativa⁷⁹. Asimismo, para las nuevas generaciones sin experiencia organizativa precedente, su institucionalización representó oportunidades para producir de manera colectiva un legado de conocimiento-emancipación propio del período (es decir, una nueva herencia) que estuvo atravesada por un contexto posdictatorial completamente desafiante. Dicha producción de conocimiento-emancipación de acuerdo con lo analizado mantuvo dos orientaciones: i) el reclamo por la inmediata restitución de una vida democrática y el cogobierno institucional, y ii) la defensa de la gratuidad del subcircuito de Educación Superior destinado a la formación docente.

Conclusiones

En América Latina la Operación Cóndor representó un retroceso drástico en las democracias institucionales, así como un trastocamiento del principio de gratuidad del Estado en la Educación Superior de la Región. No obstante, en Argentina, durante el período posdictatorial este ciclo de reformas de tendencia conservadora se topó con las formas de organización que exigieron al Proyecto Educativo Democrático, la interrupción de la política educativa de cuño procesista y la profundización de los postulados democráticos.

En particular, para el sector de este análisis, se tradujo en un proceso de lucha y resistencias que impactó en la subjetividad de quienes se implicaron en las formas de organización de base estudiantil y en menor medida docente, con el férreo propósito de recuperar las democracias institucionales y defender la gratuidad del sistema estatal de la formación docente.

Las reconstrucciones analíticas ofrecidas páginas atrás, echan luz sobre el encuadre histórico-normativo del período, a partir del cual fue posible analizar, identificar y precisar aquel conocimiento regulación tendiente a demorar, debilitar o directamente impedir la recuperación de la capacidad organizativa y de los derechos

⁷⁹ Josefina Ramos Gonzales, “Aportes para la comprensión del resurgir en el movimiento estudiantil terciario en Argentina: (1979-1981)”, *Revista Realidad Económica* Vol. 51 no. 343 (2021): 90

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

ganados hasta antes del PRN. Mientras, otras legislaciones fueron el puntapié de confrontaciones por la profundización, ampliación o consagración de los postulados democratizantes en los ISFD.

Esta coyuntura fue favorable para la extensión del debate sobre los Consejos Directivos en un subcircuito no universitario que no tenía una tradición de cogobierno. Más allá del subgrupo de tres ISFD que habían experimentado procesos de participación de sus comunidades a través de Consejos Directivos entre los años 1961 y 1967, durante los primeros años de la democracia fue el sector en su conjunto el que incorporó esta demanda a la agenda reivindicativa del período.

Asimismo, es posible afirmar que se veló por la gratuidad del subcircuito de formación docente que perdura hasta la actualidad; sin embargo, no se avanzó con una legislación dirigida a otorgar edificios escolares para las carreras docentes que mayor demanda de ingresantes presentaban como los profesorados de Educación Física, lo que limitaba el ingreso de estudiantes. Solo se registró la apertura de un ISFD, promovido, tal vez, más por la fuerte presión de la comunidad educativa tratándose de una cooperativa como el "Hogar Obrero", que como parte de una política global atenta a la histórica petición de contar con edificios propios y en condiciones para los profesorados. Al respecto, es posible afirmar que la DINEMS, durante la primera etapa del gobierno alfonsinista, únicamente tuvo capacidad para recepción, pero no de respuesta frente a las inquietudes presentadas por dirigentes estudiantiles.

En tal sentido, frente a la retórica democratizante que se constituyó como uno de los basamentos del gobierno de Raúl Alfonsín, las formas de organización, en cambio, desplegaron estrategias concretas para desarmar cierto patrón cultural heterónomo e individualista predominante en el contexto analizado, y tuvieron la capacidad de proponer y vehicular alternativas a los viejos modelos de gestión de los ISFD. A la vez, denunciaron cada maniobra continuista consiguiendo adhesiones de otros actores del campo educativo y de los medios gráficos.

En suma, las contribuciones presentadas matizan el relato historiográfico dominante que otorgó protagonismo al segmento estudiantil universitario en las luchas del período analizado, al visibilizar intervenciones del estudiantado de los ISFD, en defensa de cogobierno y la gratuidad de la enseñanza. De este modo, en puertas de festejarse los 40 años de democracia en Argentina, este artículo brindó un panorama más integral sobre la estrategia reivindicativa para la defensa de la Educación Superior en su conjunto.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevista realizada por Josefina Ramos Gonzales a J.M. Mendes, 22 diciembre de 2021, CABA, Argentina.

_____. D. Pacciani, 8 junio de 2017, CABA, Argentina.

_____. S. Gándara, 18 de septiembre de 2016, CABA, Argentina.

Leyes, decretos y documentación institucional

Poder Ejecutivo Nacional, Argentina, *Ley no. 18001*. Ciudad de Buenos Aires, 13 de diciembre 1968.

Poder Ejecutivo Nacional, Argentina, *Decreto no. 6123/67*. Ciudad de Buenos Aires, 20 de septiembre 1967.

Poder Ejecutivo Nacional, Argentina, *Decreto no. 148*. Ciudad de Buenos Aires, 23 de abril 1976.

Libro Matriz del INSP “JVG”, Argentina, *Acta de Consejo Directivo no. 355*. Ciudad de Buenos Aires, 26 de diciembre de 1982, 83-85.

Gatti, Jose. “Convocatoria”, Asociación Cooperadora “Amigos del instituto” del INSP “JVG”. Ciudad de Buenos Aires, febrero de 1983.

Publicaciones estudiantiles

CEINSP “JVG”, “Sobre la importancia de tener un cuerpo de delegados fuerte y representativo”. *Revista Vamos hacia una nueva educación para la liberación del hombre y de los pueblos* no. 1 (octubre de 1984): 6.

“El Grupo Iniciativa a los compañeros del ingreso” (febrero, 1983).

Ministerio de Educación y Justicia. *Informe para la 40 reunión de la Conferencia Internacional de Educación: Desarrollo de la Educación en la Argentina (1984-1986)*. (Buenos Aires, 1986), 36.

“Mensaje del Grupo Iniciativa distribuido entre los medios de difusión” (marzo, 1983).

“Petitorio de alumnos de Instituto Nacional del Profesorado J.V. González” (noviembre, 1982).

“Reportaje a Ovide Menin” *Revista Terciando en la Escuela y el Sociedad* no.0 (noviembre de 1987): 5-8.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

Artículos periodísticos

- S.A (sin autor). “Petitorio estudiantil”. *La prensa*, Ciudad de Buenos Aires, 19 de junio de 1983, p. 38.
- S.A (sin autor). “Movilización del alumnado terciario”. *Clarín*, 21 de junio 1984, p. 32.
- S.A (sin autor). “El JVG se moviliza por el edificio propio”. *Prensa Obrera* no. 74, Ciudad de Buenos Aires, 11 de octubre 1984, 10.
- S.A (sin autor). “Por una Federación de masas y de combate”. *Prensa Obrera* no. 78, Ciudad de Buenos Aires, 1 de noviembre de 1984, 10.
- S.A (sin autor). “Piden la supresión de exámenes”. *Clarín*, 18 de abril, 1986, p. s/d.
- S.A (sin autor). “Alconada recibió a la FETER”. *Clarín*, 6 de mayo, 1986, p s/d.

Fuentes secundarias

- Avelar, Mariana. “Entrevista con Stephen J. Ball: Su contribución al análisis de las políticas educativas”. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas* Vol. 24: no. 24 (2016): 1-19.
- Aruguete, Eugenia. “Lucha política y conflicto de clases en la posdictadura. Límites a la constitución de alianzas policlasistas durante la administración Alfonsín”. En *Los años de Alfonsín. ¿el poder a la democracia o la democracia al poder?*, coordinado por Alfredo Pucciarelli. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, 413-460.
- Ball, Stephan y Bowe, Richard. “Subject departments and the “implementation” of the national curriculum: an overview of the issues”. *Journal of Curriculum Studies* Vol. 24: no. 2 (1992): 97-115.
- Ball, Stephan., Maguire, Meg. y Braun, Annette. *How schools do Policy. Policy enactments in Secondary Schools*. London: Routledge, 2012.
- Braslavsky, Cecilia., Carciofi, Ricardo y Tedesco, Juan Carlos. *El proyecto educativo-autoritario. Argentina, 1976-1982*. Buenos Aires: Flacso, 1983.
- Borelli, Marcell y Saborino, Jorge. *Voces y silencios: la prensa argentina y la dictadura militar (1976-1983)*. Buenos Aires: Eudeba, 2011.
- Bonavena, Pablo. *El movimiento estudiantil universitario frente a la Misión Ivanissevich: el caso de la Universidad de Buenos Aires*. IV Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente. Rosario, Argentina, 14 mayo de año. 2008
- Bonavena, Pablo, Califa, Sebastián y Millán, Mariano. *El Movimiento Estudiantil Argentino: Historias con presente*. Buenos Aires: Ediciones cooperativas, 2007.
- Buchbinder, P., Califa, J. S. y Millán, M. *Apuntes sobre la formación del movimiento estudiantil argentino (1943-1973)*. Buenos Aires: Final Abierto, 2010.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

- Buchbinder, Pablo y Marquina, Mónica. *Masividad, heterogeneidad y fragmentación: el sistema universitario argentino 1983-2008*. Buenos Aires: UNGS/Biblioteca Nacional, 2008.
- Castellani, Ana. “Los ganadores de la década perdida. La consolidación de las grandes empresas privadas privilegiadas por el accionar estatal. Argentina 1984-1988”. En *los años de Alfonsín. ¿el poder a la democracia o la democracia al poder?*, coordinado por Alfredo Pucciarelli. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006, 245-289.
- Cristal, Yan. “Las primeras elecciones de los centros de estudiantes de la UBA tras la proscripción de la dictadura (1982 – 1983)” en *Cuaderno 6. Programa Historia y Memoria de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires, 2018.
- Das, Veena y Poole, Deborah. “El estado y sus márgenes”. *Cuadernos de antropología social* Vol. 27 (2008): 19-52.
- Davini, Cristina. *El Currículum de la Formación del magisterio. Planes de estudio y Programas de Enseñanza*. Buenos Aires: Mino y Dávila Editores, 1998.
- De Luca, Romina. “La cobertura ideológica de la reforma educativa menemista: el Congreso Pedagógico de 1984. *Razón y Revolución* no. 13 (2004): 93-113
- _____. “De los Planes a la acción”. La consolidación del proyecto educativo militar durante el alfonsinismo. *Razón y Revolución* no. 22 (2011): 129-146.
- De Souza Santos, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Eibuszyc, Miguel. “Avatares de la educación en el periodo democrático (1983-2015). Ed. Galerna, CABA: 2021”. *Hic Rhodus, Crisis Capitalista, polémica y controversias* Vol. 11: no. 21 (2021): 81-86.
- Espinosa, Agustín y Tapia, Giuliana. “El plano, los escenarios y la puesta en escena etnográfica: Una conversación con Joanne Rappaport y Cesar Abadía”. *Revista Tabula Rasa* no.13 (2010): 355-371.
- Franco, Florencia y Levin, Marina. *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Feierstein, Daniel. *El genocidio como practica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2007.
- Gentili, Pablo. “El consenso de Washington y la crisis de la educación en América Latina”. *Revista Archipiélago* no. 29 (1997): 56-65.
- Gorbach, Frida y Rufer, Mario. *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2016.
- Herrera, Luisa Fernanda. “Investigación colectiva y transdisciplinariedad. Entrevista a Eduardo Restrepo”. *Trans-pasando Fronteras* no. 4 (2013): 210-218.
- Izaguirre, Inés. “La universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich” *Conflicto Social. Revista del Instituto de Investigación Gino Germani - Facultad de Filosofía y Letras - UBA* Vol. 4: no. 5 (2011): 287-303.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

- Jelin, Elizabeth. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017
- Kaufmann, Carolina. “Implicancias del personalismo en el plano educativo. Argentina 1976-1982”. *Ciencia, Docencia y tecnología* Vol. 9: no.16 (1998): 63-107.
- Kaufmann, Carolina y Doval, Delfina. *Paternalismos Pedagógicos. Las políticas educativas y los libros durante la Dictadura*. Rosario: Laborde, 2007.
- Madonesi, Massimo. *Subalternidad, antagonismo, autonomía*. Buenos Aires: CLACSO- Prometeo, 2010.
- Menin, Ovide. *Proyecto institucional para la formación. Una experiencia alternativa: el MEB*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones, 1999.
- Munné, Frederic y Codina, Nuria. *Psicología del ocio y el tiempo libre*. Madrid: Mc Graw, 1996.
- Novaro Marcos y Palermo, Vicente. *La dictadura militar. (1976- 1983). Del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- O'Donnell, Guillermo. *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Olmos, Liliana “Educación y política en contexto. Veinticinco años de reformas educacionales en Argentina”. *Revista Iberoamericana de Educación* Vol. 48 (2008): 167-185.
- Oslak, Oscar. *Proceso, crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL, 1984.
- Pedrosa, Francisco. “La universidad y los estudiantes frente a la dictadura militar” En *Movimientos estudiantiles en América latina*, coordinado por Renate Marsiske. México: UNAN, 1989.
- Pineau, Pablo. *El principio del fin. Políticas y memorias de la educación en la última dictadura militar (1976-1983)*. Buenos Aires: Colihue, 2006.
- Prins, Gwyn. “Historia Oral”. En *Formas de hacer historia*, editado por Peter Buker. Madrid: Alianza Editorial (1993),144-176.
- Pollak, Michael y Heinich, Nathalie. “El testimonio”. En *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.
- Puiggrós, Adriana. “Apuntes para la evaluación del Congreso Pedagógico”. En *Congreso Pedagógico Nacional. Evaluación y Perspectivas*, compilado por Cayetano De Lella y Pedro Kroch. Buenos Aires: Sudamérica, 1989.
- Quiroga, Hugo y Tcach, Cesar. *Argentina 1976-2006. Entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia*. Rosario: Homo Sapiens Editora, 2006.
- Quiroga, Hugo. *El tiempo del Proceso. Conflictos y coincidencias entre políticos y militares. 1976-1983*. Rosario: Fundación Ross, 1997.
- Ramos Gonzales, Josefina. “Los institutos de formación docente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: participación estudiantil y formas de gobierno”. *Revista Políticas Educativas* Vol. 3 no.6 (2018): 189–197.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

_____. “La participación de los claustros en los Institutos Superiores de Formación Docente. Entre tendencias conservadoras y democratizantes (1957-1967)”. *Temas de Educación. Revista digital del ISPEI “Sara C. de Eccleston”* Vol. 12: no.30 (2020): 18-29

_____. “Aportes para la comprensión del resurgir en el movimiento estudiantil terciario en Argentina: (1979-1981)” *Revista Realidad Económica* Vol. 51: no. 343(2021): 73–93.

_____. “El proyecto educativo autoritario y los lineamientos destinados a la formación docente durante la última dictadura cívico-militar en Argentina”. *Analecta Política*, Vol.12 N. 23 (2022): 1–19.

_____. “La historia reciente de los Institutos Superiores de Formación Docente en la actualmente denominada Ciudad Autónoma de Buenos Aires a través de las formas de organización y las pedagogías críticas emergentes en los años precedentes al ascenso del neoliberalismo (1984-1988)”. Tesis de doctorado en Educación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2022.

_____. “Las primeras luchas de la Federación de Estudiantes Terciarios en la Argentina de la última transición democrática (1983-1985)”. *Revue. Revista Chilena De Historia Social Popular* Vol. 3: no. 7 (2023):52-74.

Ramos Gonzales, Josefina., & Trembinsky, Mariana. “Las primeras gestiones de la Dirección Nacional de Educación Media y Superior (DINEMS) para la democratización en los Institutos Superiores de Formación Docente durante la última transición democrática en Argentina (1983-1984)”. *Revista de Investigación y Disciplinas* Vol. 2: no. 7 (2022): 66-81.

Restrepo, Eduardo. *Antropología y Estudios Culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

_____. “Sin garantías”. En *La colonialidad y sus conceptos clave. Miradas Latinoamericanas*, coordinado por Mario Rufer. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores, 2022.

Rockwell, Elsie. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Sautu, Ruth y Wainerman, Catalina. *La trastienda de la investigación*. Buenos Aires: Ediciones Limiere, 2011.

Southwell, Myriam “Una aproximación al proyecto educacional de la Argentina posdictatorial: el fin de algunos imaginarios”. *Revista Cuadernos de Pedagogía Crítica* Vol. 5 no.10 (2002): 33-48.

Terán, Oscar. *Historia de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

Toer, Mario. *El movimiento estudiantil de Perón a Alfonsín. Tomo II*. Buenos Aires: CEAL, 1998.

Ramos Gonzales, Josefina. 40 años de democracia en Argentina. *La democratización de los Institutos Superiores de Formación Docente*.

Vommaro, Pablo. *Juventudes y políticas en la Argentina y en América Latina: tendencias, conflictos y desafíos*. CABA: Grupo editor universitario, 2015.

Wanschelbaum, Cinthia. “La educación en la postdictadura (1983-1989). El proyecto educativo democrático: una pedagogía de la hegemonía”. *Revista Contextos de Educación* Vol. 13 (2013): 1-9.

“La educación durante el gobierno de Raúl Alfonsín (Argentina, 1983- 1989)”. *Revista Ciencia, Docencia y Tecnología, Universidad Nacional de Entre Ríos* Vol. XXV: no. 48, (2014): 75-112.

Zemelman, Hugo. *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropodos, 2005.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. Una reflexión a propósito de la decolonialidad

Body, Whiteness and Purity of Blood. A reflection on decoloniality

Recibido el 2 de marzo de 2023, aceptado el 13 de abril de 2023

Roberto I. Rodríguez Soriano*

Resumen

En este texto se desarrollarán algunos apuntes para sostener la tesis de que la esencialización del cuerpo fue imprescindible para la formación del orden colonial español en América y que aquella partía fundamentalmente del color de la piel como sinécdoque de las marcas determinantes de las cualidades y capacidades morales e intelectuales de la persona. El entramado de significaciones culturales, sociales, políticas y económicas se configuró en y a través de la *blanquitud*. Es decir, a través de un sistema conceptual que asumía al cuerpo (al color de la piel principalmente), a la *limpieza de sangre* y a caracteres culturales, como definitorios del lugar jerárquico que una persona ocupaba dentro de la sociedad colonial y colonizada.

Esta interpretación entra en discusión matizando la afirmación de algunos teóricos de la decolonialidad, principalmente lo planteado por Santiago Castro Gómez, quien se apoya en otros teóricos como Enrique Dussel, Walter Dignolo y Aníbal Quijano, que propone que ser blanco no tenía que ver con el color de la piel, sino que más bien tenía que ver con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, sobre todo, por formas de producir y transmitir conocimientos

Palabras clave: blanquitud, colonialismo, cuerpo, esencialización, sinécdoque.

Abstract

In this text, some notes will be developed to support the thesis that the essentialization of the body was essential for the formation of the Spanish colonial order in America and that this essentialization starts from the color of the skin as a synecdoche of the determining marks of the moral and intellectual qualities and

*Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Doctor en Humanidades y Posdoctorante en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México.

 <https://orcid.org/0000-0002-7088-103X>  roberto.rodriguez@uaem.edu.mx

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

capacities of the person. The network of cultural, social, political, and economic meanings was configured in and through “whiteness”; through a conceptual system that assumed the body (mainly skin color), *purity of blood* and cultural characteristics, as defining the hierarchical place that a person occupied within the colonial and colonized society.

This interpretation enters into discussion qualifying the support of some decoloniality theorists, mainly what was proposed by Santiago Castro Gómez, who relies on other theorists such as Enrique Dussel, Walter Dignolo and Aníbal Quijano, who proposes that being white had nothing to do with skin color, but rather had to do with the staging of an imaginary cultural fabric by religious beliefs, types of clothing, certificates of nobility, modes of behavior and, above all, by ways of producing and transmitting knowledge

Keywords: body, colonialism, essentialization, synecdoche, Whiteness.

Introducción

El filósofo francés Jean Paul Sartre, en su reflexión sobre el antisemitismo señalaba que *lo judío* de alguien no podía determinarse por lo somático, sino que esta identidad era, más bien, la conjunción de una variedad de características de diferente índole: religiosas, culturales, etc¹. El pensador negro martiniqueño Frantz Fanon le da la razón a Sartre. El judío puede pasar como no judío; puede esconder su judeidad; puede pasar inadvertido porque su definición como judío no es somática. El judío es un blanco más; un europeo más que se define por sus acciones, no por su corporalidad. En contraste, señala Fanon, el *negro* lleva inscrita su condición como tal en el cuerpo².

Hasta antes del nazismo el judío era asimilable. Lo que el universalismo racionalista ilustrado le recrimina, y que es parte constituyente del antisemitismo, es la defensa de su particularismo religioso y cultural, no su corporalidad. Muy bien podría dejar su judeidad y ser un europeo más, un *blanco* más. El *negro* nunca podría pasar por *blanco* porque lleva inscrita en su cuerpo su condición.

Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* muestra como la categoría de *negro* ha sido construida por el *blanco*; como en este proceso, plagado de toda la violencia posible, ha hecho interiorizar psicológica y físicamente al llamado *negro* todo eso que el *blanco* ha dicho de él: “«¡Sucio negro!» o, simplemente, «¡Mira, un negro!»”³.

Fanon denuncia que el *blanco* ha impuesto una ontología al *negro*. Una ontología contraria a la existencia que se hace pasar por natural. El cuerpo y la mente pasan

¹ Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948), 59-60.

² Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009), 115.

³ *Ibid.*, 111

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

por la categoría del *negro* como determinaciones ontológicas⁴. Así, el *negro*, una categoría histórica y política, es visto, tratado, conceptualizado desde la ontologización que ha hecho el *blanco* de él. Y lo peor, y más perverso, es que el mismo *negro* se conceptualiza a sí mismo y a los demás en los términos del *blanco*⁵.

El señalamiento de Fanon da cuenta de que la esencialización del cuerpo del *negro* la ha hecho el *blanco* como marca categorial de la diferencia negativa de sí. Y esto lo hizo a partir de los procesos de colonialismo que desplegó en África y que luego desplegó en América. Ahora bien, la reflexión de Fanon abre la perspectiva de pensar y revalorar la importancia y el carácter determinante que tuvo la corporalidad como forma esencialista y de naturalización para el colonialismo europeo en América.

En este texto se desarrollarán algunos apuntes para sostener la tesis de que la esencialización del cuerpo fue imprescindible para la formación del orden colonial español en América y que esta *esencialización* partía fundamentalmente del *color de la piel* como sinécdoque de las marcas determinantes de las cualidades y capacidades morales e intelectuales de la persona.

Esta interpretación entra en discusión matizando la afirmación de algunos teóricos de la decolonialidad, principalmente lo planteado por Santiago Castro Gómez quien se apoya en otros teóricos como Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, que propone que ser *blanco* no tenía que ver con el color de la piel, sino que más bien tenía que ver con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, sobre todo, por formas de producir y transmitir conocimientos⁶.

La colonialidad y la colonialidad del poder

En su libro *Hybris del punto cero*, Santiago Castro Gómez recupera los planteamientos de Walter Mignolo y de Enrique Dussel sobre la idea del *occidentalismo*⁷. A partir de esta recuperación ofrece una revisión de los puntos más importantes del núcleo teórico de la decolonialidad.

⁴ *Ibíd.*, 112

⁵ Para Fanon la categoría *negro* refiere a las personas *no-blancas*. Esto quiere decir que engloba a todas las personas cuya identidad ha sido impuesta negativamente por el *blanco*, por el occidental o el europeo, y que afirma su identidad positiva. Bajo esta categoría se incluyen las personas de tez oscura: al africano, al indígena, al árabe, al mestizo, etc. Sus referencias, siempre definidas, en primer término, son el salvaje y el bárbaro. La palabra *negro* no refiere a una persona de un lugar geográficamente específico, aunque su lugar paradigmático imaginario es África, sino al color de la piel a los que, imaginariamente, el *blanco* ha dado un lugar. Véase: Frantz Fanon, *Antillanos y africanos* (México: UNAM, 1979), 5.

⁶ *Ibíd.*, 5.

⁷ Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 58 y ss.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

La teoría de la *decolonialidad* inicia con la crítica al colonialismo, especialmente desde la filosofía latinoamericana. Si bien la crítica al *eurocentrismo* desde la filosofía latinoamericana, que sirvió como base a la decolonialidad, se comenzó a desarrollar desde el siglo XIX por varios filósofos, tales como Juan Bautista Alberdi, Francisco Romero, Arturo Andrés Roig, Guillermo Francovich, Ignacio Ellacuría, Leopoldo Zea, Ricaurte Soler, Arturo Ardao, entre otros muchos otros, el pensamiento de Enrique Dussel, especialmente la llamada *filosofía de la liberación* se ha asumido como parte nuclear de la postura. Dussel tiene la premisa de que la filosofía moderna y la colonialidad tienen una relación estructural. El pensamiento moderno, una forma particular de explicar la realidad, ha pretendido totalizar el mundo bajo abstracciones. Sin embargo, esas abstracciones parten de una materialidad que se traduce en la pretensión de dominio de la naturaleza, del humano, de la realidad, del mundo. Y para lograr esto se ha requerido denigrar lo diferente: “la civilización europea ha mirado todo lo que no pertenece a ella como “barbarie”; es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser civilizada”⁸.

En este sentido, dice Dussel que la ontología se mancha de sangre porque *el otro* es interiorizado en el mundo como cosa y es definido por esa totalidad. Comienza así el encubrimiento del mundo: “una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho a ser “el mundo” [...] lo que esto va a significar en el siglo XVI, en el siglo XX, en Europa, en América Latina y en Viedma, porque esto no es abstracto, sino concreto y próximo”⁹.

Así, la alteridad debe ser suprimida, dominada, conquistada y usada. El fundamento último de esta expectativa en realidad sería un mito que queda expresado en el sistema filosófico hegeliano, especialmente en su filosofía de la historia. Dice Hegel en sus lecciones de filosofía de la historia que la historia universal va de Oriente a Occidente y que Europa es absolutamente el término de la historia universal: “Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre, como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza”.¹⁰

El mito de la Modernidad que la supone como un proceso de emancipación humanidad, consiste realmente en el encubrimiento de toda la violencia con que se ha impuesto este ideal particular a millones de personas que son *el Otro*: “la “particularidad” europea se identifica con la “universalidad”, donde la “particularidad” europea se identifica con la “universalidad” mundial sin tener conciencia de dicho pasaje”¹¹. En este mito Europa es el centro universal y así se asume que la idea de la Modernidad es “un fenómeno exclusivamente europeo

⁸ *Ibíd.*, 48.

⁹ Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América, 1995), 126.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Madrid: Tecnos, 2005), 308.

¹¹ Enrique Dussel, 1942. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (La Paz: Plural Ediciones, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994), 35.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

originado durante la edad media, que luego se habría extendido al mundo entero”¹². La desmitificación del Eurocentrismo que lleva a cabo Dussel muestra que el origen de la Modernidad es material. Éste es la expansión imperial española desde el siglo XVI: el colonialismo español en América.

Éste fue el proceso de la *acumulación originaria* y significó el dominio sobre el cuerpo del hombre y la mujer indígena: “En el tiempo de la acumulación originaria del capitalismo mercantil, la corporalidad india sería inmolada y transformada principalmente en otro y plata -valor muerto de la objetivación del “trabajo vivo””¹³. Así, de acuerdo con Dussel, la Modernidad no sería un fenómeno extraeuropeo. Se configura como un sistema mundial colonial que comienza con la constitución simultánea de España como centro frente a una periferia americana¹⁴. Castro Gómez destaca del planteamiento dusseliano, aparte de la desmitificación eurocéntrica de la Modernidad, que ésta se presenta a manera de un sistema de flujo entre diferentes puntos geopolíticos como un sistema-mundo (moderno/colonial)¹⁵. La Modernidad, un sistema-mundo, sería el fruto de la interacción entre Europa y sus colonias.

Dussel plantea dos manifestaciones de la Modernidad como fenómeno mundial: 1) la del *ego conquiro* que significa la del dominio de los pueblos otros: el hombre conquistador y colonizador: “El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro”¹⁶; 2) corresponde al *ethos católico*, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal y España que crea problemas éticos con respecto a otras culturas que sin embargo se define en el *ego cogito* como única forma de explicar: “La filosofía especialmente la ética, necesita romper con este horizonte reduccionista para abrirse al “mundo”, a la esfera planetaria”¹⁷. Para Castro Gómez, todo este proceso significó que la subjetividad moderna no sólo fue la construida por y para la burguesía, como lo vio la teoría social del siglo XIX, sino que en las colonias hispánicas se generó una forma de subjetividad que ya desde el siglo XVI formaba parte de la *modernidad-mundo* y que coexistió con el nacimiento de la burguesía europea entre los siglos XVII y XVIII¹⁸.

¹² Enrique Dussel, “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la Modernidad”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmela Millan (Santa Fe de Bogotá: CEJA, 1999), 147.

¹³ Enrique Dussel, 1942. *El encubrimiento del Otro*, 52.

¹⁴ *Ibíd.*, 50.

¹⁵ Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 49.

¹⁶ Enrique Dussel, 1942. *El encubrimiento del Otro*, 40.

¹⁷ Enrique Dussel: “Más allá del eurocentrismo”, 148.

¹⁸ Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 53.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

La limpieza de sangre y la colonialidad del poder según Mignolo y Castro Gómez

Desde la perspectiva de la teoría decolonial la expansión colonialista española generó la formación del *sistema-mundo* moderno. Sobre esta tesis, Walter Mignolo, en discusión directa con Emmanuel Wallerstein con su *teoría de sistema mundo*, propone que la *diferencia colonial*, en el siglo XVI, se construyó únicamente sobre la experiencia indiana¹⁹. Esto significaría que los discursos universalistas no estaban vinculados originariamente al liberalismo burgués ilustrado, sino con la mentalidad aristocrática cristiana que se sintetizó con el discurso de la *limpieza de sangre*. Este fue el primer sistema de clasificación de la población a nivel mundial y se gestó durante la Edad Media cristiana. Se tornó mundial debido a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y al comienzo de la colonización europea.

Insiste Castro Gómez en señalar que los esquemas cognitivos de clasificación poblacional que se desarrollaron en el siglo XVI con la limpieza de sangre, no se originaron justo en ese momento, sino en la división tripartita que refirió Heródoto y sus alumnos: Europa, Asia y África²⁰. Esta división territorial del mundo se convirtió en una división jerárquica y cualitativa en la que Europa ocupaba el lugar más eminente considerando a los demás bárbaros (asiáticos y africanos). Además, fue apropiada por los intelectuales cristianos de la Edad Media: “el dogma cristiano de la unidad fundamental de la especie humana (todos los hombres descienden de Adán) obligó a San Agustín a reconocer que, si llegasen a existir otras islas diferentes al *orbis terrarum* sus habitantes, en caso de haberlos, no podrían ser catalogados como “hombres””²¹.

De ahí que solo quienes estaban contemplados dentro de los textos sagrados podían tener un lugar en la comprensión del mundo. Esto debe entenderse también como tener lugar en la jerarquía estructurante del mundo. Así, los indios, que habían aparecido recién a la comprensión europea del mundo, no tenían un lugar y tenía que plantearse el problema de su explicación. A este problema le dieron solución, asumiendo que aquellos no eran diferentes a los europeos, sino que serían una prolongación del Nuevo Mundo. Señala Mignolo que el primer conjunto categorial es el de *raza, trabajo y género/sexualidad* y que la cuestión de género y la sexualidad se estructuró, en la civilización occidental, en el relato bíblico, en la historia de Adán y Eva; y también, en la historia del diluvio y en el supuesto de que los tres descendientes de Noé fueran varones (Jafet, Sem y Cam). Sobre éste se trazó la estructura geopolítica: “a Cam, el más despreciable, se le atribuye África; a Sem, quien ofreció esperanza y dio signos de buen comportamiento, se le identifica con

¹⁹ Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003), 42.

²⁰ Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 55.

²¹ *Ibíd.*

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

Asia, y al Jefe, el aliento, la expansión y la visión de futuro, se le asienta en Europa”²².

Europa incorporó a las personas nativas de la llamada América al orden mundial bajo la jerarquía del hombre blanco europeo, en una de las posiciones más bajas. Así, todo este proceso histórico tuvo la necesidad de generar subjetividades, acorde con el entramado jerárquico de poder. En otras palabras, traza la distinción geopolítica basada en la idea de la superioridad y del dominio. El planteamiento central de Mignolo, en su entrecruce con el de Dussel, es que “la subjetividad de la *Modernidad primera* no tiene nada que ver con la emergencia de la burguesía, sino que está relacionada con el imaginario de la blancura”²³. La *blancura* se fundaría como una estructura de poder que pretendía legitimar el dominio corporal, religioso, ideológico y epistémico del europeo sobre el *indio*.

Ahora bien, Santiago Castro Gómez desarrolla su planteamiento de la *hybris del punto cero* sobre esta discusión. Este autor supone que los criollos, descendientes de españoles nacidos en América, encubrieron todo el discurso de distinciones y diferenciaciones coloniales bajo los argumentos ilustrados de igualdad y bajo una concepción universalista. Las distinciones coloniales que se establecían bajo el discurso de la *pureza de sangre* asumieron una nueva conceptualización en términos científico-racionalistas en la categoría de la *raza*, para seguir sosteniendo el dominio de uno de los sectores hegemónicos: los criollos. Aníbal Quijano, autor que Castro sigue, señala que para la inserción de América en el capitalismo mundial moderno-colonial la gente se clasificó en tres líneas diferentes: trabajo, género y raza²⁴. En éstas se mueven dos ejes centrales del ámbito de poder: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implicaría el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo sobre los que se establece socialmente la propiedad. El segundo implica el control del sexo y sus productos en función de la propiedad. La raza se incorpora en función de ambos ejes²⁵.

²² Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, 45.; Durante la Edad Media los europeos utilizaron el mito bíblico conocido como la “Maldición de Cam” como fundamento de la esclavitud africana. De acuerdo con este mito, Noé borracho se desnudó y se exhibió. Miró pecaminosamente a su hijo pequeño Cam. Cuando Noé despertó de su embriaguez y se dio cuenta de lo que había hecho, maldijo a Cam, le manchó la piel de negro y junto con esto lo condenó a la esclavitud. Asimismo, Maldijo Canán y a sus hijos condenándolos a la servidumbre. Así, se asoció a la población africana como “hijos de Cam” y esto justificaría la esclavitud. Interesantes reflexiones e interpretaciones sobre el origen mitológico pre-cristiano y no cristiano del color de la piel negra y las manchas morales, y su continuidad con la interpretación bíblica pueden verse en el libro de David M. Goldenberg “Black and salve. The origins and history of the course of Ham”. Véase: David M. Goldenberg, *Black and salve. The origins and history of the course of Ham* (Berlín, Boston: De Gruyter, 2017).

²³ Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 58-59.

²⁴ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Danlo Assís Clímaco (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 312.

²⁵ *Ibid.*, 313.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

Ahora bien, Quijano señala que en estos procesos de dominio previos al capitalismo mundial las relaciones de poder se establecieron sobre la articulación de la clasificación social de la gente. De ésta, el sexo, la edad y la fuerza de trabajo han sido las más antiguas²⁶. A éstas, desde la conquista de América, se añadió el fenotipo. Este último, en el proceso de dominación, se dotó de un carácter sociopolítico que se naturalizó en la conquista y colonización de América y la mundialización del patrón capitalista²⁷. De manera que las diferencias fenotípicas se utilizaron como indicadores y legitimaciones de usos de poder y de dominio²⁸.

A esto agrega Mignolo que la raza tuvo una articulación *histórico/lógica* en el siglo XVI. Por un lado, la *raza* habría surgido como una necesaria distinción entre gentes basada en la religión y afincada en la *sangre*, no en la *piel*. De modo que “«La pureza de sangre» no es otra cosa que la primera versión moderna de la distinción y categorización racial”²⁹. Y la idea del *mestizaje* y del *mulataje* se construyó para controlar a la población en el proceso de colonización. Así, afirma Mignolo que “mientras que «pureza de sangre es una invención moderna» (en la que se asienta la construcción de la Europa moderna), mestizaje y mulataje son invenciones moderno/coloniales (en la que se asienta la Europa moderno/colonial)”³⁰. El colonialismo no podía perpetuarse simplemente a través de la fuerza. Requería de un entramado más sofisticado. Requería toda una transformación de concepción del mundo y de la realidad en y para esas sociedades colonizadas; una transformación epistémica.

El proceso de dominación colonial se configuró en un entramado de relaciones de poder a través del ejercicio de violencia física y de la construcción de subjetividades que reafirmaran formas de comprender la realidad, acorde con el mismo proceso de dominación. La *colonialidad del poder*, como la designa Quijano, se configura, básicamente, a través de la clasificación jerárquica racial, la clasificación del trabajo, la imposición epistémica³¹. Todos estos elementos están imbricados de manera sistémica y prolongada y han generado un gran imaginario que ha hecho creer como naturales las diversas formas de dominio. Es decir, se generaron “modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual”³².

²⁶ *Ibid.*, 316.

²⁷ *Ibid.*, 317.

²⁸ *Ibid.*, 318.

²⁹ Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, 46.

³⁰ *Id.*

³¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina”, *Ecuador Debate*: no. 44 (1998): 229-232.

³² Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena* Vol. 13: no. 29 (1992): 12.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

Castro Gómez, uniendo lo propuesto por Dussel, Quijano y Mignolo, afirma que el imaginario de la *blancura*, que fue producido por el concepto de *limpieza de sangre*, fue una aspiración que se internalizó por varios sectores de la sociedad colonial y que actuaba como eje sobre el cual se construía la subjetividad de los actores sociales³³. A esto añade que “Ser “blanco” no tenía que ver tanto con el color de piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos”³⁴.

Blanquitud, corporalidad y colonialismo

Como se ha mostrado, Castro Gómez sostiene que la *blanquitud* no tenía más que ver con el color de la piel que con los significados culturales que se atribuían a esta categoría. Afirmación que parece inconsistente a la luz de algunos argumentos con respecto de los significados elementales, primarios y esenciales de la corporalidad para la definición de categorías identitarias que produjo el colonialismo. Para argumentar lo anterior parece necesario comenzar haciendo una referencia al planteamiento hecho por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría sobre la distinción teórica entre *blancura* y *blanquitud*.

Para este autor la *blancura* sería un rasgo identitario-civilizatorio que se establece sobre la *apariciencia étnica* de la población europea noroccidental, sobre la *blancura* racial-cultural³⁵. La *blanquitud* sería un *ethos*, es decir, una forma de comportarse que estaría acorde con el capitalismo. Dice Echeverría: “Se trata de un hecho que hizo que la apariciencia “blanca” de esas poblaciones se asimilaran a esa visibilidad de la “santidad” capitalista del ser humano moderno, que se confunda con ella”³⁶. Esta forma de comportamiento, de *ethos*, está configurada a partir de una racionalidad productivista, de un comportamiento individualista y con una idea del tiempo progresivo.

Ahora bien, la *blancura* sería una identificación con el color de la piel; una identificación que se plantea en términos corporales que, en este caso, serían principalmente características fenotípicas de las poblaciones *blancas europeas*³⁷. De acuerdo con Echeverría, en países con pasado colonialista la *blanquitud* y la

³³ Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 64.

³⁴ *Id.*; Esta misma idea se repite en su trabajo “Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia”. Véase: Santiago Castro Gómez, “Al otro lado del cuerpo”, en *Estudios biopolíticos en América Latina*, editado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza Gómez (Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad de Medellín, 2014), 84.

³⁵ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (México: Ediciones Era, 2011), 60.

³⁶ *Id.*

³⁷ *Ibid.*, 61

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

blancura se engarzan de modo que el *color de la piel* clara, junto con otros rasgos fenotípicos, se vuelve símbolo del *deber ser* en cuanto a apariencia física como con el *ethos*. Bolívar Echeverría plantea que el racismo que desarrolla la modernidad capitalista es de tipo “identitario-civilizatorio” que es mucho más elaborado que el *racismo étnico (blancura)*:

centra su atención en indicios más sutiles que la *blancura* de la piel, como son de la presencia de una interiorización del *ethos* histórico capitalista. Son éstos los que sirven de criterio para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna³⁸.

De manera que el racismo de la blanquitud exige que la interiorización del *ethos* capitalista se manifieste de alguna manera, ya sea en la apariencia exterior o en la corporalidad. Los rasgos biológicos de la *blancura* son expresiones necesarias, pero no suficientes, sino que requieren de algo más: la mostración de la *blanquitud*.

La mención al planteamiento de Bolívar Echeverría resultaría oportuna, ya que, al parecer, lo que sostiene Castro Gómez, siguiendo a los otros autores decoloniales, sobre el que “ser blanco” no tiene nada que ver con el color de la piel, estaría refiriendo a lo que Echeverría denomina *blanquitud*. Sin embargo, Castro Gómez no plantea una separación teórica, como lo hace Echeverría, que permita explicar y comprender la relación entre la corporalidad y los rasgos socioculturales que el colonialismo europeo impuso en América y sus continuidades con la forma de dominio criollista.

Para este trabajo el concepto de *blanquitud* designa un proyecto civilizatorio que está definido esencialmente por la corporalidad, entendida ésta como su *sinécdoque*. Es decir, la *tez clara de piel* (junto con otros rasgos corporales) fue el símbolo que definía en primer lugar identidad de cada persona dentro del sistema jerárquico colonial. El planteamiento es que, por lo menos, en el primer momento de la colonización europea, la distinción entre *blancura* y *blanquitud* no puede trazarse de manera nítida a tal grado que, incluso, resulta irrelevante. La *blancura* y la *blanquitud* no son aspectos ni nociones separadas ni diferentes. Una es el efecto de la otra. La piel es *blanca* porque la *blanquitud* la ha construido e identificado con un color de piel. La *blanquitud* existe porque la piel *blanca* la ha configurado. Los colores de la piel, dentro de los conjuntos de significaciones simbólicas coloniales, reviste de materialidad a la *blancura*. Es importante insistir en que los colores de la piel no tienen una *materialidad objetiva* como lo supone la *blanquitud*: no existe objetivamente la piel blanca ni la negra. Existe en y a través de las fuerzas políticas que representan dentro de las relaciones de poder que Occidente ha podido imponer en todo el mundo. De este modo, la *blancura* no existe independiente de la *blanquitud*. Es esta última la que la crea y le da contenido. Esto supone también que,

³⁸ *Ibid.*, 64

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

en cierto grado, y para tener sus potencialidades estructurantes en las relaciones de poder, no es necesaria, para estructurar las relaciones de dominio, la presencia física de personas que se identifiquen objetivamente con el tono de piel blanca, porque ésta se puede volver sólo un ideal jerárquico y normativo, pero con la referencia de la tez clara. De manera que, en ciertos sentidos, resulta un error teórico separar ambas categorías y tratarlas como aspectos separados cuando en realidad, en los contextos de colonialismo, no es posible.

Una vez expuesto lo anterior, ofreceré algunos señalamientos con respecto de la noción de *pureza de sangre* que amplían la posición de Mignolo y de Castro Gómez. Esto, toda vez que la *pureza de sangre* sirvió en el proceso de identificación española, con respecto de la población blanca y como eje de distinción con las poblaciones no blancas, para configurar las caracterizaciones somáticas de estas últimas. La *pureza de sangre* es un concepto del orden español que se definían a partir de si una persona era un “Viejo Cristiano”. Es decir, definía la antigüedad de adscripción cristiana, que tenía significados de continuidad de linaje y de consanguinidad, que una persona tenía para diferenciarse de otras personas. Y debe mencionarse que el cristianismo definía, como el principal criterio, la supremacía en todos los sentidos de un grupo sobre otro. El concepto se originó en España en 1449 como Sentencia-Estatuto en el Cabildo de Toledo a partir de la preocupación de establecer la autenticidad de un linaje antiguo cristiano y comprobar que no había relación con sangre musulmana o judía. La probación de la antigüedad de linaje estaba relacionada con el mantenimiento de privilegios. El Consejo de Toledo en 1449 expulsó a catorce judeoconvertos de sus oficios en medio de una sublevación urbana en contra de impuestos reales. La sentencia, que tomaba las declaraciones y confesiones contra los conversos hechas a Pedro Sarmiento, repostero mayor del rey y de su Consejo, declaraba lo siguiente:

siguiendo el tenor y forma del derecho é de los santos decretos, ordenó y mandó que ningun confesso del linaje de los judíos no pudiese haber tener ningun oficio ni beneficio en la dicha ciudad de Toledo, ni en su tierra, término y jurisdiccion, por ser sospechosos en la fé de nuestro Señor et Redemptor Jesuchristo, é por otras cuasas é razones contenidas en el dicho privilegio, é que por quanto los dichos señores habían platicado algunas veces cerca de las escribanías públicas de la dicha ciudad ...³⁹

Como consecuencia de los motines de 1391 (que tuvieron que ver con el asesinato de población judía, principalmente en Sevilla, a la que se le culpaba de la peste, de las sequías y malas cosechas) y, después, con la expulsión de los judíos en 1492, se inició una ola de conversión religiosa de la minoría judía. El objetivo de la conversión fue la supervivencia y el mantener pertenencias y propiedades. Así, durante las conversiones de 1391 y de 1492, los judíos pasaron a ser cristianos

³⁹ Antonio Martín Gamero, *Historia de la Ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos* (Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862), 1036-1037.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

adquiriendo privilegios y nuevas obligaciones. El proceso trajo consigo sospechas, envidias y miedos de los *viejos cristianos*. Y esto, lógicamente trajo consigo procedimientos de des-encubrimiento. El argumento del discurso antijudío era que “en los cuerpos de judeoconversos, pese a su pertenencia al cristianismo, la sangre judía tenía una incidencia negativa sobre su moralidad y su conducta. La sangre de los neófitos influenciaba su ser de tal forma que... se seguían comportando como judíos”⁴⁰.

La primera intensión de la categoría de “*pureza de sangre*” era la de establecer un criterio separador y diferenciador que aludía a una marca esencial u ontológica de la persona. Es decir, representaba una diferencia irreductible. En un primer supuesto, la conversión suponía para las personas que habían profesado otra religión la posibilidad de adquirir un estatuto de igualdad con respecto de las personas cristianas. Sin embargo, esa *igualdad* sólo podía adquirirse de manera parcial. Se requería de seguir manteniendo una diferenciación. Y, junto con esto, se requería una serie de supuesto que fundamentaran esa diferenciación. Los procesos de conversión tenían la intensión de solucionar el “problema judío”. Sin embargo, generó un problema mayor para los cristianos. Se originó un miedo profundo a la mácula de linajes, lo que tenía que ver con la percepción de peligro de privilegios. Por otro lado, se comenzaron a transformar los rituales cristianos hasta un punto de que sus significados se banalizaron⁴¹.

En el siglo XVI y XVII había dos influencias sobre el pensamiento español en relación con la *sangre* en cuanto al sentido genético de una persona y la conducta humana: la teología cristiana y la ciencia médica grecorromana⁴². Entre éstas se mezclaban referencias materiales y espirituales a la vez que percepciones morales y sociales: “la sangre, como impulso creador y recreador de vida, es un determinante esencial de la calidad no sólo física, sino que principalmente moral de las personas, es decir, del mayor o menor honor social del cual cada sujeto es una muestra tangible”⁴³. En el siglo XVII esas cualidades morales estaban asociadas con la sangre, eran hereditarias y transmitidas a través de los fluidos del cuerpo. El semen, la leche materna y los fluidos vaginales eran parte de la sangre y transmisores de cualidades morales.

Así, la *sangre* simbolizaba un impulso creador y recreador de la vida que era un determinante esencial de la calidad no sólo física sino moral de las personas. La

⁴⁰ Max S. Hering Torres, “Limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”, *Historia Crítica*: no. 45 (2011): 37.

⁴¹ *Ibid.*, 2.

⁴² John Edwards, “«Raza» y religión en la España de los siglos XV y XVI: Una revisión de los estatutos de «limpieza de sangre»”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*: no. 5 (1988-1999): 247.

⁴³ Montserrat Arreno Marful, “Los significados de la sangre en el siglo XVII: Ruptura y continuidades en la novela de Cervantes *La fuerza de la sangre*”, *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*: no. 4 (2017): 24.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

sangre era una determinante que esencializaba a las personas que, a pesar de tener un componente corporal, quedaba oculto y que, en el caso de los conversos, tenía que determinarse a través de un rastreo genealógico que permitiera certificar la cualidad moral de las personas. En esto, la Inquisición jugó un papel de suma importancia.

Ahora bien, los estatutos de la *limpieza de sangre* implicaron no sólo a judíos, sino también a musulmanes. A los musulmanes conversos se les llamó *moriscos*. Eran un grupo heterogéneo con grados de conversión diferenciados. Lo que los unificaba era su islamismo y, en lo general, la endogamia. El primer grupo era el de los conversos de Castilla que tenían el grado mayor de integración más elevado; llevaban armas y ejercían oficios. Lo único que les diferenciaba de los cristianos viejos era que vivían en morerías, no comían cerdo ni bebía vino y solían casarse con miembros de su comunidad. Los cristianos viejos les tenía mucho recelo y desconfianza ya no se diferenciaban en hábitos y lengua⁴⁴. El segundo grupo eran los musulmanes conversos de la Corona de Aragón. No sabían árabe, al igual que los del grupo anterior. Se les acusaba de practicar sus ceremonias religiosas en público, de tener contactos con África del Norte, en el caso de Valencia. La mayoría conocida hacía sus oraciones en árabe que probablemente no entendían⁴⁵. El tercer grupo era el de los moriscos de Valencia y Granada que eran los que menor grado de conversión tenían. Eran quienes tenían un mayor vínculo con la cultura musulmana. Sabían hablar árabe y la mayoría sabía leerlo y escribirlo, pero no entendían el castellano ni el valenciano⁴⁶. El cuarto grupo era el de los *moriscos impenetrables* (Castilla y Aragón). El grado de conversión era muy bajo⁴⁷.

Los textos del Renacimiento hispano jugaron con una imagen amable del morisco y la adaptada a la idea de concordia que la *maurofilia* quiso transmitir⁴⁸. Sin embargo, a partir de que los Estatutos de Toledo generaron una ola de desconfianza

⁴⁴ Youssef El Alaoui, "Inquisición, moriscos y desemitización", en *Autour de l'Inquisition. Études sur le Saint-Office*, editado por Amran Rica (París: Indigo et Côté-femmes éditions, 2002), 82.

⁴⁵ *Ibid.*, 80.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Borja Francisco Llopis y Francisco J. Moreno Díaz, *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1942-1614)* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2019), 205; El término *maurofilia* ha sido utilizado para designar el fenómeno de idealización literaria de los personajes musulmanes. Algunos investigadores han identificado esta idealización en la literatura castellana del siglo XVI. La explican como una idealización de la naturaleza humana o de tolerancia a la minoría morisca. Alguno otros, señalan que no se puede entender la *maurofilia* como algo inocente y romántico. Sería un intento de presentar un antídoto a la realidad conflictiva de la población mora o como una llamada de atención a los propios moriscos en aras de su integración plena y de una pacífica convivencia. Otros autores se posicionan en la interpretación de que la *maurofilia* representa una crítica a la política regia contra los moros. Véase Ana I. Benito, "La Ubicua Presencia del Moro: Maurofilia y Maurofobia Literaria Como Productos de Consumo Cristiano", en *Disobedient Practices: Textual Multiplicity in Medieval and Golden Age*, editado por Belén Nistué y Anne Robert (Newark: Juna de la Cuesta, Hispanic Menographs, 2015), 109.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

y persecución de conversos y se comenzó a consolidar la idea de la *pureza de sangre*, los procedimientos de sospecha en contra de los moriscos se comenzaron a intensificar en toda España. La principal forma de persecución y seguimiento estaba basada, al igual que el caso de judíos conversos, en la observancia de actitudes, comportamientos y vestimentas. El aspecto físico de las personas no era determinante para identificar a personas musulmanas conversas. En la gran mayoría de los casos, físicamente, los moriscos eran iguales a cualquier *cristiano viejo*. El corolario era que el color de la piel y la práctica religiosa no iban de la mano⁴⁹. Berja Franco insiste en que a pesar de las ordenanzas de Castilla a partir de 1527 ordenaron prestar atención a aspectos como la estatura o las marcas y señales del cuerpo de las personas como forma de identificación, esto fue por mucho insuficiente⁵⁰.

Ahora bien, a partir de la puesta en práctica de los principios de la Sentencia de Toledo, la forma de detectar la impureza radicó en la memoria colectiva. Sin embargo, paulatinamente, ante la imposibilidad de rastrear fácilmente la genealogía se generó un sistema burocrático de investigación que permitía administrar el saber genealógico para vigilar y castigar⁵¹.

Hay una fuerte discusión sobre las posibilidades o no de establecer una continuidad directa entre la formulación hispánica de *pureza de sangre* y el racismo moderno europeo. Los argumentos tanto de una postura como de la otra son amplios⁵². Max S. Hering, tomando postura en la discusión, señaló que a pesar de las diferencias entre la concepción de la *pureza de sangre* hispánica y el racismo del siglo XIX y XX, debe reconocerse que la primera concepción caló hondamente en los imaginarios culturales racistas europeos en el sentido de que se generaron tópicos como el pasado, la herencia, el cuerpo y contagio con que forman parte esencial del antisemitismo moderno. Lo cual parece muy certero⁵³. Lo anterior resulta relevante porque los procesos del *racismo moderno*, en naciones multiétnicas y con pasados colonialistas, están basados básicamente en la identificación somática de las personas, lo cual, acorde con lo planteado anteriormente, no era un elemento determinante para la definición de los estatutos de la *limpieza de sangre*.

Dicho lo anterior, es necesario hacer referencia a la cuestión de la esclavitud de personas llamadas *negras* provenientes del continente africano. La trata de personas africanas encaminadas por las rutas atlánticas comenzó en 1441 con la llegada del primer cargamento y tuvo una duración de tres siglos hasta la abolición de trata en Portugal en 1761. Sin embargo, las personas africanas esclavizadas eran conducidas a Europa mucho antes de la apertura de las rutas atlánticas. En el curso de la primera mitad del siglo XVI la ruta principal fue a través del Sahara hacia Trípoli. De Túnez

⁴⁹ Berja Franco Llopis y Francisco J. Moreno, *Pintando al converso*, 222.

⁵⁰ *Ibid.*, 230.

⁵¹ Max S. Hering Torres, “Limpieza de Sangre en España. Un modelo de Interpretación”, 38.

⁵² A propósito del debate, véase: Max S. Hering Torres, “Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Media?”, *Tiempos Modernos*: no. 9 (2003):1-16.

⁵³ *Ibid.*, 42.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

o la Cirenaica hacia los mercados de Sicilia se movían los contingentes más grandes de personas esclavizadas⁵⁴. Los llamados *enemigos de la fe* también fueron origen del mercado de esclavos. Estos eran moros que rechazaban la capitulación de sus ciudades, eran también sublevados de Alpujarras, cautivos de campanas militares sobre el Mediterráneo, corsarios berberiscos y pescadores maghrebinos, así como aldeanos de los pueblos de las costas del mar de Alborán⁵⁵. Se estima que la trata de esclavos negros por el Atlántico con destino a Portugal representó el ingreso a Europa de 150000 personas entre 1441 y 1505, y entre 200000 a 300000 personas esclavizadas durante el siglo XVI⁵⁶. Por la ruta de Sahara se calcula que ingresaron a Europa, provenientes de África, de mediados del siglo XV y el XVI, decenas de miles de personas esclavizadas. Cerca de 10000 personas fueron esclavizadas desde la toma de Málaga en 1487; 10000 en Tripoli en 1510 y de 25000 a 300000 luego de la insurrección de los moriscos de Granada entre 1568 y 1571⁵⁷. Entre mediados del siglo XVI y finales del siglo XVII, los caballeros de Saint Etienne esclavizaron 15000 personas.

El escritor Achille Mbembe ha señalado que la denominación *negro*, que se aplicó a las personas de tez oscura y provenientes del continente Africano, es de origen ibérico y que se admite que su aparición en textos escritos de lengua francesa data del siglo XVI⁵⁸. Sin embargo, sería hasta el siglo XVIII cuando pasó a ser una palabra de uso corriente⁵⁹. Desde el siglo XIII los europeos comenzaron a extender su poder en Asia y África. Los europeos se vieron en la necesidad de aumentar la extracción de materias primas, sobre todo de materiales preciosos. De ahí la necesidad de disponer de mano de obra que pudiera realizar materialmente ese proceso de extracción. Éste implicó la creación de una categoría que denominara a los sujetos que serían explotados; una categoría que volviera simplemente fuerza de trabajo a esas personas. Tenían que ser deshumanizadas. La primera diferenciación tenía que venir de algo evidente a los ojos del europeo. Esto era el color de la piel. Se creó el criterio racial básico. Dice Mbembe: “Por otra parte, por principio de raza es necesario entender también una forma espectral de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizad para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, incluso destruir físicamente a un grupo humano”⁶⁰. Se termina asociando *África* con *negro*; y *negro* con *esclavo*.

⁵⁴ Alessandro Stella y Bernard Vincent, “Europa, mercado de esclavos”, *Protohistoria: historia, políticas de la historia*: no. 2 (1998): 54.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Ibid.*, 55.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Barcelona (Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016). [eBook].

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

En este mismo tenor, Mbembe señala que, con esta denominación, el cuerpo y el ser vivo se redujo a una cuestión de apariencia, de piel y de color; a una ficción de raíz biológica⁶¹. Así, los hombres y mujeres originarios de África fueron transformados en objetos, mercancías y monedas de cambio.

Así pues, frente a una categoría identitaria de marginación y exclusión que basaba sus procedimientos de caracterización en un elemento fisiológico (que tenía un fundamento esencialista) y que hacía identificable a las personas a simple vista (el color de la piel llamada *negra*), se desarrolló también otra categoría identitaria de marginación y exclusión que, en la mayoría de los casos, no podía identificarse a simple vista, sino que requería de procedimientos epistémicos sofisticados (la de los conversos). Esto resulta de suma relevancia al plantear el problema de la *blanquitud*.

Como lo ha mostrado Franz Fanon, la *blanquitud* es una categoría que sólo adquiere su consistencia y su lógica a partir de la definición de su negativo que es el *negro*. Y esta diferenciación a partir de la identificación fisiológica que es representaría el color de la piel. Si bien, como se ha insistido, el significado de la *blanquitud* no se agota en el color de la piel, sino que remite a un conjunto muy amplio de significaciones culturales, sociales, económicos y políticos asociados, la tez clara, simbolizada en la denominación *blanca*, es su signo por excelencia y su sinécdoque.

La antropóloga belga Christiane Stallaert en su libro *Ni una gota de sangre impura* desarrolla un análisis de las continuidades y discontinuidades entre los procesos culturales, sociales e históricos de exclusión entre la Inquisición y el nazismo. Una de estas continuidades sería que, tanto la inquisición como el nazismo, desarrollaron potentes maquinarias gubernamentales que se encargaron de identificar a grupos humanos con base en criterios de diferenciación étnico-raciales a partir de criterios esencialistas.

Una de las tesis que guían su reflexión es que en la *cosmovisión etnicista* “el nombre es el auténtico sello de marca de la identidad”⁶². Así, el cambio de identidad étnica implica, generalmente, el cambio de nombre a través de diversos mecanismos rituales. Las dudas sobre la autenticidad del nombre étnico puede dar lugar a la expulsión o a la exclusión. Así, las ciencias y las pesquisas onomásticas constituirían la columna vertical de las políticas etnicistas radicales⁶³. El casticismo y el nazismo, de acuerdo con Stallaert, serían ejemplos de la ingeniería onomástica, característica del etnicismo radical⁶⁴. Una de las implicaciones de esto es que dos de los más grandes procesos de exclusión *étnico-racial* en Europa dependían de procedimientos de *descubrimiento* y de *desocultamiento* de la identidad. La Inquisición y la Gestapo eran maquinarias estato-gubernamental *sofisticadas* de descubrimiento de

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006), 137.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.*, 138.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

identidades étnico-raciales, a partir de pesquisas de gran magnitud que trataban de determinar la genealogía de las personas en pos de determinar la *pureza de sangre*. Esto mostraría que las identidades raciales y étnicas de gran parte de la población europea blanca no eran evidentes o visibles a la vista. Tanto en la España preinquisitorial como en la Alemania pre-nazi hubo grandes procesos socioculturales de asimilación de población judía. Asimilación que posibilitaba una total indiferenciación en términos fenotípicos y que, en momentos posteriores, dificultaron la diferenciación.

No obstante, lo iluminador del señalamiento de Satallaert, es que el principal procedimiento de identificación ha sido, desde antes del siglo XVI, fenotípica y éste se define por el color de la piel. Cuando este criterio no les fue suficiente se requirieron de pesquisas genealógicas. De modo que la *blanquitud* siempre ha transitado transversalmente por la corporalidad: primariamente por el color de la piel y después por la *sangre*, que como se ha referido líneas más arriba también era parte de la corporalidad.

En América, la Inquisición no jugó un papel relevante en la determinación de identidades étnico-raciales, al menos para los grupos *no blancos*⁶⁵. La Inquisición estaba abocada a la minoría de la población que eran los *blancos*. La probanza de sangre, que competía al Santo Oficio, era exclusiva para las poblaciones españolas, europeas y criollas. Entre éstas, se encontraban los judíos conversos y moriscos que viajaban a América. Gran parte de esta probanza se usaba para ocupar puestos eclesiásticos y gubernamentales⁶⁶. El porcentaje de la población blanca europea, y sus derivados como los criollos y los mestizos (en el sistema de castas descendientes de blancos con indígenas), era relativamente muy pequeño. La Inquisición sí jugó un papel importante, como lo venía haciendo en Europa, en cuanto a la identificación de los judíos conversos y moriscos que llegaron a América. A esto se le sumó la probación de limpieza de sangre de españoles y europeos.

Ya que a los *indios* se les identificaba en términos somático-corporales no se requería de un sistema de *desencubrimiento* como lo fue el de la inquisición en Europa ante los judíos y musulmanes conversos. El proceso de identificación y diferenciación partía de un sistema categorial que era coherente con el sistema racial que ya establecía las distinciones somático-corporales en Europa en su relación con África: el color de la piel.

⁶⁵ En 1570 la Corona le quitó en al Nueva España la Inquisición a los frailes y se encargó a los obispos. El primer inquisidor, fray Martín de Valencia, ejecutó a cuatro nobles tlaxcaltecas nobles, lo que provocó la indignación de los indios y amenazaron con sublevarse. Años después Juan de Zumárraga enjuició a otros indios nobles entre los que hallaba un descendiente de Nezahualcōyotl. Esto provocó escándalo en la Corona y se vio obligada a expedir la orden de que la población nativa no fuera juzgada por la Inquisición considerando que eran nuevos cristianos que no conocían las prohibiciones. De manera que ésta no se abocó a las castas u a otros grupos no blancos como negros, asiáticos y mestizos. Véase: Beatriz Barba Ahuatzin, "Inquisición en Nueva España", *Ciencia* Vol. 61: no. 3 (2010): 12-13.

⁶⁶ María Suárez Ruiz, "Inquisición y Limpieza de Sangre en Nueva España: 1571-1623" (tesis de maestría en historia moderna, Universidad de Cantabria, 2012), 15.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

La construcción categorial del *indio* pasaba necesariamente por la corporalidad que era signo evidente de sus diferencias. Es sintomático que las primeras descripciones que hicieron europeos sobre los *indios* americanos referían directamente, en primera instancia, a su corporalidad y los efectos de ésta en sus cualidades morales. El referente directo de comparación era el *negro*. Ese otro anterior definido por su corporalidad. Por ejemplo, Cristóbal Colón describió a los indios de la siguiente forma: “Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos [...] Ellos deben ser buenos servidores que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían”⁶⁷.

La referencia de Colón deja traslucir la relación del cuerpo con sus capacidades y cualidades para ser cristianos. Josefina Zoraida señala que, en general, para Colón los indios eran hombres comunes y corrientes y el único empeño de éste era asentar que no se trataba de *negros*. De ahí su insistencia en observar que no tenían cabellos crespos; y aun en algunas descripciones llegó a asegurar que casi era gente blanca como en España suponiendo que su tez morena se debía a la desnudez⁶⁸.

Las descripciones de Américo Vespucio en su obra *El Nuevo Mundo* (1502) también enfatizan la descripción corporal de los *indios*. Escribe que son gentes de “cuerpos grandes, membrudos, bien dispuestos y proporcionados y de color tirando a rojo, lo cual pienso les acontece porque andando desnudos son teñidos por el sol; y tienen los cabellos abundantes y negros”⁶⁹.

Bartolomé de Las Casas también hace una descripción de los *indios* señalando la relación de su corporalidad y sus buenas aptitudes intelectuales: “desde el nacimiento de cada uno y de su niñez, luégo la naturaleza muestra en los cuerpos y gestos de los niños si tienen ánimas de libres ó de siervos, conviene á saber si tienen ánima de libres ó de siervos, conviene á saber, si tienen buenos y capaces entendimientos...”⁷⁰. Es importante señalar que Las Casas jugó un papel determinante en la legitimización de la esclavitud de personas negras. Si bien él se mostró muy preocupado con el maltrato y los asesinatos masivos de las poblaciones de las Indias, en su argumentación de defensa de éstas le propuso a la Corona, ante la necesidad de personas que trabajaran en plantaciones y minas, que llevaran esclavos negros para realizar estas labores. Con esto pretendía que se dejara en paz a los indios⁷¹. El efecto fue el contrario a las intenciones de Las Casas: se incrementó desmedidamente el tráfico de esclavos a América y la continuación de los maltratos a la población india. Lo relevante para el argumento de este trabajo es que, las ideas

⁶⁷ Cristobal Colón, *Relaciones y cartas* (Madrid: Librería de laviuda de Hernando y Ca., 1892), 25.

⁶⁸ Josefina Zoraida Vázquez, “La imagen del indio en el Español del Siglo XVI”, *La Palabra y el Hombre*: no. 22 (1962): 194.

⁶⁹ Americo Vespucio, *Fragmentos del Nuevo Mundo* (Madrid: El Aleph, 2010), 13-14. [eBook].

⁷⁰ Bartolomé de las Casas, *Historia de Las Indias*, tomo 5 (The Project Gutenberg, 2016). [eBook].

⁷¹ Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias*, tomo 4 (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1876), 380.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

de Las Casas en el defensa de los indios, trasluce una concepción cultural respecto de la población llamada negra: esta era susceptible para la esclavización (lo que significaba una inferioridad intelectual y moral esencial) y era más susceptible corporalmente para el trabajo pesado.

Ahora bien, es interesante la insistencia de la relación entre las características físicas y capacidades intelectuales de los indios. Las características físicas de los *indios* eran, por sí mismas, identificables a simple vista. Y la parte importante de esa diferenciación tenía que ver con el color de la piel. La identificación de adscripción racial que se implementó en América requería de un sistema categorial que fuera coherente y significativo con el sistema racial que los españoles ya habían establecido en Europa, que en primer lugar se basaba en una diferenciación *somático-corporal* que tenía al *negro* como referente negativo. Un indio nunca podría pasar por un español cristiano. Sin embargo, en la medida en que la población americana comenzó a diversificarse, en términos de la misma configuración discursiva con que los españoles identificaban a la población denominada *india* y *negra*, la diferenciación de esta nueva población se hizo en la misma lógica somática que los europeos ya tenían en la base de su estructura sociocultural. El resultado de esto fue la implementación del *sistema de castas*. Éste planteaba una diferenciación y una identificación de la población bajo criterios somático-corporales.

No obstante, el sistema de *pureza de sangre* siguió operando de manera sistemática con el *sistema de castas* para identificar los casos en los que de manera evidente no se pudiera definir la adscripción étnico-racial para las personas que podrían pasar como blancas (primariamente por la tez clara). El procedimiento consistía en vincular o desvincular cualquier combinación genealógica no española como la africana, indígena o mestiza. El nivel de “contaminación” de la sangre indicaba el nivel de la casta de la persona y, por lo tanto, sus restricciones sociales y su estatus económico⁷². El mayor grado de contaminación e impureza venía de los *negros*. La *limpieza de sangre* se articuló con el color de la piel y esta relación tuvo un impacto mayor sobre la población “no blanca” y sin privilegios⁷³. Uno de los principios básicos de este sistema de clasificación y de identificación étnico-racial era que la *sangre española* o la *sangre blanca* era redimible. Mientras que la *negra* no. La *sangre blanca* estaba relacionada inextricablemente a la civilización; la *negra*, al estigma de la esclavitud y a la degradación⁷⁴. De manera que la *mezcla de sangre* con la *española* o *blanca* siempre traería algún tipo de purificación, mientras que la *mezcla con la negra* traería degradación⁷⁵.

⁷² Natalia Caldas, “Casta Painting and the Characterization of Colonial Mexican Identities” (tesis de maestría en artes, The University of Western Ontario, 2014), 7.

⁷³ Max S. Herning Torres, “La limpieza de sangre”, 44.

⁷⁴ Ilona Katzew, “Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico”, *Laberinto. An Electronic Journal of early Modern Hispanic Literatures and Culture* Vol. 1 (1997): 6.

⁷⁵ *Ibíd.*, 5.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

En poblaciones coloniales americanas en las que había predominancia de población *blanca* los procesos de diferenciación requerían de otros tipos de identificación, además del racial (es decir, de los corporales). Tal fue el caso, por ejemplo, de la ciudad colonial de Arequipa, en Perú⁷⁶. Lo que mostraría el caso de Arequipa es que incluso en una población mayoritaria con rasgos físicos *blancos*, la esencialización corporal era necesaria y fundamento de cualidades morales al incorporar la cuestión de la *sangre* al definir quién era más *blanco*.

Cuadros de castas

Un elemento sumamente significativo para el tema en cuestión son los llamados *Cuadros de Castas*. En las colonias españolas en América, se elaboraron representaciones pictóricas de las caracterizaciones fenotípicas y culturales de los diferentes grupos socioculturales⁷⁷. Estas pinturas son conocidas como *Pinturas de Castas* y se fueron convirtiendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII en un referente ideológico de identificación y caracterización visual, y, también, de sus interacciones sociales y *biológicas*. Sirvieron, así, como referente para la consolidación del *sistema colonial de castas*. Las pinturas permitían respaldar una identificación a través de lo físicamente *evidente* y por la probación de la *pureza de la sangre* en un contexto de interacciones sociales que tendrían como consecuencia una supuesta mezcla biológica (racial). Gran parte de esta definición era fenotípica y en ciertos casos en que esta definición no era evidente, se recurría a una genealogía⁷⁸.

En 1770 el Virrey del Perú, Manuel Amat y Juniet, encargó una serie de pinturas sobre la población del virreinato de Perú con el propósito de contribuir en la intención de Carlos III de armar el primer Gabinete de Historia del Real de Historia en España (antecedente del actual Museo de Antropología de Madrid). A diferencia de las series de pinturas novohispanas semejantes (*Cuadros de Castas*), que se suelen

⁷⁶ *Ibíd.*, 96.

⁷⁷ Las representaciones pictográficas europeas sobre América y la racialización de su población fueron comunes desde finales del siglo XIV. Estas pinturas se utilizaron como instrumentos de conocimiento que, paradójicamente, hacían equiparar su visión del mundo a la realidad. En los primeros cuadros europeos sobre los indígenas americanos estos últimos se representaban como africanos que eran el modelo europeo del salvajismo y de inferioridad. Ya para mediados del siglo XVI los cuadros fueron caracterizando de una forma más particular a la población indígena de América sin perder su identificación con el salvajismo: desnudo, emplumado, armado, violento y caníbal. Es decir, la antítesis del hombre civilizado. Véase Andrés Gutiérrez Usillos, “Transgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del “Otro”. Modelos europeos para los cuadros de castas: Ten Bruggen y Wierix”, *Monográfico*: no. 5 (2017):8. Para el siglo XVIII los cuadros muestran una dulcificación del continente americano que correspondería, según Andrés Gutiérrez, a la incorporación del imaginario europeo de Oceanía cuyos habitantes fueron considerados más idólatras, violentos, caníbales y salvajes que los americanos. Véase: *Ibíd.*, 10.

⁷⁸ Rebecca Earle, “The Pleasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism”, *The William and Mary Quarterly* Vol. 73: No. 3 (2016): 434-435.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

componer de 16 cuadros, las series peruanas están compuestas por 20 y en éstas se representan, no las escenas de la vida cotidiana como en las novohispanas, sino que tienen el interés de representar la familia nuclear o el tronco racial antes de la mezcla. Estas pinturas, junto con las series novohispanas parecidas, en que se representan caracterizaciones fenotípicas y culturales de los diferentes grupos sociales, se fueron convirtiendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII en un referente ideológico de identificación y caracterización visual; también, de sus interacciones sociales y *biológicas* de las colonias americanas españolas. El 13 de mayo de 1770 el Virrey del Perú, Manuel de Amat, envió una carta al Rey con motivo de las pinturas referidas y hace referencia a “mutaciones” y “raras producciones” que se dan en el Nuevo Mundo⁷⁹. Hay una clara referencia a una cuestión biológica. Ésta era identificada por lo físicamente *evidente* y por la probación de la *pureza de la sangre* en un contexto de interacciones sociales, que tendrían como consecuencia una supuesta mezcla biológica (racial)⁸⁰. La intención de estas representaciones esquemáticas fue la imposición y consolidación de una jerarquía social que buscaba encumbrar la hispanidad. Las definiciones que hicieron estos cuadros generaron, junto con otras producciones culturales de diferente índole, una serie de imaginarios que permitieron a las élites clasificar y diferenciar a la población *no española* de América. Estos cuadros capturaron, construyeron y reafirmaron identidades basadas en criterios fisiológicos que a ojos de los españoles configuraban el orden colonial⁸¹. Carlos López Beltrán ha señalado que las clasificaciones en *castas* en la Nueva España engendraron un sistema de diferenciaciones, de reconocimiento y de bautizo que implementaron y reafirmaron jerarquías que en un primer momento fueron ambiguas y arbitrarias hasta que las tensiones y preocupaciones de los españoles

⁷⁹ Citado por Pilar Romero Tejada, “Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat”, en *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat: representación etnográfica en el Perú Colonial*, editado por Juan Carlos Esternsoro (Lima: Museo de Arte de Lima, 2000), 22.

⁸⁰ Rebecca Earle señala que la identidad de casta a la que los individuos se adscribían no dependía de su parentesco directo, sino de sus “progenitores simbólicos” tanto como de sus “padrinos” en una red de conocidos. Mucha gente estaba imbuida en múltiples redes de asociación, por lo que era posible que se poseyera múltiples y sobrepuestas identidades de casta que también podrían trazarse a través de líneas genealógicas supuestas. Véase: Rebecca Earle, “The Pleasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism”, *The William and Mary Quarterly* Vol. 73: no. 3 (2016): 434. Además, señala, mucho de la identificación en las castas, dependía de la apariencia: color de la piel o la vestimenta con que ya eran idealmente conceptualizados los grupos sociales novohispanos; así como de la reputación, de su comportamiento, de la lengua que hablaban y de la forma de su empleo (*Ibid.*, 435).

⁸¹ Andrés Gutiérrez Usillos: “Transgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del “Otro”. Modelos europeos para los cuadros de castas: Ten Bruggen y Wierix”, *Monográfico* no. 5 (2017): 8.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

debieron confrontarlas, tanto para su administración y regulación locales, como para su alineamiento respecto de las intenciones de dominación y explotación imperial⁸².

Para el siglo XVIII, un cuarto de la población total de la Nueva España estaba ya mezclada en términos étnico-raciales. La variedad de nombres que se comenzaron a utilizar en el siglo XVI para caracterizar a la población novohispana se actualizó sistemáticamente en el conjunto de referencias identitarias que eran las *castas*. Uno de los principios básicos de este sistema de clasificación y de identificación étnico-racial era que la “sangre española” o la “sangre blanca” era redimible. Mientras que la “negra” no. La “sangre blanca” estaba relacionada inextricablemente a la civilización. La “sangre negra” al estigma de la esclavitud y a la degradación⁸³. De manera que la *mezcla de sangre* con la española siempre traería algún tipo de purificación, mientras que la mezcla con la negra traería degradación⁸⁴.

Con base en lo anteriormente expuesto se puede sostener la tesis de que la forma de clasificación poblacional que implantó Europa en todo el mundo, desde antes del siglo XVI con la colonización de América, siempre estuvo fundamentada en la *corporalidad*. Ésta debe entenderse en primer lugar como símbolo de elemento *esencializador* u *ontologizador*. Entonces, el color de la piel debe entenderse como un símbolo de esencialidad que, si no puede ser identificado a simple vista (a través del color de la piel), debe ser rastreado en los mismos términos esencialistas. Es decir, a través de la *sangre*.

Comentarios finales: a propósito del concepto de la blanquitud y de la corporalidad

El cuerpo es un constructo histórico-social en el que se jerarquizan características, símbolos, marcas, huellas, que suponen en mayor o menor grado materialidad. El cuerpo se construye a partir de la jerarquización de marcas identitarias sobre las cuales se adscribe a los sujetos, dentro de órdenes sociopolíticamente impuestos. Se asume que varias de las marcas que se definen a través del cuerpo son naturales, esenciales u ontológicas. Es decir, que no pueden cambiar y terminan determinando, así, a la persona. El cuerpo es el vehículo más idóneo sobre el que se puede imponer cualquier tipo de esencialización. Es decir, cualquier tipo de ontologización. El cuerpo, construido como objeto de dominio político, definiría las huellas genealógicas indelebles que constituyen a una persona: definiría su procedencia, sus cualidades y caracteres morales e intelectuales.

⁸² Carlos López Beltrán, “Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas”, en *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, editado por F. Gorbach y C. López (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008), 292.

⁸³ Ilona Katzew, “Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico”, *Laberinto. An Electronic Journal of early Modern Hispanic Literatures and Culture* Vol. 1: (1997): 6.

⁸⁴ *Ibíd.*, 5.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

El colonialismo europeo, desde su configuración originaria, ha tomado al color de la piel como rasgo elemental y primario del proceso de diferenciación. A este se subordinan otros rasgos corporales, tales como los rasgos faciales, el color y la forma del cabello, la estatura, los rasgos y prácticas culturales.

En los países con historia de colonialismo europeo, el color de la piel ha sido el rasgo que ha posibilitado identificar e inscribir a simple vista a las personas dentro de ámbitos socioeconómicos y culturales específicos. La identificación, que ha implicado una categorización, ha tenido como objetivo primario la diferenciación con fines de dominio. Este proceso de diferenciación se construyó a partir de la referencia corporal negativa de lo europeo y de lo occidental: *el negro*. *El negro* es una categoría colonial generada históricamente sobre la idea de inferioridad de grupos humanos a los que se ha identificado, en primera instancia, por el color oscuro. El *color de la piel* se presenta como una *sinécdoque* que remite a concepciones de inferioridad o de superioridad que tienen sus significados en entramados históricos, geopolíticos y socioculturales.

Occidente se ha hecho sobre la diferencia. Y su primera y gran diferencia es el *negro*. El *negro* siempre ha sido esencializado corporalmente. Sobre esa corporalidad se cargan todos los sentidos negativos posibles. Ya Franz Fanon, en diálogo con Jean Paul Sartre, lo señalaba: "soy negro desde siempre". Los españoles en su expansión colonial en el siglo XVI partieron, para el proceso de diferenciación, de la dicotomía *blanco-negro*, que, obviamente, no se reducía al color de la piel, pero éste sí era el elemento de partida de toda diferenciación. Por esta razón el español (y criollo), el indio y el negro no entraban en la representación de las castas. Sus diferencias somáticas eran "evidentes" por sí misma. El punto de partida era la corporalidad. Quienes entraban en la identificación de castas eran las personas que en mayor o menor medida tenían una adscripción no evidente. Es decir, una supuesta mezcla entre los *grupos originarios*. La identificación tenía que ver con la gradación en los colores de la piel teniendo como referente jerárquico superior la tez clara.

Ahora bien, como se ha apuntado, la *sangre* era parte constitutiva de la corporalidad, y en esa misma lógica, determinaba capacidades intelectuales y disposiciones de carácter. La cuestión de la *pureza o limpieza de sangre* se estableció como un subsistema de diferenciación identitaria para los grupos blancos (españoles peninsulares, criollos y europeos) o para quienes aspiraban a pertenecer a estos grupos. Esta última pretensión tenía que estar respaldada por un grado alto de claridad de la tez, amén de poseer ciertas cualidades morales socialmente reconocidas, así como coartadas genealógicas probatorias. En principio, nadie que estuviera ubicado en alguna casta podía ser blanco y la desconfianza de que se pudiera pertenecer a una comenzaba por el color de la piel.

La *blancura* no es un imaginario producido por el concepto de *limpieza de sangre* como lo señala Castro Gómez. Es producido por la diferencia somato-corporal en relación con la primera diferencia que tuvo Europa y occidente: con el *negro*. La *limpieza de sangre* en Europa comienza como un mecanismo para diferenciar al

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

blanco del *blanco* en su relación con el *negro*. La blanquitud depende de alejarse lo más posible del *negro*. Si bien, la *pureza de sangre* tiene un referente teológico, éste termina remitiéndose a una identificación biológica que es en términos elementales es una genealogía corporal. A pesar de la transformación del fundamento teológico a uno racionalista, la teleología de identificación, en la conservación del dominio, siguió siendo el cuerpo y, de forma más específica, el color de la piel.

La afirmación de Castro Gómez en la que señala que ser *blanco* no tenía que ver con el color de la piel más que con la “escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, sobre todo, por formas de producir y transmitir conocimientos”, a la luz de los argumentos anteriormente expuestos, es imprecisa. Ser blanco sí era una cuestión que tenía que ver enteramente con el color de la piel. Claro que el color de la piel remitía también a significados culturales y sociales que, en conjunto remitían a la *blancura*. Éste era determinante en la identificación primaria de cada persona en el entramado social. Una persona de tez oscura, por más que pudiera tener acceso a los elementos materiales relacionados con la *blancura*, no dejaría de tener la tez oscura y no pasaría a ser blanca de hecho y derecho. Podría tener acceso a ciertos privilegios, pero nunca *ser blanco*. En todo caso las pesquisas de *pureza de sangre* lo volverían *negro* (o a su adscripción racial no-blanca nuevamente).

Cuando se consolidó el orden liberal que tenían como premisas básicas la libertad y la igualdad jurídica y política, las distinciones de castas, al menos en términos legales, se volvieron inoperantes. Sin embargo, en términos de interacciones socioculturales se mantuvieron vigentes y aún estructurantes de las naciones independientes latinoamericanas. Los criollos ocuparon los puestos políticos que la Corona les había negado. Configuraron proyectos de naciones a su imagen y semejanza estructurados con base en distinciones que ya no podían ser legales, sino que, recuperando las diferencias corpo-somáticas establecidas en los regímenes virreinales, se basaban tanto en un entramado de características físicas (de las que el color de la piel fue la más determinante junto con la relación del sexo y el género) y culturales. Los *indios* pasaron a ser *indígenas* y se convirtieron, junto con los *negros*, en el polo jerárquico negativo-inferior en las ideologías nacionalistas integradoras del *mestizaje*. Retóricamente se promovían la integración y la *mezcla racial*, pero en efecto, se pretendía seguir perpetuando la diferenciación y la estratificación con fines de dominio de los grupos de élite. La aspiración de las naciones independientes era la blanquitud que representaba la actualización y continuación del proyecto supremacista civilizatorio de Europa y occidente. La sinécdoque de éste seguía siendo la claridad de la piel en contra de la piel morena, negra u oscura⁸⁵.

El discurso científicista que se adoptó en el siglo XIX en los países americanos se usó para legitimar las diferencias raciales que corroboraban, a través de una lógica

⁸⁵ Véase: Roberto I. Rodríguez Soriano, “Mestizaje y biopolítica. Un estudio del nacionalismo mexicano” (tesis doctoral en Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022).

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad.*

moderna y racionalista (científico-objetiva), todo el imaginario colonial que suponía la inferioridad esencial de las razas no blancas (identificadas principalmente por el color de la piel amén de sus prácticas culturales). Estas diferencias raciales eran el núcleo de legitimación para el despojo, la explotación, la aniquilación de poblaciones no blancas, en favor de las élites que, a pesar de sus discursos retóricos y constitucionales que hablaban de igualdad y de libertad, pugnaban por el mantenimiento de su hegemonía.

La contradicción que generaba la *igualdad* liberal, que era la base de las configuraciones constitucionales de las nuevas naciones americanas, y que en su lógica retórica posibilitaba acceso al poder y a los privilegios a los gruesos poblacionales no blancos, se resolvía a través de la diferencia racial. Ésta era el candado ideológico que permitió que el imaginario de la igualdad jurídica y política no desestructurara los órdenes jerárquicos heredados del periodo virreinal en favor de los criollos. Para que el fundamento racial fuera efectivo para el resguardo de hegemonía y de privilegios de los sectores blancos (ilustrados), se tenía que remitir a la vieja fórmula esencialista que representaba la raza. Ésta se definía primariamente en términos somato-corporales teniendo como principal indicativo el color de la piel. En este entramado de referencias corporales con significados socioculturales, la *blanquitud* ha resultado ser una continuidad del sistema colonial. A lo largo del siglo XIX y durante el XX, el discurso científico se volcó a la búsqueda un nuevo fundamento ontológico que permitiera mantener las diferencias sociales. Este nuevo fundamento era la genética. En su discurso más desarrollado, los códigos genéticos, elementos primarios de la identidad humana, definirían todo lo que cada ser humano es y puede ser: capacidades físicas e intelectuales (de las que también se desprenden determinaciones morales). Los mapeos genómicos son de los productos más sofisticados del pensamiento científico-racional en la definición de identidades individuales y sociales. Estos constarían las diferencias y determinaciones con que el colonialismo occidental instauró su dominio. Y, como se ha insistido a lo largo de la argumentación, del fenotipo, el color de la piel es la sinécdoque de todo este entramado.

Si bien el color de la piel se definía, y se define a partir del entrecruce sistémico de una serie imaginarios culturales, sociales y económicos, formados históricamente, que puede denominarse blanquitud, su referencia corporal fue y es su sinécdoque. Es decir, toda esa serie de imaginarios remite en última instancia a la contraposición jerárquica entre tez clara y tez oscura. Siendo la primera la definición de superioridad. El color de la piel es, en el imaginario de la blanquitud, el modelo hegemónico de representación que occidente ha instaurado a nivel mundial, el elemento por excelencia naturalizador y esencializador evidentemente visible, que históricamente ha respondido de manera óptima para el mantenimiento del dominio sociocultural y económico. Así, parece que no es correcto decir que el color de la piel jugó y juega un papel secundario para la definición de la blanquitud. Sin duda,

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad.*

hay más elementos que la configuran y le dan coherencia, pero no puede afirmarse que sea secundario e incluso irrelevante.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

Referencias

- Arriendo Marful, Montserrat. “Los significados de la sangre en el siglo XVII: Ruptura y continuidades en la novela de Cervantes *La fuerza de la sangre*”. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*: no. 4 (2017): 21-38.
- Barba, Ahuatzin Beatriz. “Inquisición en Nueva España”. *Ciencia* Vol. 61: no. 3 (2010): 9-18.
- Suárez Ruiz, María. “Inquisición y Limpieza de Sangre en Nueva España: 1571-1623”. Tesis de maestría en historia moderna, Universidad de Cantabria, 2012.
- Benito, Ana I. “La ubicua Presencia del Moro: Maurofilia y Maurofobia Literaria Como Productos de Consumo Cristiano”. En *Disobedient Practices: Textual Multiplicity in Medieval and Golden Age*, editado por Belén Nistué y Anne Robert. Newark: Juna de la Cuesta, Hispanic Menographs, 2015, 103-128.
- Caldas, Natalia. “Casta Painting and the Characterization of Colonial Mexican Identities”. Tesis de maestría en artes, The University of Western Ontario, 2014.
- Castro Gómez, Santiago. *Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. “3. Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia”. En *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, editado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza Gómez. Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad de Medellín, 2014, 79-96.
- Colón, Cristobal. *Relaciones y cartas*. Madrid: Librería de la viuda de Hernando y Ca., 1892.
- Dussel, Enrique. 1942. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Ediciones, 1994.
- _____. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.
- _____. “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la Modernidad”. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmela Millan. Santa Fe de Bogotá: CEJA, 1999, 147-161.
- Earle, Rebecca. “The Pleasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism”. *The William and Mary Quarterly* Vol. 73: no. 3 (2016): 427-466.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era, 2010.
- Edwards, John. “«Raza» y religión en la España de los siglos XV y XVI: Una revisión de los estatutos de «limpieza de sangre»”. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*: no. 5 (1988-1999): 243-261.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

- El Alaoui, Youssef. “Inquisición, moriscos y desemitización”. En *Autour de l’Inquisition. Études sur le Saint-Office*, editado por Amran Rica. París: Indigo et Côté-femmes éditions, 2002, 75-90.
- Fanon, Frantz. *Antillanos y africanos*. México: UNAM, 1979.
- _____. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Llopis B., Franco y Moreno Díaz, Francisco J.. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1942-1614)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2019.
- Goldenberg, David M.. *Black and salve. The origins and history of the course of Ham*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.
- Gutiérrez Usillos, Andrés. “Transgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del “Otro”. Modelos europeos para los cuadros de castas: Ten Bruggen y Wierix”. *Monográfico*: no. 5 (2017): 185-208.
- Hegel, G. W. F.. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Hering Torres, Max S.. “Limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”. *Historia Crítica*: no. 45 (2011): 32-55.
- Katzew, Ilona. “Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico”. *Laberinto. An Electronic Journal of Early Modern Hispanic Literatures and Culture* Vol. 1: (1997): 1-35.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, tomo IV. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1876.
- _____. *Historia de Las Indias*, tomo V, The Project Gutenberg, 2016.
[<https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Historia%20de%20las%20Indias%205.pdf>]
- López Beltrán, Carlos. “Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas”. En *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, editado por F. Gorbach y C. López. Zamora: EL Colegio de Michoacán, 2008, 289-342.
- Martin, Gamero Antonio. *Historia de la Ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*. Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016.
[<https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/2017-08/Mbembe-CriticadelaRazonNegra.pdf>]
- Mignolo, Walter D.. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Pinedo, Javier. “Apuntes sobre el concepto poscolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas”. *Universum* Vol. 30: no. 1 (2015):189-216.

Soriano, Roberto. Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. *Una reflexión a propósito de la decolonialidad*.

- Rodríguez Soriano, Roberto I. “Mestizaje y biopolítica. Un estudio del nacionalismo mexicano”. Tesis de doctorado en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022.
- Romero Tejada, Pilar. “Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat”. En *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat: representación etnográfica en el Perú Colonial*, editado por Juan Carlos Esternssoro. Lima: Museo de Arte de Lima, 2000, 16-47.
- Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948.
- Stella, Alessandro y Bernard, Vincent. “Europa, mercado de esclavos”. *Protohistoria: historia, políticas de la historia*: no. 2, 1998: 53-62.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, 185-327.
- Stallaert, Christiane, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2006.
- Vázquez, Josefina Zoraida. “La imagen del indio en el Español del Siglo XVI”. *La Palabra y el Hombre*: no. 22 (1962): 191-207.
- Vespucio, Americo, *Fragments del Nuevo Mundo*. Madrid: El Aleph, 2010. [<https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Vespucio,%20Americo%20-%20Fragments.pdf>]

Dentro/fuera de plano: feminismos, mujeres y lo *queer/cuir* en los umbrales de los estudios sobre cine y audiovisual

Space off¹, space on: feminisms, women and the queer/cuir in the cinema and audiovisual studies thresholds

Recibido el 4 de febrero de 2023, aceptado el 9 de junio de 2023

Belén Ciancio*

Resumen

Cartografía genealógica de los feminismos y variaciones de lo *queer* y del concepto de género en el contexto de los umbrales de los estudios de/sobre cine y audiovisual en Argentina. En primer lugar, se presentan algunas de las modulaciones y diferencias de los conceptos y perspectivas propuestos (feminismos/género/*queer*) en un contexto más amplio y luego la hipótesis arqueológica de los diferentes umbrales y escalas para diagramar una cartografía. Posteriormente se describe la producción escrita entre los umbrales de positividad y de epistemologización alrededor del “cine de mujeres”, principalmente desde la producción de María Luisa Bemberg y la introducción del concepto de “tecnologías del género”. Finalmente, desde la liminalidad del umbral de epistemologización y el filosófico, se muestran algunas variaciones de lo *queer/cuir* y de los feminismos, enfocando en la producción de directoras como Lucrecia Martel y Albertina Carri, entre otras.

Palabras clave: cartografía, estudios sobre cine argentino, género, umbrales

Abstract

Genealogical cartography of feminisms and variations of the queer theory and the concept of gender in the context of the thresholds of film and audiovisual studies in Argentina. In the first part, some modulations and differences of the concepts and perspectives (feminisms/gender/queer) are presented in a broader context, then is proposed the archaeological hypothesis of the different thresholds and scales to diagram a cartography. In the second part, the written production, between the thresholds of positivity and the epistemological, around women's cinema is mainly

¹ Fuera de plano está mencionado con el término que lo utiliza en inglés Teresa de Lauretis.

*Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma de Madrid, España. Investigadora y docente en CONICET, Argentina.

 <https://orcid.org/0000-0002-9493-9048>  belenciancio@gmail.com

described from the production of María Luisa Bemberg and the introduction of the concept of "technologies of gender". Finally, are shown some variations of the queer, the *cuir*, and the feminisms, from the liminality of the epistemological and philosophical threshold, focusing on the production of directors such as Lucrecia Martel and Albertina Carri, among others.

Keywords: cartography, thresholds, Argentinean cinema studies, gender.

Presentación

Aunque las epistemologías, prácticas y activismos feministas pueden no siempre coincidir en las reflexiones y variaciones sobre la subjetividad y la subjetivación, han encontrado relación desde “el hogar de la diferencia” con el concepto, valor o categoría de lo *queer* y con los colectivos, movimientos (a)sociales y narrativas que así se nombran². Como ex-injuria se trata también del oxímoron académico *teoría queer* (des)propuesto por Teresa de Lauretis, quien reflexionó desde la serie ovular de ensayos *Technologies of gender. Essays on Theory, Film and Fiction* sobre la relación entre cine, género (representación, ideología), feminismo y mujeres, hasta hace no mucho tiempo más bien delante que detrás de cámara³. Lo *queer*, castellanizado o reescrito como *cuir*, aunque ya institucionalizado, suele ser un concepto no evidente, como otros que pasaron de un uso social y activista en una lengua a otro académico global, en otros contextos. La noción de género, a su vez, proveniente de la tradición anglosajona, no sólo alteró el lenguaje sino también las genealogías de los feminismos latinoamericanos, y requiere una contextualización cultural, social e idiomática, de sus diferentes usos.

² Una de esas convergencias se visibilizó durante la estadía de Judith Butler en 2019 en Buenos Aires, cuyos trabajos han sido respondidos críticamente por diferentes activistas e intelectuales trans y feministas locales. Butler, quien ha dejado atrás la cuestión del género y se ha dedicado más a otras cuestiones de filosofía política, estuvo no sólo junto a referentes de derechos humanos como Estela Carlotto, sino también del *Ni una menos* como Marta Dillon y Cecilia Palmeiro, también ensayista de estudios *queer* y escritora. Respecto a la necesidad de “explicar lo *queer*” desde hace varios años se han hecho diferentes lecturas críticas respecto a su intraducibilidad (Paul B. Preciado, Leonor Silvestri, entre otras personalidades), incluso se ha afirmado que los sujetos *queer* son precisamente quienes no pueden articular esa palabra. Véase Lucas Martinelli, *Fragments of lo queer. Arte en América Latina e Iberoamérica* (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2016). Sobre la noción de género vista como “una suerte de ‘chichón’ en el lenguaje de las feministas hispano hablantes” ver Alejandra Ciriza, “Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros del género” *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* Vol. 9 (2007).

³ Véase Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”, *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer* n° 2 (1996).

Actualmente se ha producido un incremento de investigaciones específicas, escrituras y fijaciones en tópicos (más allá de la academia especializada o los activismos) en los medios masivos y en las instituciones desde lo que a veces se nombra sin demasiada precisión: “perspectiva de género” o de modo reactivo “ideología de género”⁴. Consciente de lo anterior, este trabajo no pretende abordar las inabarcables diseminaciones y polémicas que actualmente atraviesan la mayoría de los espacios institucionales y culturales en torno a estos términos y temas. Se sitúa en el contexto de los umbrales⁵ de los estudios (y prácticas) de/sobre cine y audiovisual en Argentina, así como en los marcos epistemológicos y filosóficos feministas que, si bien tienen implicancias performativas más allá de un campo específico, están directamente relacionados con los lenguajes cinematográficos y audiovisuales (Donna Haraway, Teresa De Lauretis). También se posiciona desde los márgenes del feminismo hegemónico. Su objetivo es mostrar algunas de las variaciones y modulaciones conceptuales y teórico prácticas que atraviesan estos umbrales. Al mismo tiempo que evidencia un “fuera de campo”; no se limita al marco nacional “en” Argentina, ya que, como se preguntó poéticamente Néstor Perlongher⁶, decir “en” puede ser no sólo una maravilla, sino una pretensión de centramiento y “Argentina” un nombre que sólo incluye el acervo cultural porteño o rioplatense.

Así, sin pretender fijar un canon ni reconciliar diferencias, entran en consideración, al menos, tres perspectivas. En primer lugar, los feminismos y lo *queer* como lugar (y también en algunos casos artefacto y aparato) de enunciación crítico, sobre todo los primeros, respecto a la tradición de la industria del cine. Se trataría de formas de activismo, circulación en festivales, eventos, muestras, plataformas de video a demanda o en agrupaciones y colectivos vinculados a la producción y el trabajo en diferentes áreas audiovisuales⁷.

⁴ Suele nombrarse sin precisión en los medios, en la web o en marcos institucionales, “ideología de género” de modo despectivo y reaccionando a la problematización del género, desde diversidades o disidencias sexuales o desde diferentes posicionamientos feministas en distintos contextos. Sin mencionarse, en todo caso, el exhaustivo análisis y la relación equiparable entre género e ideología que expuso Teresa de Lauretis desde la teoría althusseriana. Véase Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”.

⁵ “Umbral” es entendido aquí en sentido foucaultiano y con una dimensión liminal y no fija en cuanto a la cronología. Esta idea de diferentes umbrales que permite pensar diferentes momentos más que un desarrollo teleológico o etapas de los estudios sobre cine en Argentina está ampliada en Belén Ciancio, *Estudios sobre cine: (Pos)Memoria, cuerpo, género* (Buenos Aires: Biblos, 2021), 21, 83, 139, 241.

⁶ Néstor Perlongher, “Cadáveres”, en *Alambres* (Buenos Aires: Último Reino, 1987).

⁷ Entre las primeras agrupaciones estuvo *La Mujer y el Cine* (1988) con María Luisa Bemberg, Lita Stantic, Sara Facio, Beatriz Villalba Welsh, Susana López Merino, Gabriela Massuh y Marta Bianchi. Actualmente existen otras como MUA (Mujeres Audiovisuales), MAR (Mujeres Audiovisuales Rosario), Audiovisuales Mendocinas, Acción. Mujeres del cine y FAF (Frente Audiovisual Feminista).

En segundo lugar, los feminismos y la teoría queer –siempre considerando que no se trata de una única teoría– como dispositivos de interpretación, lectura o análisis audiovisual o de disrupción y disidencia, hasta su institucionalización y masificación. Aunque estos lados (interpretación/enunciación) pueden entremezclarse, se debe tener en cuenta que las imágenes en movimiento y sus narrativas no son totalmente equiparables al lenguaje y al discurso. Sopesando también que el reconocimiento tardío de mujeres en roles tradicionalmente ocupados por hombres ha provocado reacciones misóginas y machistas, como sucedió con el reconocimiento a la directora a veces también llamada *queer*, Chantal Akerman y su película *Jeanne Dillman*⁸.

Algo un tanto diferente sucede, en tercer lugar, con los estudios y el concepto de género, que abarcan una perspectiva más amplia que las determinaciones del feminismo. Las modulaciones de estos estudios, así como del concepto de "mujer", han ido variando a través de los transfeminismos y los estudios trans, los cuales también han cuestionado las nociones binarias de diferencia sexual y algunos modos de representación cinematográfica y audiovisual⁹. No obstante, según Donna Haraway desde el siglo pasado¹⁰, si bien “mujer” y “género” no se igualan, han estado teóricamente vinculados y las definiciones e implicancias de “género” no son universales, sino que varían, desde un punto de vista interseccional no sólo por el idioma sino también por la raza, la clase, la cultura, la corporalidad y la categoría de “mujer”, no está dada. Lo anterior se puede ver desde la performatividad y la representación, dispositivos relacionados específicamente con prácticas como el cine y la dramaturgia, con Judith Butler y Teresa de Lauretis; en relación a la supuesta universalidad y atemporalidad del género según Oyèrónké Oyèwùmi o en relación al sistema sexo/género, la heterosexualidad obligatoria y la clase con Gayle Rubin, Adrienne Rich, Monique Wittig; y, por último, en relación con la raza con autoras como bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, Hortense Spillers, entre otras. Esta genealogía del género se entrelaza con el concepto de *cyborg*, las reflexiones sobre la visión, el no binarismo naturaleza/cultura, que permite pensar más allá del binario sexo/genérico como algo natural o biológico y, finalmente, con las políticas diferenciales y el concepto de “otros inadecuados” de la directora de cine y teórica Trinh T. Minh-ha. Haraway, una de las figuras clave y omnipresentes en los debates contemporáneos, sostenía a finales del siglo pasado, al igual que muchas otras autoras racializadas que, a diferencia de ella, han sido invisibilizadas en la academia,

Además de las comisiones de género que se fueron creando en otros colectivos dedicados a la industria audiovisual.

⁸ *Jeanne Dillman, 23 quai du Commerce, 1080 Bruxelles*, dirigida por Chantal Akerman, 1975.

⁹ Véase Mauro Cabral, “La paradoja transgénero”, en *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina: un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión* (Lima: Instituto de Estudios en Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano, 2011).

¹⁰ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 224 y ss.

que una teoría feminista sobre el género debe abordar simultáneamente la cuestión de la diferencia racial. Este enfoque se relaciona, de alguna manera, con la crítica posterior planteada por Francesca Gargallo¹¹ en otro contexto, donde señalaba la falta de incorporación de los saberes indígenas en la teoría feminista latinoamericana, entendida como una filosofía práctica y política, lo cual ha llevado a que pocas mujeres indígenas se sientan reconocidas en su historia.

Además, otras feministas han evidenciado la asincronía entre el feminismo de segunda ola en Europa y EEUU que surgía casi al mismo tiempo que los movimientos latinoamericanos de vanguardia política de los años sesenta y setenta, donde primaba la lucha de clases y no siempre de género y las militantes se identificaron con un ideal de liberación que en algún sentido y ante la mirada social conservadora las “masculinizaba”.

En el caso de Argentina, a pesar de que el conservadurismo asociado al legado colonial católico mencionado por Gargallo pudo haber sido menos pronunciado debido a otras corrientes del feminismo (liberal, socialista o anarquista) y las genealogías críticas del género han intentado resistir las agendas neoliberales, ha sido evidente la falta de saberes indígenas y feminismos negros, así como la centralización regional, al menos hasta hace algunos años. Con relación no solo a la intersección entre el cine y el feminismo, sino también a las prácticas y legados feministas del siglo XX, la figura de María Luisa Bemberg resulta relevante como cofundadora en los años setenta de la UFA (Unión Feminista Argentina), y posteriormente como impulsora de la productora cinematográfica GEA Cinematográfica S.R.L. y organizadora de la sección "La mujer y el cine" en el Festival de Mar del Plata; puesto que representa algunas de las contradicciones de los feminismos locales y sus diferencias con las olas a nivel internacional. Sin embargo, actualmente se hicieron más grises las interpretaciones, sobre todo en el contexto académico, de las lecturas del siglo pasado que identificaron a Bemberg con un feminismo ingenuo o atrapado en las “trampas de la clase”¹².

Escalas de una cartografía en los umbrales de los estudios de/sobre cine en Argentina

Se consideran en este trabajo algunos de los umbrales que configuran los estudios de/sobre cine en Argentina, como marco de las variaciones del género, lo *queer* y los

¹¹ Francesca Gargallo, “Feminismo latinoamericano”, *Revista venezolana de estudios de la mujer* Vol. 12: n° 28 (2007): 17.

¹² Además de las valoraciones de historiadores del cine y críticos de los '90, ver otros testimonios en val flores, *El sótano de San Telmo. Una barricada proletaria para el deseo lésbico en los '70* (Buenos Aires: Madreselva, 2014), 35.

feminismos. Estas variaciones, junto a los conceptos de memoria, de posmemoria (desde su crítica y relación con los feminismos y el concepto de género que supone)¹³, podrían considerarse escalas de un posible mapa de un campo, que ha crecido exponencialmente, pero que implica también un fuera de campo y sus fugas. Se presentan brevemente las características de cada umbral:

1) Un umbral de positividad (desde mediados de los ochentas), es decir cuando una serie de prácticas discursivas (semiológicas, historiográficas, ensayísticas...) se individualizan con la reinstitucionalización y centralización de las prácticas de investigación y de archivo. Algunos de los fenómenos que se producen en este umbral son: afirmación de la especificidad de la semiología del cine, publicación de compilaciones historiográficas, surgimiento de una ensayística sociológico-política en torno al cine (Horacio González y Eduardo Rinesi, por ejemplo y las compilaciones que incluyeron cuestiones de feminismo, enfocadas principalmente en el cine de Bemberg), recuperación de las películas de las vanguardias, revisiones críticas del cine de la dictadura, afirmación de la especificidad de la memoria respecto a este acontecimiento ante la memoria larga de la épica del Tercer Cine, introducción del concepto de “tecnologías del género”. En este umbral se publicaron los primeros trabajos sobre lo que se llamaría el “cine de la democracia” que incluían la producción de algunas mujeres desde la categoría de “autoras” y lo que se llamó “visibilización de la homosexualidad”.

2) Un umbral de epistemologización (desde mediados de los noventas), es decir cuando un conjunto de enunciados se recorta ejerciendo funciones de modelo, crítica o verificación con la revisión no sólo de la producción cinematográfica anterior, sino de la historiografía. Algunas de sus características son: afirmación (polémica) y reflexión acerca del estado de la crítica de cine y de la categoría de “lo nuevo”, el (nuevo) Nuevo Cine Argentino (NCA), reconfiguraciones y variaciones generacionales y de género de la memoria (posmemorias, memorias críticas, vicarias, entre memorias, de “segunda generación”), entre otros conceptos y prácticas que tienen que ver con los lugares de enunciación y el problema de la representación. Producción de tesis, incremento de revistas especializadas y de especificidades de la producción (documental, cine silente, experimental, video, géneros cinematográficos y sexo/genéricos: [des]haceres del género y derivas *queer* y *cuir* en prácticas como el posporno). Especificidad del análisis audiovisual (por ejemplo,

¹³ Para una crítica del concepto de posmemoria, vinculado a los estudios sobre memoria y al feminismo académico norteamericano, sus reescrituras y variaciones en el Cono Sur y en España, ver Belén Ciancio (comp.), *Imágenes paganas. Otras memorias, otros géneros* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2021); Belén Ciancio, “Ante el límite de la representación en el documental: cuerpo filmado, filmado hablante, filmante, (anti)expectante”, *Helix* n° 10 (2017). Para una ampliación de la hipótesis de los umbrales y una reescritura del concepto de posmemoria y una lectura situada de los estudios deleuzianos: Belén Ciancio, *Estudios sobre cine*.

dimensionando sonsignos¹⁴ y no sólo aspectos visuales de las películas). Globalización de estos estudios expandidos a través de la *web* y de redes internacionales de investigación. Mientras que, hasta hace una década, aproximadamente, se reproducía la centralización de la investigación en Buenos Aires y sus vínculos con instituciones europeas y norteamericanas, actualmente se produce (desde algunos de los mismos grupos de investigación) una especie de “giro regional”. Si bien esta tendencia pretende reseñar e inventariar una producción invisibilizada, se impone desde el mismo centro urbano y suele caer en esquemas binarios al nombrar todo aquello que no se produce en lo que es también parte de una región: Buenos Aires capital y provincia y sus imaginarios audiovisuales.

3) Un umbral filosófico donde se produce un diálogo con la filosofía contemporánea de modo más específico. A través de lecturas situadas o críticas de los estudios sobre cine de Gilles Deleuze (y de los conceptos de “imagen-movimiento” e “imagen-tiempo”), o de autores de la teoría crítica (Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin) de significativa circulación en Argentina con intelectuales que produjeron trabajos sobre cine como Eduardo Grüner. También se reconfiguran, desconfiguran o sitúan en el marco de la producción local debates como el de la representación (Georges Didi-Huberman, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière), la crisis de las ontologías fílmicas tradicionales, la “imagen digital” y la “poshistoria” (Alain Badiou, Vilem Flusser), y la cuestión de la performatividad. Esta última no sólo respecto al género y sus variaciones en relación a las memorias cinematográficas (Judith Butler, Donna Haraway, Marianne Hirsch) y a las modulaciones del posporno, sino en relación a la performatividad misma de los campos de investigación.

Así como se producen, por un lado, el incremento en la especificidad de campos y estudios, por otro, el concepto de imagen se redimensiona en su transversalidad y transformación de disciplinas y campos tradicionales de la cultura letrada (posmemoria, poshistoria...). Desde otra perspectiva, a lo largo de estos umbrales se producen nuevos marcos en los dispositivos de análisis con relación a la colonialidad, la decolonialidad o la poscolonialidad, como en el caso de la sociología de la imagen, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui.

Más allá de la institucionalización de un campo, y de los umbrales epistemológicos de un posible mapa y sus escalas, la movilización de los feminismos fue produciendo espacios de reflexión en muestras y festivales. No sólo a través del *Ni una menos*, sino de otros colectivos, autoconvocatorias, disidencias y de las

¹⁴ En el último apartado de este artículo se presenta críticamente la relación entre sonsignos y género, a partir de un dispositivo de análisis fílmico como el que produce Gonzalo Aguilar al abordar el cine de Lucrecia Martel desde Michel Chion. Véase Gonzalo Aguilar, *Otros mundos. Un ensayo sobre el nuevo cine argentino* (Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006).

repercusiones locales de acciones como las del *Me Too*¹⁵. Sin remedar victimizaciones o punitivismos, en algunos espacios se retomaron preguntas sobre las divisiones del trabajo jerarquizadas, generizadas y centralizadas¹⁶, que caracterizan a la industria del cine. Cómo se relacionan con estéticas, modos artesanales o alternativos, en un contexto donde no existe una industria establecida, o con continuidad, y donde es necesario, por otro lado, reconocer oficios.

Teniendo en cuenta la no linealidad cronológica y la liminalidad de esta genealogía y arqueología, es posible afirmar que algunos dispositivos, conceptos, perceptos (en sentido deleuziano), afectos y lugares de enunciación ([pos]memoria, cuerpo, género), atraviesan diacrónicamente los diferentes umbrales, pero con variaciones. Al mismo tiempo que permiten delinear una cartografía fragmentaria que evidencia en la metáfora de "*imago mundi*" las condiciones de posibilidad de una pretensión epistémica y donde "memoria" y "género" funcionan como escalas.

Entre estos umbrales es posible percibir los restos, rastros y jirones de otros mapas posibles o del afuera que suponen todo archivo, campo, cartografía o mapa, como dispositivos epistemológicos y epistémicos. Un ejemplo de lo anterior se vislumbra en la relación entre cine y filosofía que se entrama con la cuestión del género y de la memoria, presente desde el grado cero de los umbrales, o en la producción considerada preacadémica. Se trata del libro *Historia y filosofía del cine*, de 1947, de Teo de León Margaritt (seudónimo de Tomasso Timoteo Milani) publicado en Buenos Aires alrededor de la misma época que la segunda edición de la *Dialéctica de la ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno y cuando en una contradicción más de la historia de grandes movimientos populares, se aprobaba el voto femenino y un mes después ocurría la masacre de Rincón Bomba, parte del genocidio constituyente de América. Este texto, poco conocido, se enmarca en un imaginario y discurso muy diferente al de la teoría crítica, o "escuela de Frankfurt", también presente a lo largo de los estudios sobre cine a través de conceptos como los de alegoría, fantasmagoría, industria cultural, aunque sus sentidos varíen. En una

¹⁵ Esto se ha producido también en espacios que salen del circuito porteño, por ejemplo, en el encuentro "El audiovisual surfando la cuarta ola", en el marco del festival GRABA (Mendoza, 2021). Aquí participaron narrando sus experiencias y preguntas, trabajadoras del sector audiovisual, académicas, actrices, productoras y realizadoras como Carolina Justo, Mercedes Gaviria, Azul Aizenberg, Tania Casciani, Emma Saccavino, Ana Clara Barile y Eva Rodríguez Agüero.

¹⁶ La Ley N° 26.522 (Congreso de la Nación, Argentina, *Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual*, Boletín Oficial número 31756 página 1, Buenos Aires, 10 de octubre de 2009) de Servicios de Comunicación Audiovisual, la implementación de otras políticas culturales y la tecnología digital, produjeron que la industria audiovisual, con su centro político económico en Buenos Aires, se ampliara con narrativas y estéticas atravesadas por otros imaginarios y paisajes. La clasificación regional está presente en los concursos del INCAA (Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales) y las plataformas de video a demanda, aunque esto no asegura mayor circulación. Los modos de acceso siguen produciéndose desde una burocracia centralizada.

lectura a contrapelo y excéntrica de cómo De León Margaritt describe una conocida imagen de la linterna mágica de Athanasius Kircher (semejante a los grabados de las piras de las brujas), podría decirse que la primera imagen del cine argentino no sería sólo aquella de la bandera de Eugenio Py, que se ha perdido. Para este autor, o seudónimo, era más bien una imagen de la linterna mágica que “representa justamente una pecadora desnuda entre las llamas del purgatorio”¹⁷, y habría sido conocida antes por lo “indios” que por los europeos como ejemplo del repertorio evangelizador (colonizador) y de un imaginario moralizante que circulaba en la época¹⁸.

Sores Juanas y señoras transgresoras: tecnologías del género, feminismos y homosexualidad en la historiografía y el ensayo sociológico-político

A mediados de los noventa, entre el umbral de positividad y el de epistemologización, desde la historiografía y el ensayo sociológico-político, se enunciaban preguntas sobre la representación y la producción de colectivos tradicionalmente marginados o excluidos, principalmente desde los argumentos o personajes de películas. También durante esos años comenzaba en otros espacios la reinención de lo *queer/cuir* desde diferentes activismos y militancias que retomaban algunos de los movimientos de los setenta como el del Frente de Liberación Homosexual (FLH) y el grupo Eros, donde se afirmaba el valor crítico de la diferencia en el marco de antagonismos sociales y políticos¹⁹.

Desde otro contexto, comenzaron a incluirse en compilaciones y ensayos películas que abordaron lo que se consideraba temas “antes urticantes para el cine argentino e imposibles de tocar con naturalidad en tiempos de censura: la homosexualidad masculina y femenina”²⁰.

¹⁷ Teo De León Margaritt (seudónimo de Tomasso Timoteo Milani), *Historia y filosofía del cine* (Buenos Aires: Impulso, 1947), 482.

¹⁸ Acerca de esta imagen y sus lecturas en el campo de los estudios sobre cine en Argentina, ver Belén Ciancio, “Las imágenes, las palabras y los cuerpos: (pos)memoria y (pos)género” en Belén Ciancio, *Imágenes paganas*, 27; y Belén Ciancio, *Estudios sobre cine*.

¹⁹ Una de las primeras actividades del Área *Queer* en el 2000 fue la Maratón de Cine Gay Lésbico, donde se incluía un corto documental sobre anarquistas españolas, para desafiar la centralidad gay-lésbica atribuida generalmente a lo *queer*. Véase Juan Enrique Péchin, “Entre lo queer y lo cuir: arte, política y críticas pedagógicas en Argentina”, *Interalia* n° 12 (2017): 90.

²⁰ Claudio España, “Introducción: Diez años de cine en democracia” en *Cine argentino en democracia 1983/1993*, compilado por Claudio España (Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1994), 39. Las compilaciones del “cine argentino en democracia”, mencionan películas como *Adiós Roberto*, dirigida por Enrique Dawi, 1985; *Otra historia de amor*, dirigida por Américo Ortiz de Zárate, 1986; *Dios los cría*, dirigida por Fernando Ayala, 1991, entre otras como la experimental *Color escondido*, dirigida por Raúl de la Torre, 1988, mientras que el lesbianismo era, según Claudio España, un asunto tabú y expuesto generalmente en películas carcelarias como *Atrapadas*, dirigida por Aníbal di Salvo, 1984, o

Prevalecía la categoría de “cine de autor” y comienza a atribuírsele no sólo a “la Bemberg”, sino a Jeanine Meerapfel, Lita Stantic y Mercedes Frutos, antecedidas por cinco escasas precursoras: María Herminia Avellaneda, Paulina Fernández Jurado (también periodista y directora de *Gente de Cine*, Cinemateca Argentina y Centro de Investigaciones de la Historia del Cine), Vlasta Lah, Eva Landeck y Clara Zappettini. Hasta mediados del siglo XX no hubo realizadoras de trayectoria, sólo guionistas, actrices (algunas mujeres desempeñaron ambas funciones y descalbraron el idioma como “nuestra Cervanta”, según María Elena Walsh, Nini Marshall), vestuaristas, maquilladoras, cortadoras de negativo, *script girls*. Bemberg fue la excepción y recién a partir del 2000 se registra el ingreso continuado de mujeres a la producción de largometrajes. A esta falta en el comienzo (con excepciones como Emilia Saleny, María B. De Celestini) hubo, además, films como *Blanco y negro* de 1920) atribuido a Francisco Defilippis Novoa que habría sido dirigido por Elena Sansinena²¹. Aunque excluidas (o encubiertas) de la dirección y la producción, las mujeres fueron las consumidoras, sobre todo de géneros como el melodrama, vinculado a literaturas *queer* o *cuir* (a través de José Amícola) y de erudición de cultura pop, como la de Manuel Puig.

Si bien a fines del siglo pasado se empezó a utilizar el concepto de tecnologías del género, propuesto por De Lauretis, los análisis se centraban en la mayoría de las historias y ensayos, antes que en cuestiones de género o en lo que las imágenes cinematográficas, y la cultura en general, producen desde relaciones imaginarias e ideológicas, en la categoría de “cine de autor”. Así como circulaba el tropo literario y cinematográfico del viaje, “por la historia”²², del viaje a la sabiduría o forzado al exilio²³.

Aunque se identificaba “una mirada diferente” en este cine de realizadoras de los ochenta y comienzos de los noventa, en este contexto todavía no se analizaban

Correccional de mujeres, dirigida por Emilio Vieyra, 1986. Incluso respecto a la menos realista *Yo, la peor de todas*, dirigida por María Luisa Bemberg, 1990, incluida en este corpus, también se acentuaba la situación de encierro, despuntando así cierto imaginario punitivo sobre el tema, desde el discurso historiográfico.

²¹ *Blanco y negro*, dirigida por Elena Sansinena, 1920. Ver Paulina Bettendorff y Agustina Pérez Rial (eds.), *Tránsitos de la mirada. Mujeres que hacen cine* (Buenos Aires: Librería, 2014), 19.

²² Tal el caso de *Camila*, dirigida por María Luisa Bemberg, 1984, vista también como alegoría de la dictadura, mientras que *Un muro de silencio*, dirigida por Lita Stantic, 1993, se consideraba una “reconstrucción del pasado reciente”.

²³ El tropo del viaje a la sabiduría, estaría en *Yo, la peor de todas*, dirigida por María Luisa Bemberg, 1990. Viaje frustrado por la deriva confesional de la vida de Sor Juana. El viaje forzado al exilio, más que un tropo, una experiencia de la época, estaría en *La amiga*, dirigida por Jeanine Meerapfel, 1989, donde Cipe Linkowski encarnaba a Antígona, personaje trágico emblemático no sólo en el movimiento de derechos humanos, sino también en una perspectiva generizada de la producción teórica sobre memoria y como desafío al poder estatal desde la lectura butleriana.

demasiado las diferencias entre las nociones de diferencia sexual y género, ni las del uso de este concepto. En general, las directoras eran vistas, por extensión, como una suerte de Sores Juanas o señoras transgresoras, en un momento y un espacio de producción que seguía siendo principalmente de varones²⁴. La homosexualidad, un tema más bien tabú hasta lo que se llamó “el cine de la democracia” – antes que un dispositivo de enunciación, lectura, devenir, disrupción, identidad o diferencia–, tenía que ver con los *habitus* de los personajes de las películas y la categoría de lo *queer* prácticamente no aparece, sino de modo retrospectivo y sin diferenciarse de las políticas de identidad homosexual.

A mediados de los noventa, comenzaban a plantearse en los estudios y ensayos los problemas enunciados sobre cine y feminismo por Anette Kuhn y como se mencionó por Teresa de Lauretis. En ese momento se revisaba la crítica feminista de cine con Laura Mulvey quien, en 1975, lo había definido como aparato en el que los códigos crean una mirada, un mundo y un objeto y producen una ilusión cortada a la medida del deseo (supuesto masculino). Para de Lauretis, la cuestión, en otro de sus artículos más citados, *Repensando el cine de mujeres: teoría estética y teoría feminista*, era: ¿qué señales formales, estilísticas o temáticas apuntan a una presencia femenina detrás de cámara?²⁵, pregunta que no podía ser respondida con una generalización o universalización. Estas reflexiones y conceptos, los posicionamientos feministas de *contracine* o *anticine*²⁶, o las polémicas por la pornografía (en las que luego intervendría Butler versus Catharine MacKinnon), tuvieron lugar principalmente en EE. UU., Inglaterra y Europa, así como sus cruces con las vanguardias. Entretanto en Argentina se produjeron experiencias del cine experimental con Narcisa Hirsch, que no se consideraba feminista. Pero, fueron produciendo redefiniciones de la construcción de dispositivos de análisis, corpus,

²⁴ Así lo planteaba Elena Goity, por ejemplo, en “Las realizadoras del período”, en *Cine argentino en democracia, 1983/1993* compilado por Claudio España (Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1994), 273.

²⁵ Teresa de Lauretis, “Repensando el cine de mujeres. Teoría estética y feminista”, *Debate Feminista* Vol. 5 (1992): 260.

²⁶ Annette Kuhn, *Cine de mujeres. Feminismo y cine* (Madrid: Cátedra, 1991), 170 y ss. El *anticine* feminista coincidía con las vanguardias en la medida que el lenguaje fílmico es tema de investigación en ambos. Pero en el caso de las vanguardias latinoamericanas, como el Cine Liberación, no se caracterizó por una posición feminista, aunque esta tampoco sea siempre evidente y aunque desde los feminismos decoloniales se haya cuestionado la agenda feminista global de los países desarrollados como parte de un pensamiento único. Un cine experimental como el de Narcisa Hirsch, que no se consideraba feminista y sí vanguardista, se identificó siguiendo a Silvestre Byrón más con un “cuarto cine” alejado tanto del tercero como de Hollywood. Véase Andrea Giunta, *Feminismo y arte latinoamericano. Historias de artistas que emanciparon el cuerpo* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2018), 128. Según Kuhn, mientras más cerca estaban las mujeres de reclamar sus derechos, más machistas se volvían las películas, se preguntaba entonces cómo los movimientos sociales se traducen a significados cinematográficos.

semiosis y sintaxis audiovisuales; aunque a mediados de los noventa todavía circular en el marco de la categoría de autor/a.

Durante los sesenta algunas mujeres, en su mayoría, urbanas y de clase media letrada, habían comenzado a filmar cortometrajes o a trabajar en periodismo y crítica de cine: Irena Dodal, realizadora experimental (*Apollon musagete*, 1960), Mabel Itzcovich, también crítica en la revista *Cuadernos de cine* y periodista. Itzcovich incursionó en una práctica poco frecuentada por mujeres hasta entonces, el documental²⁷. Dolly Pussy había sido una de las pocas mujeres que produjo documentales en el marco del Instituto de Cinematografía de la Universidad Nacional del Litoral (*El hambre oculta*, 1965; *Pescadores*, 1968), también se dedicó a la producción de películas de otras directoras como Bemberg y Stantic. Paulina Fernández Jurado igualmente practicaría la crítica y haría cortos (*El Cartero*, 1962; *Mujeres*, 1965), María Esther Palant (*Agustín Riganelli*, 1963) y Narcisa Hirsch (*Marabunta*, 1967; *Manzanas* 1973; *Retratos*, 1968, entre otras producciones), y algunas pocas más. Estos materiales fueron casi inaccesibles, hasta que algunos comenzaron a circular en la *web* y no fueron incluidos, ni sus realizadoras, en las historiografías canónicas de los ochenta y los noventa (como las compilaciones de Claudio España), sino a partir de escasas menciones²⁸.

En este umbral liminal de positividad de los estudios sobre cine en Argentina, cuando comienzan a inventariarse estas obras y a intentar conocer lo que otras mujeres habían producido en otros países latinoamericanos, el cine de Bemberg era visto a través de lo que se identificaba como “mirada interior”, un corte con el pasado y una propuesta que podía poner en la pantalla el “mundo íntimo”²⁹. Desde otras perspectivas esta producción, así como algunos gestos de la misma Bemberg en su cotidianeidad doméstica, era identificada³⁰ con un feminismo ingenuo o, con otro

²⁷ *De los abandonados*, dirigido por Mabel Itzcovich, 1962. Este cortometraje desde el hospital de niños Ricardo Gutiérrez, registraba áspera y subjetivamente con la voz de Norma Aleandro, el “síndrome de hospitalismo”, mostrando también las desigualdades sociales del dispositivo clínico que rodea al parto

²⁸ En el marco del llamado nuevo cine latinoamericano o de otras tendencias de la región, tampoco hubo muchas mujeres: Sara Gómez, directora cubana que en sus breves años de vida realizó *De cierta manera* (1974), finalizada por Tomás Gutiérrez Alea, así como otras menos conocidas en Argentina: *Guanabacoa: crónica de mi familia* (1966), *...Y tenemos sabor* (1967), *En la otra isla* (1968), *De Bayetes* (1971) y *Sobre horas extras y trabajo voluntario* (1973). La documentalista colombiana Marta Rodríguez realizó junto con Jorge Silva *Chircales* (1966-1972) entre muchos otros. También está la obra de Matilde Landeta, directora de *Ronda revolucionaria* (1976), cineasta mexicana de extensa trayectoria, al principio como una de las primeras *script-girls*. Muchas de ellas también ejercieron la crítica o la producción junto a sus parejas, vinculadas al cine.

²⁹ Bibiana del Brutto, “Mujeres y cine. La mirada de mujer o las mujeres como sujetos”, en *Decorados. Apuntes para una historia social del cine argentino*, compilado por Horacio González y Eduardo Rinesi (Buenos Aires: Manuel Suárez, 1993), 225.

³⁰ Ver nota 13.

sentido, de alta burguesía. Una lectura que se ha desvanecido en las interpretaciones académicas actuales, como las de Andrea Giunta, Catalina Trebisacce y en la compilación *El asombro y la audacia. El cine de María Luisa Bemberg* de Julia Kratje y Marcela Visconti editado en el 2020 por el Festival de Cine de Mar del Plata.

Previamente existieron mujeres que realizaron sus aportes sin ser conocidas por sus contribuciones feministas: Vlasta Lah –una de las primeras en participar de la industria cinematográfica, filmó *Las furias*³¹ y *Las modelos* en 1963 entre otros cortos– y Eva Landek, *Gente en Buenos Aires* (1974), con rasgos experimentales. Materiales estos poco abordados en este primer umbral, así como rastros de estas realizadoras, excepto por algunas menciones en artículos periodísticos.

Siguiendo a Ruby Rich, la socióloga Bibiana Del Brutto concluía a comienzos de los 90 que, a diferencia del norteamericano, en los 80 existieron transformaciones para el cine y la “mirada de mujer” en el cine latinoamericano. En EE. UU., por el contrario, se habría producido un rechazo y una vuelta a la mirada tradicional de/sobre las mujeres, fenómeno que relacionaba, por una parte, con la reacción frente a una masculinidad supuestamente vulnerada y, por otra, con los efectos de las políticas neoconservadoras. En ese momento, según Del Brutto, el cine de Hollywood había mostrado escenas de mujeres enfrentadas, despolitización, triunfo de la buena madre y castigo a la mujer independiente, mostrando que no eran ciertos los progresos del feminismo. Mientras que durante los mismos años en América Latina las consecuencias de la represión y la censura habrían expresado otras estéticas, nuevas estrategias narrativas y reconsideraciones sobre el espectador: “Forjaron nuevas identidades y subjetividades colectivas”³². Esta optimista afirmación, que incluía también la afirmación de las mujeres como sujetos y no objetos de la representación, sin embargo, no se mostraba en un análisis de películas. El caso que se mencionaba seguía siendo Bemberg, cuyos referentes culturales estaban anclados en Buenos Aires (excepto por el retrato de Sor Juana Inés de la Cruz en *Yo, la peor de todas*³³), así como los lineamientos feministas surgían de la UFA, de la que fuera fundadora, junto con Nelly Bugallo, Leonor Calvera y

³¹ *Las furias*, dirigido por Vlasta Lah, 1960, fue el primer largometraje de ficción sonoro dirigido por una mujer, pero no tuvo buena recepción a pesar de que contó con la participación de Elsa Daniel y Mecha Ortiz. Catrano Catrani, esposo de Lah, personaje de amante, esposo, hijo, hermano, padre, muerto por “las furias”, nunca se llega a ver. *Las modelos* tuvo menos circulación.

³² Bibiana del Brutto, “Mujeres y cine”, 226.

³³ En el contexto anglosajón, desde los *films studies*, se acentúa una relación lésbica entre Juana y la virreina, adelantada en los comentarios de las ediciones en DVD con frases como “*Lesbian passion*”. En el contexto latinoamericano, tanto Bemberg como Octavio Paz erigen a Sor Juana como caso excepcional, que ha llevado a su utilización como figura recurrente de la identidad femenina latinoamericana barroca, en una sociedad represiva en la que el verbo se plasmaba en la confesión, género permitido a mujeres que pretendían institucionalizar alguna práctica de saber o de estudio, a las que se aprobaba ingresar a la Iglesia, ordenarse, escribir, pero jamás officiar una misa.

Gabriella Roncorini Christeller. En el marco de las publicaciones de esa época como las de la colección CEAL (Centro Editor de América Latina), está el trabajo de Clara Fontana dedicado a Bemberg. Texto escrito desde una perspectiva donde, como en la mayoría de los de ese momento, casi no se diferenciaba entre género y feminismo para el análisis de las películas de la única mujer que se incluye en los monográficos de la colección y una de las pocas que hasta entonces contaba con el reconocimiento de una obra y trayectoria. Al cine pensado y hecho por mujeres se le atribuía idealmente una nueva mirada estética y ética, y, como suele ocurrir paradójicamente con las diferencias, una identidad que por el contrario se invisibiliza en los modos de enunciación “universales”. Era entendido por Fontana, siguiendo a de Lauretis, como tecnología social por lo tanto había que repensar las categorías de análisis usadas tradicionalmente desde una mirada masculina (“universal”). Pero al tratarse de un monográfico dedicado a un “caso único”³⁴, sólo se destacaba como mirada que desnudaba hábitos opresores masculinos. Sin indagar demasiado en los efectos de representación, de la exclusión, explotación o precarización de las mujeres en el cine, de la opresión y relación imaginaria de género que en algunos casos este produce y reproduce, de la dimensión binaria de esta categoría, de los capitales de distinto tipo que permiten construir la autoría como distinción o el posicionamiento en la dirección, de la reapropiación y reinención del deseo como montaje más que como pulsión desde una posición generizada, o desde su reinención más allá de una posición masculina o femenina. Esta perspectiva, la del feminismo de segunda ola, en Argentina mayormente vinculada a prácticas e imaginarios urbanos y académicos, no fue, como se muestra en el siguiente apartado, la que prevaleció a la hora de analizar las primeras producciones de las realizadoras que se han enmarcado o etiquetado en el (nuevo) Nuevo Cine Argentino. Ni caracterizó en un primer momento su posición, aunque la cuestión del género se evidenciara en dispositivos de análisis como los que se produjeron desde el concepto de posmemoria, introducido en este contexto por Ana Amado³⁵.

En cuanto a lo que desde la historiografía y el ensayo comenzó a nombrarse como “un cine de mujeres” o a enunciarse difusamente desde el concepto de “tecnologías del género”, aunque no se abordaran todas sus dimensiones y se utilizara todavía dentro de un esquema binario, en los trabajos dedicados al cine de los sesenta, la cuestión está planteada a partir de las representaciones de las actrices. Es decir, de aquello que se consideraba una relativa libertad en la sexualidad y en los modos de expresión de los personajes, antes que desde obras de realizadoras, desde una

³⁴ Clara Fontana, *María Luisa Bemberg* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993), 56.

³⁵ Véase Ana María Amado, *La imagen justa. Cine argentino y política. 1980-2007* (Buenos Aires: Colihue, 2009).

“mirada femenina” o no heteronormativa. Según María Valdez³⁶, por detrás de las “nuevas sexies” (Egle Martín y Libertad Leblanc) se deslizaba *Y Dios creó a la mujer* (1956, Roger Vadim). Pero esta forma de expresión, comparada con la de la *nouvelle vague*, estaba a la sombra de Isabel Sarli y las películas de Armando Bo, director también de *...Y el demonio creó a los hombres* (1960). Mientras que, respecto al cine considerado serio, se ha identificado a las personajes de Leopoldo Torres Nilsson como aquellas que desplazan a la mujer-estrella e imponen una en crisis, con actrices como Elsa Daniel o Graciela Borges, considerada a veces incluso más osada que Sarli por la escena onanista en *Circe* (Manuel Antín, 1963). El tópico del “deseo femenino”, en el “cine de autores” de los sesenta se mostraba y montaba como conflicto, visto por “un ojo masculino”. Si bien se interpretaba el dispositivo actoral, de aquel nuevo cine argentino casi no se incluiría el trabajo de ninguna directora en la historiografía hasta comienzos de este siglo, aunque fue en ese momento, con el cortometraje y el cineclubismo, que mujeres como Paulina Fernández Jurado, pudieron comenzar a producir.

Ésta es una diferencia con la irrupción y denominación del más reciente NCA, al que nombramos (nuevo) NCA para distinguirlo del de los sesenta, en el cual, desde la muestra *Historias Breves*, se encuentran producciones que fueron las más importantes para la crítica aunque sus directoras no se declararan, en su momento, feministas. Algunos críticos por ejemplo, mencionaban un “feminismo no blando”³⁷ en el corto *Rey muerto* (Lucrecia, Martel, 1995). Pero Martel, a diferencia de Bemberg, rechazó en más de una ocasión nombrarse feminista o *queer*, categoría con la que también se ha clasificado su producción. Sin embargo, en sus últimas declaraciones y a partir de su participación en el 76° Festival de Venecia manifestó otro posicionamiento a partir de la polémica por el caso Roman Polanski. Esta calificación de “no blando”, por otro lado, pareciera oponerse a la de “*soft*” con que se catalogó desde el feminismo norteamericano a las películas de Bemberg, quien murió el mismo año del estreno de *Historias Breves*³⁸.

³⁶ María Valdez, “Las nuevas sexies”, en *Cine argentino, modernidad y vanguardias 1957/1983* Vol. 2, compilado por Claudio España. (Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 2005), 30.

³⁷ Alejandro Ricagno, “Al fin, en el camino”, *El Amante* Año 4: n° 40, (1995): 22.

³⁸ Rangil en una de las primeras compilaciones dedicadas al tema sigue a De Lauretis al preguntarse por los marcadores que indican la presencia de una mujer detrás de cámara, entiende al feminismo desde Kuhn como un conjunto de herramientas conceptuales, métodos y modelos de análisis, más que como una práctica que supone diferencias. Véase Viviana Rangil, *Otro punto de vista. Mujer y cine en Argentina* (Rosario: Beatriz Viterbo, 2005). Desde ahí entrevistó a Carmen Guarini, Lucrecia Martel, Julia Solomonoff, Lita Stantic, Vanessa Ragone, Ana Poliak, Paula Hernández, Beatriz Di Benedetto y Marta Bianchi, mostrando la diversidad de posiciones en las directoras. Stantic sostenía el feminismo “(...) como una pelea por tener las mismas oportunidades. El hecho de largarse a dirigir cine ya es una acción muy feminista, porque el cine siempre fue considerado un quehacer del hombre” (Stantic en *Ibid.*, 216).

De injuria a dispositivo de enunciación o categoría metodológica institucionalizada: apuntes sobre variaciones de lo queer/cuir

Latinoamericanización de lo cuir, así es. Burlarse de lo cuir, de su seriedad simuladamente paródica. Producirlo y bastardearlo en gesto irreverente...

— *Interrucciones* val flores

A lo largo de los trabajos sobre el (nuevo)NCA, o cine de los noventa³⁹, se produjo otra modulación respecto a las precursoras feministas de segunda ola, así como respecto al género. Los posicionamientos se diferenciaron no sólo del feminismo de Bemberg, sino también de cómo se analizaba el cine de los ochenta. Es decir, desde la idea de un cine de mujeres entendido muchas veces como resistencia al *mainstream* e incluso al posicionamiento del “cine político” de los setenta, o como desorden del patriarcado. En la producción de fines del siglo XX y considerando cinematografías como las de Bemberg y Martel en perspectiva con debates contemporáneos de/sobre feminismo y teoría *queer*, a diferencia del modo como vio la crítica cortos como *Rey muerto*, al abordar la producción de directoras como esta última y de Julia Solomonoff, Paula Hernández, Ana Poliak y Albertina Carri se mencionaba un posfeminismo o un feminismo no político⁴⁰. Esto depende evidentemente de qué se entienda por feminismo. Mucho más hoy con sus varias diseminaciones, presentado como tópico en los medios o movilizándolo corporalmente y voces en las calles, y si es que puede considerarse un feminismo no político, lo cual no significa partidario. Evidentemente entre la veintena de directoras que se incluyeron en el primer (nuevo) NCA, como Martel y Carri, se percibe una diferencia con respecto a Bemberg enmarcada en la “segunda ola”, con Simone de Beauvoir en la cresta.⁴¹ Pero estas realizadoras tienen en común que producen

³⁹ La denominación “cine de los noventa” y la crítica respecto a algunos de los supuestos en torno al NCA está ampliamente expuesta en Nicolás Prividera, *El país del cine: para una historia política del nuevo cine argentino* (Córdoba: Los Ríos, 2014). Si bien Prividera es crítico de la posmodernidad reinante en el NCA (en realidad un nuevo cine porteño), sí utiliza el concepto de posmemoria en este texto para nombrar su documental *M* (2007), pero de un modo ensayístico que lo diferencia respecto a su implementación en el contexto anglosajón o en España. Actualmente ha mencionado preferir el término “entre memorias” (correspondencia personal con Nicolás Prividera).

⁴⁰ Jessica Stites Mor, “Transgresión y responsabilidad: desplazamiento de los discursos feministas en cineastas argentinas desde María Luisa Bemberg hasta Lucrecia Martel”, en *El cine argentino de hoy: entre el arte y la política*, editado por Viviana Rangil (Buenos Aires: Biblos, 2007), 137 y ss.

⁴¹ Se ha afirmado que en el cine de Bemberg el problema no es el género, sino la institución conyugal, excepto en películas como *Miss Mary* y *De eso no se habla*. Con entrevistas a menores que se alternan con títulos de frases célebres (cuyo sexismo o crítica social se acentúa), Bemberg en el corto *Juguetes* (1978) también puso su mirada sobre los roles de género en la transmisión de la cultura a través de

actualmente, como Bemberg en su momento, en el marco de un circuito centralizado (aunque el paisaje pueda ser de otras regiones y provincias del país como Salta, Chaco o la Patagonia) y privilegiado por lo menos en cuanto a los marcos institucionales nacionales de financiación, circulación y distribución. La falta de otras producciones y perspectivas provocó incluso que Martel afirmara – en medio del impacto en los 80 de una película como *Camila* –, que en ese momento se podía percibir al cine como una actividad liderada por mujeres⁴², sin mencionar que éstas estuvieran mayormente excluidas de la industria o precarizadas.

Albertina Carri, por otro lado, no sólo se percibía más afín con las críticas hacia el concepto de género como las que postuló Butler (quien no se consideraba posfeminista) sino que además participó activamente en el reconocimiento de derechos a las parejas del mismo sexo, con la Ley de Matrimonio Igualitario. El cortometraje de animación *Barbie también puede estar triste* (Carri, 2002), había producido una desestabilización de los roles de género a partir de juguetes como las muñecas Barbie y los muñecos Kent, *Las hijas del fuego* (Carri, 2018) incluye imágenes y reflexiones acerca de la pornografía convencional o alternativa. Por otra parte, en *Cuatreros* (2016) se atrevió a homosexualizar, desde la voz en off, a íconos de rebelión popular y proclamó lo *queer* desde su participación como directora del Festival Asterisco. Si a comienzos de este milenio con *Los rubios*⁴³, Carri irrumpía críticamente en las memorias cinematográficas institucionalizadas y anteriormente una de sus primeras películas *No quiero volver a casa* (2000) no tuvo demasiadas repercusiones, actualmente es una figura central de instituciones y en la participación de festivales, museos y espacios culturales, ensambladores de la expansión audiovisual más allá del cine.

Pero, en las publicaciones especializadas que surgieron en los noventa, así como en los inicios del debate sobre el (nuevo) NCA, aunque se incrementaran respecto de la década anterior, no existen prácticamente producciones escritas desde el feminismo u otras epistemologías dedicadas al género o a las mujeres en el cine. Tampoco en las revistas especializadas editadas en Argentina (*Film, Kilómetro 111, Imagofagia, CD, Toma Uno*, entre otras) había hasta comienzos del nuevo milenio demasiadas publicaciones dedicadas a estos temas, que han crecido exponencialmente en los últimos diez años. En *Kilómetro 111* circularon algunos de los primeros ensayos acerca del cine de Martel, sin una interpretación de género.

cuentos, rondas y sobre la “primera presión cultural”, los juguetes. Sin embargo, se sitúa en un contexto de clase media urbana, que se diferencia de las condiciones sociales de acceso a la cultura (letrada, laboral y profesional) y al juego en el resto del país en áreas rurales o suburbanas, donde el trabajo infantil y las condiciones de vida producen exclusión incluso de los roles tradicionales de género (o los deshacen) que se reproducen a partir del juego o los juguetes.

⁴² Martel en Paulina Bettendorff y Agustina Pérez Rial, Agustina, “Tránsitos de la mirada”, 196.

⁴³ *Los rubios*, dirigida por Albertina Carri, 2003.

Mientras que sus películas se volvieron un tiempo después, no sólo un oráculo para ver las contradicciones de la sociedad argentina (como las de Carri para debatir acerca de memoria y posmemoria), sino también una producción vinculada al feminismo, lo *queer*, el (nuevo)NCA. A pesar de las resistencias de la directora a las alegorías y referencialidades, incluso a la idea de una discontinuidad rupturista de un nuevo cine o a buscar respuestas representativas de toda la argentinidad en una producción situada en una provincia con determinadas características socioculturales o en un imaginario familiar.

Esto se cruza con el género, cuando Gonzalo Aguilar, autor de uno de los ensayos más exitosos acerca del (nuevo)NCA, mencionaba una afirmación de Martel⁴⁴ y analizaba desde ahí y desde sus dimensiones sonoras algunas de sus películas. Estas producciones se destacaban en ese contexto no sólo por la forma, el *locus* (una provincia, familias de clase media) y la proyección global que han logrado (sobre todo con el vínculo con España a través de Pedro Almodóvar que la cita en *Dolor y gloria* [2019]) o porque se han vuelto dispositivos de producción de conocimiento social, representaciones, alegorías, sino por la perceptiva (conjunto de perceptos). Esto supone que el sentido no se dimensiona como mensaje sino como aquello que se construye entre planos y puesta en escena. En esta forma irrumpe la dimensión sonora (los sonsignos), reconfigurando también una interpretación de la tecnología de género, cuando el sonido pone en movimiento la narración. Pero esta interpretación sigue vinculada a cierto tópico binario que considera esa forma del sonido una alternativa a una lógica visual que sólo se considera masculina, ya sea dentro del mismo campo visual o, como en el caso de Martel, en la potencialización de otros sentidos (¿menos “masculinos”?) como el tacto y el oído. Suponiendo más allá de lo que se considera tradicionalmente lenguaje del cine, una sensorialidad háptica y no centrada en la visión.

Además de este tópico que sigue Aguilar (la visualidad correspondiendo principalmente a un montaje de deseo masculino), desde Michel Chion, podría dimensionarse una cierta acusmática fuera de la tecnología hegemónica de la narración. Una escucha fuera de lo visible, es decir una textura sonora no necesariamente sincrónica, donde imagen y sonido no se referencian mutuamente y el fuera de campo se amplifica. Planos donde sólo después de escuchar un sonido es posible ver la fuente que lo produce. En esos espacios se constituye una sonoridad inquietante que simboliza “el doble no corporal del cuerpo”. Un cuerpo extraño, no necesariamente un referente o un significado, que permite leer la imagen un poco como una partitura: la cuarta dimensión de la imagen, en términos deleuzianos. Esto

⁴⁴ “Me parece que encuentro sentido a mi existencia si me comprometo a mantener una visión crítica de mi situación de mujer de clase media argentina. En ese lugar me ubico dentro del cine argentino. Creo que el cine argentino tiene una *función política* en esos términos”. Martel en Gonzalo Aguilar, *Otros mundos*, 140.

se produce en *La niña santa*⁴⁵, que muy lejos de apelar a tópicos del feminismo, presenta un personaje como el de Amelia, moviéndose desde valores de la religión católica y su discurso sobre la sexualidad, donde, sin embargo, Aguilar proyectaba la interpretación de un sujeto deseante, no objeto deseado producido por la mirada de los otros. “Ella prefiere salvar a un hombre que estar con Dios, me parece”, dice una de las niñas en la escena de la clase de catequesis. Religión, clase media y la alteridad, que en este caso no es sólo respecto a un “nosotros” (clase media de provincia), sino signos alterados de lo que llamo aquí Gran Otro perceptor del discurso cinematográfico. Espacio de percepción que se constituye entre el dispositivo y el lugar tradicionalmente identificado como masculino de espectador (al igual que el de director), y que sin embargo ha ido variando en cuanto a sus determinaciones de género. Para evidenciar que actualmente no se considera sólo un lugar masculino, aunque siga siendo hegemónicamente así. Esta dimensión perceptiva, aunque Aguilar no lo menciona, es también una cuestión deleuziana en el cine de Martel, quien lo entiende como semiosis de la memoria, aunque no desde algún contenido que pueda aludir directamente a un acontecimiento histórico, sino desde una percepción del presente y las capas de pasado. En *La mujer sin cabeza*⁴⁶, la música que escucha la protagonista en el auto o en la de *La niña santa*, disponen dimensiones acusmáticas mnémicas, configurando sonsignos de la memoria. Así como todo el dispositivo fílmico de la primera se construye a partir de la pérdida de la memoria de la protagonista. En *Zama*⁴⁷ (2017) la música hace por momentos de sonsigno que rompe con los códigos de género como película o adaptación de época.

Ahora, considerando lo que habría pasado de injuria o modo de lo asocial y lo abyecto a categoría metodológica y *trending topic* en algunos contextos académicos: lo *queer*, se ha adherido como etiqueta no sólo a las más reconocidas producciones de Carri y Martel. También se ha calificado así a películas como *Tan de repente* (Diego Lerman, 2002), *Ronda nocturna* (Edgardo Cozarinsky, 2005), *Vagón fumador* (Verónica Chen, 2001) y a los largos de Marco Berger (*Plan B* [2010], *Ausente* [2011] *Hawaii* [2013]). Así se ha pretendido diferenciar estas producciones del cine homosexual, atribuyendo a lo *queer* otro pos, el de la identidad de género o binaridad. Por otro lado, más allá de la celebración de ciertos rasgos de modernidad líquida, posmodernos o de su crítica, como en el análisis del (nuevo)NCA de Nicolás Prividera, pareciera que cierta lumpenización, precariedad y errancia urbana se relacionan con los sedimentos literarios de la palabra *queer*, más allá de resonancias sexo-genéricas. Rasgos que el cine de los noventa desde *Pizza birra y faso*⁴⁸

⁴⁵ *La niña santa*, dirigida por Lucrecia Martel, 2004.

⁴⁶ *La mujer sin cabeza*, dirigida por Lucrecia Martel, 2008.

⁴⁷ *Zama*, dirigida por Lucrecia Martel, 2017.

⁴⁸ *Pizza, birra y faso*, dirigida por Bruno Stagnaro e Israel Caetano, 1998.

reprodujo o puso en escena, performando otra forma de realismo y hegemonizando las representaciones de la argentinidad:

El término *queer* tiene una larga historia; en inglés existe desde hace más de cuatro siglos, y siempre con denotaciones y connotaciones negativas: extraño, raro, excéntrico, de carácter dudoso o cuestionable, vulgar. En las novelas de Charles Dickens, *Queer Street* denominaba una parte de Londres en la que vivía gente pobre, enferma y endeudada⁴⁹.

Así, y más allá de lo *queer* chic que a veces se reproduce desde la academia, de algún modo toda producción y subjetivación *sudaca*, migrante, cuartomundista, subdesarrollada, entre otras alteridades y clasificaciones que se intersecan con el dispositivo sexo-genérico, puede ser considerada entonces un tanto *queer*, más allá de la identidad sexo-genérica y de las connotaciones académicas. Si bien esto no significa negar la especificidad de las injurias (y la diferencia de quienes se injuria) de la homofobia, junto a todas las otras fobias posibles y del racismo, que excluyen estructuralmente de un lugar de enunciación “universal”.

Otras lecturas que salen del marco del género o la sexualidad, se produjeron en formas académicas de lo que podría llamarse *queerización* chic de la memoria y el duelo⁵⁰ y en otros modos de encarnación, apropiación o deshacer de la injuria, aunque diferentes y disidentes entre sí. En el ensayo “Monstrare”, por ejemplo, Carri mencionaba al “monstrarse” (sic) sin identificación con el género asignado, ni con el que podrían asignarle, las monstruosidades de su arte de “víctima privilegiada”. Anomalía que afirma en mundos de mostración infinita, de a-priori audiovisual donde, finalmente, “el archivo es el cuerpo”⁵¹ que no se apropia de la injuria, sino que la hace carne. Las producciones que se nombraron “posporno” hacia fines del siglo pasado (más recientemente así nombradas en Argentina y en América Latina), desde los márgenes de disidencia del feminismo o de un feminismo que se quería no sólo posporno y punk, sino también *queer*, apuntaban a que “la mejor protección contra la violencia de género no es la prohibición de la prostitución si no la toma del poder económico y político de las mujeres y de las minorías migrantes (...) el mejor antídoto contra la pornografía dominante no es la censura, si no la producción de

⁴⁹ Teresa de Lauretis, “Género y teoría Queer”, *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer* Vol. 21: n° 2 (2015): 109.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, Cecilia Sosa, “Fertilizaciones afectivas y plusvalía festiva en la Argentina pos 2015. Duelo, femicidio y una Matria queer”, en *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*, editado por Mariano López Seoane (Buenos Aires: EDUNTREF, 2019), 289.

⁵¹ Albertina Carri, “Monstrare”, *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine* n° 14-15 (2018): 186.

representaciones alternativas de la sexualidad...”⁵². Este feminismo se entendía idealmente como una plataforma artística y política, y sus modos de producción y circulación autogestivos, más allá del cine institucionalizado, invocando el *DIY* (*Do it Yourself*, “Hazlo tú mismo”), como alternativa a un feminismo estatal, académico o abolicionista, aunque a veces sin considerar la precariedad que supone.⁵³

A modo de conclusión

“Género”, “feminismo”, “mujeres” (nombre que ha devenido cada vez más difícil y prefijado a *bio* o *cis*) y “lo *queer*” no pueden asimilarse y actualmente las teorías y prácticas que abarcan implican, a medida que se hegemonizan, cada vez mayores disidencias o variaciones, resistencias a agendas coloniales o consensos. Pero, desde las diferentes escalas e intersecciones del mapa de los estudios sobre cine, es posible considerar algunas cuestiones a modo de conclusión. Durante el umbral de positividad, y de forma liminal al epistemológico, se encuentran dentro de campo (y de plano) los conceptos de género y de tecnologías del género, para referirse principalmente a la producción de mujeres y feministas como Bemberg. Aunque en algunos casos la producción de la autora es también mencionada como feminismo ingenuo, y se nombra la homosexualidad como política identitaria visibilizada en el “cine de la democracia”. En el umbral de epistemologización, a su vez, se reconstruye la categoría de NCA, agregando un “(nuevo)” ante la sigla para diferenciarlo del anterior, la crítica de cine se autoafirma polémicamente pretendiendo distanciarse tanto de la historiografía como de la producción cinematográfica de la década anterior, mientras que la crisis social, política y

⁵² Paul B. Preciado, “Mujeres en los márgenes”, *Diario El País*, 13 de enero del 2007. https://elpais.com/diario/2007/01/13/babelia/1168648750_850215.html

⁵³ Otra variación reapropiante de lo *queer*, es la que ha producido Leonor Silvestri, una de las pioneras del posporno en Argentina, sin circulación institucionalizada en la academia o en los museos, no sólo como *performer*, escritora, kickboxer, sino con grupos de estudio y clases (*sparrings*) de filosofía. Se materializaron desde Silvestri poéticas del malestar, la locura, la desagregación, la enfermedad y la discapacidad, en videos y cursos como «La piel dura apropiación de la injuria» (2020), anteriormente «*Queer* precio y desprecio de un valor» (2014) y «Teoría de la Mala víctima. Nosotras las Brujas, nosotras las Putas» (2016), grabado por Mai Staunsager, quien también produjo el documental *Games of Crohn* (2015) con el mismo título que el libro de Silvestri (2016, subtítulo: *Diario de una internación*). En ambos reflexiona no sólo sobre los «estados valetudinarios», la cotidianidad de un síndrome con el que deviene *disca* o, más eufemísticamente, diversa funcional, sino acerca del dispositivo médico y el paradigma capacitista. Además de la inmediatez de *Youtube* donde circulan los talleres que presentan otras genealogías feministas menos estudiadas en Argentina (como las africanas e islámicas con Oyèrónké Oyèwùmí y Houria Bouteldja), con el libro se muestra un devenir del pensamiento que se diferencia no sólo de los tópicos feministas mediáticos y académicos, sino un devenir del lenguaje-cuerpo. Véase Leonor Silvestri, *Games of Chron. Diario de una internación* (Buenos Aires: Milena Cacerola, 2016).

económica del 2001, la posmodernidad, o “modernidad líquida”, la precariedad, lumperización o errancia, el “fin del trabajo” y de “los metarrelatos” (así como su crítica), se vuelven los tópicos escenificados en el cine y el audiovisual. En cierta medida desplazan lo que se consideraba “grandes temas” del “cine de la democracia”: la memoria de la dictadura, el exilio, las mujeres, el feminismo...quedan, de algún modo y en un primer momento, fuera de campo. En ese momento del (nuevo)NCA que abarcó además de *Pizza, birra y faso*, películas como *Rapado* (Martín Rejtman, 1996), *Mundo grúa* (Pablo Trapero, 1999), *La ciénaga* (Martel, 2001), incluso a *Los Rubios* (Carri, 2003) – documental paradigmático de “posmemoria”⁵⁴ que también se asimiló a lo *queer* académico –, la idea de feminismos o identidades fijas (políticas, ideológicas, sociales, etc.) como lugares políticos de enunciación o discurso se difumina. Pero aquí es importante destacar que las variaciones de lo que se consideró (pos)memoria, memorias críticas o entre memorias, y otras del posporno, indirectamente se relacionan con posicionamientos no sólo *queer*, sino feministas, aunque no desde un lugar de enunciación como el de Bemberg. Este ensamblaje entre memoria y género no sólo se produce porque algunas representaciones del horror o de la pobreza se asimilan a códigos pornográficos, como logró mostrar la sátira *Agarrando pueblo*⁵⁵ y su manifiesto, sino porque parte de esta producción, como la de Carri, y a quienes se ha clasificado con estos conceptos, tienen probablemente en común la búsqueda, consciente o no, de salir de objeto de la representación. Por lo tanto, se produce también una forma de salida de la victimización, en la medida que los documentales y ensayos filmados de memorias críticas o (pos)memoria, construyen diversas y nuevas capas enunciativas y mnémicas que atraviesan la subjetivación como víctima y producen otra como cineasta o practicante audiovisual.

Finalmente, habría que decir que los feminismos y las teorizaciones y prácticas en torno al género (generalmente asimilados a lo mismo en el umbral de positividad y todavía actualmente), quedaron en un primer momento del (nuevo)NCA fuera de plano (y fuera de campo). Tal el caso del primer posicionamiento de Martel (aunque no de la crítica respecto a producciones como *Rey muerto*, visto como feminismo no blando). Pero esos dispositivos teóricos y prácticos en torno al género, fueron diferenciándose cuando incluyeron en su agenda a la masculinidad y cuando lo *queer* se incluyó entre otros rasgos del cine de los noventa y comenzó a expandirse y gentrificarse como concepto, perdiendo en algún punto su carga injuriantes. Las variaciones de los feminismos, actualmente en primerísimo primer plano desafían a imaginar otros modos y habitaciones del hogar de la diferencia. Otros intersticios y márgenes (como pueden ser los geográficos en un país estructuralmente centralizado

⁵⁴ Acerca de las variaciones críticas y reescrituras de la posmemoria ([pos]memoria, pos-memoria), ver nota 14.

⁵⁵ *Agarrando pueblo*, dirigida por Luis Ospina y Oscar Mayolo, 1978.

como Argentina, o las desigualdades económicas que se incrementaron con la pandemia), que aún no son vistos.

Referencias

Fuentes filmográficas y audiovisuales

- Akerman, Chantal, dir., *23, Jeanne Dielman quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (1975).
- Almodóvar, Pedro, dir. *Dolor y gloria*. 2019.
- Antín, Manuel, dir. *Circe*. 1963.
- Ayala, Fernando, dir. *Dios los cría*. 1991.
- Bemberg, María Luisa, dir. *Camila*. 1984.
- Bemberg, María Luisa, dir. *De eso no se habla*. 1993.
- Bemberg, María Luisa, dir. *Juguetes*. 1978.
- Bemberg, María Luisa, dir. *Miss Mary*. 1986.
- Bemberg, María Luisa, dir. *Yo, la peor de todas*. 1990.
- Berger, Marco, dir. *Ausente*. 2011.
- Berger, Marco, dir. *Hawaii*. 2013.
- Berger, Marco, dir. *Plan B*. 2010.
- Bo, Armando, dir. *...Y el demonio creó a los hombres*. 1960.
- Carri, Albertina, dir. *Barbie también puede estar triste*. 2002.
- Carri, Albertina, dir. *Cuaterros*. 2016.
- Carri, Albertina, dir. *Las hijas del fuego*. 2018.
- Carri, Albertina, dir. *Los rubios*. 2003.
- Carri, Albertina, dir. *No quiero volver a casa*. 2000.
- Chen, Verónica, dir. *Vagón fumador*. 2001.
- Cozarinsky, Edgardo, dir. *Ronda nocturna*. 2005.
- Dawi, Enrique, dir. *Adiós Roberto*. 1985.
- Dodal, Irena, dir. *Apollon musagete*. 1960.
- Fernández Jurado, Paulina, dir. *El cartero*. 1962.
- Fernández Jurado, Paulina, dir. *Mujeres*. 1965.
- Gómez, Sara, dir. *...Y tenemos sabor*. 1967.
- Gómez, Sara, dir. *De Bayetes*. 1971.
- Gómez, Sara, dir. *De cierta manera*. 1974.
- Gómez, Sara, dir. *En la otra isla*. 1968.
- Gómez, Sara, dir. *Guanabacoa: crónica de mi familia*. 1966.
- Gómez, Sara, dir. *Sobre horas extras y trabajo voluntario*. 1973.
- Hirsch, Narcisa, dir. *Manzanas* 1973.
- Hirsch, Narcisa, dir. *Marabunta*. 1967.
- Hirsch, Narcisa, dir. *Retratos*. 1968.

- Iztcovich, Mabel, dir. *De los abandonados*. 1962.
 Lah, Vlasta, dir. *Las furias*. 1960.
 Lah, Vlasta, dir. *Las modelos*. 1963.
 Landek, Eva, dir. *Gente en Buenos Aires*. 1974.
 Landeta, Matilde, dir. *Ronda revolucionaria*. 1976.
 Lerman, Diego, dir. *Tan de repente*. 2002.
 Martel, Lucrecia, dir. *La ciénaga*. 2001.
 Martel, Lucrecia, dir. *La mujer sin cabeza*. 2008.
 Martel, Lucrecia, dir. *La niña santa*. 2004.
 Martel, Lucrecia, dir. *Rey muerto*. 1995.
 Martel, Lucrecia, dir. *Zama*. 2017.
 Meerapfel, Jeanine, dir. *La amiga*. 1989.
 Ortiz de Zárate, Américo, dir. *Otra historia de amor*. 1986.
 Ospina, Luis y Mayolo, Oscar, dirs., *Agarrando pueblo*. 1978.
 Palant, María Esther, dir., *Agustín Riganelli*. 1963.
 Pussy, Dolly, dir. *El hambre oculta*. 1965.
 Pussy, Dolly, dir. *Pescadores*. 1968.
 Rejtman, Martín, dir. *Rapado*. 1996.
 Rodríguez, Marta y Silva, Jorge, dirs., *Chircales*. 1972.
 Salvo, Aníbal di, dir. *Atrapadas*. 1984.
 Sansinena, Elena, dir. *Blanco y negro*. 1920.
 Stagnaro, Bruno y Caetano, Israel, dirs., *Pizza, birra y faso*. 1998.
 Stantic, Lita, dir. *Un muro de silencio*. 1993.
 Staunsager, Mai, dir. *Games of Crohn*. 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=oTgv-3K9mg4>
 Torre, Raúl de la, dir. *Color escondido*. 1988.
 Trapero, Pablo, dir. *Mundo grúa*. 1999.
 Vadim, Roger, dir. *Dios creó a la mujer*. 1956.
 Vieyra, Emilio, *Correccional de mujeres*. 1986.

Fuentes bibliográficas

- Aguilar, Gonzalo. *Otros mundos. Un ensayo sobre el nuevo cine argentino*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006.
 Amado, Ana María. *La imagen justa. Cine argentino y política. 1980-2007*. Buenos Aires: Colihue, 2009.
 Bettendorff, Paulina y Pérez Rial, Agustina (eds.). *Tránsitos de la mirada. Mujeres que hacen cine*. Buenos Aires: Librería, 2014.
 Cabral, Mauro. “La paradoja transgénero”. En *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina: un quinquenio de aportes regionales al debate y la*

- reflexión*. Lima: Instituto de Estudios en Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano, 2011, 97-104.
- Carri, Albertina. “Monstrare”. *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine* n° 14-15 (2018): 184-190.
- Ciancio, Belén. “Ante el límite de la representación en el documental: cuerpo filmado, filmado-hablante, filmante, (anti)espectante”. En *Helix. Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft* n° 10 (2017): 234-256.
- _____. *Estudios sobre cine: (Pos)Memoria, cuerpo, género*. Buenos Aires: Biblos, 2021.
- _____. (comp.). *Imágenes paganas. Otras memorias, otros géneros*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2021.
- _____. “Las imágenes, las palabras y los cuerpos: (pos)memoria y (pos)género” en *Imágenes paganas. Otras memorias, otros géneros*, compilado por Belén Ciancio. Buenos Aires, Imago Mundi, 2021, 3-34.
- Ciriza, Alejandra. “Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros del género”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* Vol. 9 (2007): 23-41.
- De Lauretis, Teresa “Repensando el cine de mujeres. Teoría estética y feminista”. *Debate Feminista* Vol. 5 (1992): 251-277.
- _____. “La tecnología del género”. *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer* no. 2 (1996): 6-34.
- _____. “Género y teoría Queer”. *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer* Vol. 21: n° 2 (2015): 107-118.
- De León Margaritt, Teo. *Historia y filosofía del cine*. Buenos Aires: Impulso, 1947.
- Del Brutto, Bibiana “Mujeres y cine. La mirada de mujer o las mujeres como sujetos”. En *Decorados. Apuntes para una historia social del cine argentino*, compilado por Horacio González y Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Manuel Suárez, 1993, 221-226.
- España, Claudio. “Introducción: Diez años de cine en democracia”. En *Cine argentino en democracia 1983/1993*, compilado por Claudio España. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1994, 12-53.
- flores, val. *El sótano de San Telmo. Una barricada proletaria para el deseo lésbico en los '70*. Buenos Aires: Madreselva, 2014.
- Fontana, Clara. *María Luisa Bemberg*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.
- Gargallo, Francesca. “Feminismo latinoamericano”. En *Revista venezolana de estudios de la mujer* Vol. 12: n° 28 (2007): 17-34.
- Giunta, Andrea. *Feminismo y arte latinoamericano. Historias de artistas que emanciparon el cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.
- Goity, Elena. “Las realizadoras del período”. En *Cine argentino en democracia, 1983/1993* compilado por Claudio España. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1994, 272-283.

- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Kuhn, Annette. *Cine de mujeres. Feminismo y cine*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Lorde, Audre. *Zami una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: horas y HORAS, 2009.
- Martinelli, Lucas. *Fragmentos de lo queer. Arte en América Latina e Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2016.
- Péchin, Juan Enrique. “Entre lo queer y lo cuir: arte, política y críticas pedagógicas en Argentina”. *Interalia* n° 12 (2017), 86-105.
- Perlongher, Néstor. “Cadáveres”. En *Alambres*. Buenos Aires, Último Reino, 1987, 51-63.
- Preciado, Paul B. “Mujeres en los márgenes”, *Diario El País*, 13 de enero del 2007. https://elpais.com/diario/2007/01/13/babelia/1168648750_850215.html
- Prividera, Nicolás. *El país del cine: para una historia política del nuevo cine argentino*. Córdoba: Los Ríos, 2014.
- Rangil, Viviana. *Otro punto de vista. Mujer y cine en Argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2005.
- Ricagno, Alejandro “Al fin, en el camino”, *El Amante* Año 4: n° 40, (1995): 22.
- Silvestri, Leonor. *Games of Chron. Diario de una internación*. Buenos Aires: Milena Cacerola, 2016.
- Sosa, Cecilia. “Fertilizaciones afectivas y plusvalía festiva en la Argentina pos 2015. Duelo, femicidio y una Matria queer”. En *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*, editado por Mariano López Seoane. Buenos Aires: EDUNTREF, 2019, 289-312.
- Stites Mor, Jessica. “Transgresión y responsabilidad: desplazamiento de los discursos feministas en cineastas argentinas desde María Luisa Bemberg hasta Lucrecia Martel”. En *El cine argentino de hoy: entre el arte y la política*, editado por Viviana Rangil. Buenos Aires: Biblos, 2007, 137-153.
- Valdez, María. “Las nuevas sexies”. En *Cine argentino, modernidad y vanguardias 1957/1983* Vol. 2, compilado por Claudio España. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 2005, 30-31.

La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica. Aproximaciones a la lectura heideggeriana sobre la *Retórica* de Aristóteles
Rhetoric as possibility (δύναμις) and the beginning of the commotion [Erschütterung] of logic. Approaches to the Heideggerian reading of Aristotle's Rhetoric.

Recibido el 29 de marzo de 2023, aceptado el 13 de abril de 2023

José Francisco Ramírez Olvera*

Resumen

La presente investigación se enmarca en un intento de aproximación a la lectura que Heidegger hace de la *Retórica* de Aristóteles. Nuestro propósito es argumentar que esta lectura puede ser considerada como el primer paso en el proyecto de una conmoción de la lógica [Erschütterung der Logik], que desarrolló entre los años 1924 y 1934, según afirma el propio Heidegger. Durante esta década, uno de los hilos conductores de su pensamiento es la noción de λόγος, que comúnmente se ha entendido en la historia de la filosofía como "razón"; sin embargo, Heidegger insiste en traducirla simplemente como "lenguaje." Así, en el curso de verano de la Universidad de Marburgo en 1924, el autor se propone realizar una lectura e interpretación fenomenológica de la *Retórica*, buscando alejarse de las concepciones convencionales que la reducen a una mera técnica del discurso. En su lugar, Heidegger redefine el sentido de la retórica como posibilidad concreta (δύναμις) del Dasein, donde el hablar y el escuchar al otro encuentran su lugar. Por ello, la lectura que Heidegger hace de la *Retórica* merece ser considerada como el inicio de este proyecto de conmoción, pues marca los primeros estudios que entienden el λόγος no en un sentido lógico-gramatical, sino simplemente como lenguaje.

* Licenciado en Filosofía con Mención Honorífica por la Universidad Autónoma de Querétaro, Santiago de Querétaro, México. Maestrando en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla de Zaragoza, México.

 <https://orcid.org/0009-0003-6482-7330>  jose.ramirezolv@alumno.buap.mx

Palabras clave: conmoción de la lógica, Heidegger y Aristóteles, lenguaje, posibilidad, retórica

Abstract

The present research is framed within an attempt to approach Heidegger's reading of Aristotle's *Rhetoric*. Our purpose is to argue that this reading can be considered as the first step in the project of a commotion of logic [*Erschütterung der Logik*], which he developed between the years 1924 and 1934, as Heidegger himself states. During this decade, one of the central threads of his thought is the notion of λόγος, which has commonly been understood in the history of philosophy as "reason"; however, Heidegger insists on translating it simply as "language." Thus, in the summer course at the University of Marburg in 1924, the author sets out to conduct a phenomenological reading and interpretation of the *Rhetoric*, seeking to move away from conventional conceptions that reduce it to a mere technique of discourse. Instead, Heidegger redefines the meaning of rhetoric as a concrete possibility (δύναμις) of Dasein, where speaking and listening to the other find their place. Therefore, Heidegger's reading of the *Rhetoric* deserves to be considered as the beginning of this project of commotion, as it marks the first studies that understand λόγος not in a logical-grammatical sense, but simply as language.

Keywords: commotion of logic, Heidegger and Aristotle, language, possibility, Rhetoric

Introducción

El papel que desempeñó la *Ética Nicomáquea* para la concepción de *Ser y tiempo* es algo así como la versión mayormente conocida y difundida de la lectura de Heidegger sobre Aristóteles¹. De hecho, una de las más importantes reconstrucciones para con el camino de pensamiento del filósofo alemán, y que precisamente toma como pauta la relación con el Estagirita, es dada por el italiano Franco Volpi. La

¹ “Como es sabido, la filosofía práctica de Aristóteles jugó un papel central para la configuración del pensamiento heideggeriano. Franco Volpi [...] pionero de esta línea de investigación, centró su investigación en torno a la relevancia de la *Ética Nicomáquea* para la formación de *Ser y tiempo*”. Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica* (México: Ediciones akal, 2021), 63. De igual manera lo leemos en palabras de Peter Trawny cuando éste destaca el papel nuclear que tuvo para el filósofo alemán la lectura sobre la ética aristotélica: “Para él [Heidegger], en el punto central de la interpretación concreta de los textos aristotélicos está el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, en el que Aristóteles esclarece las llamadas virtudes dianoéticas”. Peter Trawny, *Martin Heidegger. Una introducción crítica* (Barcelona: Herder Editorial, 2017), 42.

tesis de éste sostiene que, *grosso modo*, lo tematizado en la obra de 1927 es una suerte de reproducción o actualización contemporánea de la ética aristotélica² —lo cual es acertado, desde luego.

Sin embargo, el paisaje entorno a la influencia de un pensador de la talla de Aristóteles en el joven Heidegger se expande sin duda mucho más allá de tal repercusión que tuvo la *Ética Nicomáquea*. Con el conocimiento que tenemos en nuestros días acerca de las lecciones y seminarios que el filósofo alemán impartiese durante su estancia en la Universidad de Friburgo y posteriormente en la de Marburgo, y esto gracias a la casi terminada publicación de la edición integral de sus obras, la nombrada *Gesamtausgabe* (GA), es posible hallarnos con otras vías de interpretación que nos guíen en favor de delinear y entender su propio desarrollo filosófico. Sin titubear, podemos afirmar enérgicamente que la presencia del pensamiento de Aristóteles no es menos que fundamental para el nacido en Meßkirch³. Su trabajo de lectura e interpretación comienza ya desde los más tempranos cursos en Friburgo. Por ejemplo, la lección de verano de 1921 en la cual nuestro autor hace una revisión sobre *De anima*, pero que al final, y basándonos en las notas de clase de Oskar Becker, termina centrándose más bien en la *Metafísica*⁴.

Ahora bien, en tal panorámica de trabajo Heidegger concibe un proyecto, según se puede documentar, en el año 1924, que coincide precisamente con las primeras lecturas sobre el *λόγος* en la obra de Aristóteles. Sin embargo, no se menciona sobre él abiertamente sino hasta los primeros años de 1930. Este proyecto lleva el nombre

² Así lo expresa el propio autor italiano: “En Marburgo, continuando la investigación ya iniciada en los últimos años de Friburgo, la cuestión para Heidegger reside en captar en el pensamiento aristotélico algunas determinaciones y algunas momentos esenciales que, a partir de oportunas reestructuraciones, le servirán como una contribución esencial para sus propias metas fundativas”. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 75.

³ Pues sin duda que el interés por el filósofo de Estagira no pertenece solamente al periodo de la ontología fundamental, sino también del pensar ontohistórico. Pero las intenciones cambian radicalmente. Mientras que en la década fenomenológica de lo que se trata es de hacer de Aristóteles un aliado, en el pensar histórico del ser la figura de Aristóteles se piensa más bien como el cierre del primer comienzo de la filosofía occidental. Así lo señala Alejandro Vigo: “tampoco en el caso de Aristóteles se trata ya, piensa Heidegger, de buscar en la historia precedente algo así como un “aliado” que pudiera ser alineado con el proyecto de la ontología fundamental, tal y como es presentado en SZ. De lo que se trata ahora es, más bien, de reposicionar a Aristóteles en el lugar donde verdaderamente le corresponde desde el punto de vista ontohistórico [...] como el “primer cierre” del “primer comienzo”. Alejandro Vigo, “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico”, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico de «Heidegger: caminos y giros del pensar», No. 9 (2018): 123.

⁴ Ángel Xolocotzi lo refiere de esta manera en uno de sus artículos: “Ya en septiembre de 1920 Heidegger decide retomar a Aristóteles mediante un seminario en verano de 1921 [...] Aunque el anuncio oficial refiera a un seminario sobre *De anima*, los apuntes conservados de Oskar Becker indican que gran parte versó precisamente sobre la *Metafísica* y de forma concreta encontramos la primera tematización sobre aspectos discutidos en torno a la dimensión ontológica de la misma”. Ángel Xolocotzi, “Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles”, *Acta de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* No. 5 (2020): 314.

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

"conmoción de la lógica" [Erschütterung der Logik]. La idea central de este proyecto, como sugiere su nombre, es la de "conmover" a la "lógica" como tal desde su inicio y desquiciarla completamente desde sus fundamentos⁵. O puesto en otras palabras: lo que se busca es lograr una conmoción o sacudida total y, por ende, una superación de la regia y harto arraigada comprensión lógico-gramatical para con el lenguaje, y dentro de la cual, para Heidegger, aún hunde sus raíces la propia tradición filosófica occidental. Lo "peligroso" en ello, entre otras cosas, yace en que se sigue una determinada e incuestionada comprensión de lo que significa el lenguaje. Asimismo, el λόγος asume únicamente un papel protagónico en corte lógico, y la reflexión sobre el lenguaje centra sus esfuerzos, las más de las veces, en la representación gramatical del mismo, por lo que, en opinión de Heidegger, resulta no menos que imperante un trabajo de cuestionamiento profundo al respecto y, a una con ello, pretender ir más lejos que dichas determinaciones dominantes para con el lenguaje. Nos encontramos, aquí, con una década completa en la que el filósofo alemán hace del λόγος uno de los hilos conductores de su pensamiento, por lo que creemos por demás pertinente tematizarlo desde sus primeros esfuerzos.

Existen buenas razones para emprender este trabajo. Nos permitimos mencionar al menos dos de ellas. En primer lugar, la revisión aristotélica por parte de Heidegger, en la mayoría de los casos, ni siquiera se considera pertinente para enlazar con el proyecto mencionado de la conmoción [Erschütterung], sino que se parte directamente de la tematización sobre el lenguaje que se encuentra en los primeros años de la década de 1930. Pareciera como si la pregunta por la esencia del lenguaje, que se desarrolla efectivamente en los inicios de los años treinta, fuera el primer intento de conmocionar la representación gramatical y lógica del lenguaje.

En segundo lugar, y estrechamente relacionado, nuestro enfoque para entender el despliegue del pensamiento heideggeriano no asume una división insalvable entre la "ontología fundamental" y el "pensar onto-histórico", es decir, lo que se conoce como la *Kehre*; donde el problema del lenguaje experimenta un innegable cambio de determinación, pero no un abandono total de los esfuerzos y resultados obtenidos durante la década de los veinte⁶. Aquí surge una discusión abundante, rica e

⁵ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020), 8. („wir wollen »die Logik« als solche von ihrem Anfang an von Grund aus erschüttern“).

⁶ “En el pasado, ha sido común subdividir la obra de Heidegger en dos períodos (temprano y tardío) e incluso en tres (temprano, medio y tardío). Si bien hay algo que decir sobre tales divisiones, ya que hay una clara diferencia temática y estilística entre *Ser y tiempo* y las publicaciones de Heidegger posteriores a la Segunda Guerra Mundial, también es engañoso hablar como si hubiera dos o tres Heidegger diferentes. La bifurcación, como se sabe bien, es algo que inquietaba al propio Heidegger, y los estudiosos de hoy en día son cada vez más reticentes a establecer una división demasiado marcada entre lo temprano y lo tardío. Por lo tanto, aunque los temas de los primeros tres volúmenes han sido establecidos por el propio recorrido histórico de Heidegger a través de la filosofía, la distribución de los escritos en volúmenes no respeta una división de la investigación en temprano y tardío. En cambio, hemos encontrado que los escritos relevantes para un tema de "Heidegger temprano" a menudo hacen

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

interesante entre los estudiosos de la obra del filósofo de Meßkirch: aquellos que mantienen una lectura "separatista" o de "ruptura" y que hablan en términos de "Heidegger I" y "Heidegger II" —que en gran medida ha sido superada por la publicación de la *Gesamtausgabe*, debemos reconocerlo—, y aquellos que ven más bien una continuidad en el pensamiento de Heidegger. Nos sumamos a este último grupo, o más bien, línea de investigación, ya que creemos que es un proceder hermenéutico que logra conectar de manera más coherente todo el despliegue del pensamiento del autor alemán⁷.

Debemos tomar muy en serio la declaración de Heidegger cuando expresa lo siguiente:

Estamos ante la conmoción de la lógica, que no llevamos a cabo en 1934 con el fin de una «Gleichschaltung» arbitraria sino en la que hemos estado trabajando durante diez años y que se basa en un cambio en nuestro propio Dasein, un cambio que representa la necesidad más profunda de nuestra propia tarea histórica⁸.

Como leemos, no es del todo aventurado y hermenéuticamente violento sostener la idea de que el primer episodio de este proyecto de *conmoción* lo podemos rastrear en las lecciones que el filósofo imparte en torno a la *Retórica*, contenidos en el curso de Marburgo titulado *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica] del año 1924⁹. En él, Heidegger interpreta

referencia a su obra posterior, y viceversa". Wrathall/Dreyfus, *Heidegger and Contemporary Philosophy: Heidegger Reexamined, Volume Four* (Routledge, 2002), viii.

⁷ “Pese a las modificaciones del camino, Heidegger mantendrá a lo largo de su obra este apego al entramado tridimensional en donde el lenguaje es determinante. Por ello, éste no es simplemente un tema o un problema; es más bien un aspecto central para el trabajo fenomenológico [...] sabemos que los caminos de un pensador no siempre son lineales y homogéneos. La obra de Heidegger se caracteriza precisamente por los múltiples intentos de avance en donde las vías quedaron simplemente señaladas. Los 102 volúmenes de su *Gesamtausgabe* son todo menos una propuesta lineal y/o sistemática. Pese a ello, hay múltiples elementos para diferenciar dos grandes veredas en su camino de pensar: la ontología fundamental, que abarcaría su inicio fenomenológico por lo menos desde 1919 y se extenderá hasta las lecciones que complementan *Ser y tiempo* -es decir, hasta 1929-; y por otra parte, el planteamiento ontohistórico del ser, cuyos inicios pensantes remiten a 1930. Ahí tendremos lo que diversas interpretaciones han llamado el “giro” [Kehre] de Martin Heidegger”. Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío* (México: Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2011), 144.

⁸ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), 11. („Wir stehen vor der Erschütterung der Logik, die wir nicht etwa 1934 zu Zwecken einer beliebigen »Gleichschaltung« vornehmen, sondern an der wir seit zehn Jahren arbeiten und die auf einer Wandlung unseres Daseins selbst gründet, einer Wandlung, die die innerste Notwendigkeit unserer eigenen geschichtlichen Aufgabe bedeutet“).

⁹ En el volumen 38 de la *Gesamtausgabe*, es decir, el curso *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, que se publicó en el año 1998, podemos leer esta declaración de “Heidegger” en la repetición del § 4 de las lecciones: “Estamos ante la conmoción de la lógica, que no llevamos a cabo en 1934 con el fin de una «Gleichschaltung» arbitraria, sino en la que hemos estado trabajando durante diez años y que se basa en un cambio en nuestro propio Dasein, un cambio que representa la necesidad más profunda de nuestra propia tarea histórica”. Sin embargo, dicho volumen no contiene los manuscritos

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

el tratado aristotélico como “la primera investigación acerca del lógos como lenguaje”¹⁰. Si partimos de esta perspectiva, la retórica abandona su determinación como mera *técnica* del discurso, como suele ser habitual, y en su lugar se comprende como una *posibilidad* ambivalente del ser del hombre (Dasein), en la cual tiene lugar “el hablar” y “el escuchar”. Además, se abre el camino para una hermenéutica de la existencia en la cotidianidad, el ser-con-otros.

Siendo así, en el presente escrito nos aproximaremos a la lectura heideggeriana de la *Retórica* de Aristóteles centrándonos en el giro a través del cual la retórica se convierte en una posibilidad (δύναμις) del Dasein. Nuestro objetivo es proporcionar suficientes razones para sostener que esta lectura del filósofo de Friburgo puede considerarse justamente como el primer episodio o estadio del proyecto de conmoción de la lógica [Erschütterung der Logik], concebido como hemos indicado a lo largo de una década¹¹. Nos basaremos en el curso impartido en Marburgo del año 1924, o sea, en el volumen 18 de la *Gesamtausgabe*. En primer lugar, nos detendremos en la clarificación de cómo Heidegger recupera el propio texto aristotélico con una intención que él describe como puramente “filológica” y exploraremos lo que esto implica. Se pondrá de manifiesto la necesidad de cuestionar y reinterpretar la famosa definición del hombre «ζῶον λόγον ἔχον» para llegar a la noción de λόγος no ya en el sentido de “razón”, *ratio*, sino como *lenguaje*. En este punto, veremos que el λόγος tiene una doble posibilidad: la de hablar y la de escuchar. Así podremos comprender la esencia dinámica del lenguaje, el λόγος, desde la cual Heidegger se nutre para mostrar que la retórica, más allá de las

originales de Heidegger, sino las transcripciones que hicieron sus estudiantes. En el harto atolondrado año 2020 salió a la luz finalmente la versión del mismo curso (publicado como GA 38a) pero con los manuscritos del autor. Dentro de lo que nos percatamos es que en todos ellos se omiten las repeticiones. Por lo que no encontramos la declaración anterior, con la cual se parte la tesis de que el proyecto de la *Erschütterung der Logik* se gesta, al menos, desde 1924. A pesar de que en el manuscrito original se omiten las repeticiones, el contenido de ambas versiones, hasta donde he podido comparar y cotejar, sólo difiere en algunas palabras y en la redacción de ciertas frases. Por lo tanto, podemos tener confianza en la declaración de “Heidegger” transcrita por algunos de sus estudiantes. Además, es común que los profesores expresen ideas fuera del escrito de las lecciones preparado para dictar en clase. Lo más seguro es que no haya nada “extraño” o que merezca mayor atención detrás de esta omisión.

¹⁰ *Ibid.*, 63.

¹¹ Esta es una línea de investigación relativamente nueva dentro de los estudios heideggerianos. Es de mención el trabajo de Peter Trawny titulado „Sprache als Ab-Grund. Zu Heidegger’s „Erschütterung der Logik“ publicado en el 2006. En él, el filósofo alemán hace un interesante rastreo para con el intento por parte de Heidegger para desembocar en un “lógos originario”, esto dentro del proyecto de *conmoción*. Sin embargo, es de notar que el primero de tales “rastros” lo identifique no ya en el curso sobre la *Retórica* en el semestre de verano de 1924, sino en las lecciones de invierno de 1924/25 acerca del *Sofista* de Platón, o sea, justamente el curso siguiente al que nosotros pretendemos aproximarnos. Por esto, consideremos oportuno retroceder un poco más y considerar la lectura de la *Retórica* como el primer eslabón de la *Erschütterung der Logik*. Peter Trawny, “Sprache als Ab-Grund. Zu Heideggers „Erschütterung der Logik“”, en *Heidegger und die Logik* (BRILL, 2006), 133-159. https://doi.org/10.1163/9789401203326_010.

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *possibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

múltiples determinaciones tradicionales asociadas a ella, es más bien una posibilidad (δύναμις) del Dasein, y no tanto una técnica discursiva (τέχνη). Finalmente, tendremos los elementos suficientes para respaldar nuestra hipótesis al respecto y, al mismo tiempo, podremos esbozar de manera sucinta el camino de los estadios posteriores de la *Erschütterung der Logik*.

La recuperación no-retórica en torno al λόγος¹²

¹² Antes de abordar el tema principal que nos concierne, es importante hacer algunas aclaraciones terminológicas. Sin duda, aquellos interesados en el pensamiento de Heidegger están familiarizados con la distinción entre "discurso" [*Rede*] y "lenguaje" [*Sprache*], que encontramos explícitamente en su obra *Ser y tiempo* de 1927. De hecho, gran parte de las discusiones sobre el "lenguaje" en el marco de la ontología fundamental se basan en esta distinción, y es un enfoque válido. Sin embargo, en las lecciones anteriores a *Ser y tiempo*, como las contenidas en el curso de Marburgo en 1924 o la conocida como *Rethorik-Vorlesung*, Heidegger aún no clarifica completamente esta distinción. Según nuestra comprensión, lo que encontramos en su obra de 1927, entre muchas otras cosas, es una especie de "fijación" terminológica cuyo propósito es delimitar con precisión aquellos conceptos que, anteriormente, habían surgido pero que no tenían una formulación definitiva. Esto se hace principalmente pensando en la estructura conceptual que encontramos en la "analítica del Dasein" y, como tal, en la ontología fundamental.

Por lo tanto, algunas interpretaciones heideggerianas pueden resultar confusas si se las lee, por así decirlo, a partir de lo expuesto en *Ser y tiempo*, ya que hay conceptos que el propio autor usa en varios sentidos y, a veces, de manera indistinta, o al menos aún no con el significado último que posteriormente les otorga. Este es el caso de términos como "discurso" [*Rede*], "lenguaje" [*Sprache*] y "λόγος" con los que nos enfrentaremos en este artículo. Por lo tanto, para tratar de aclarar malentendidos y evitar posibles confusiones, hemos optado por traducir *Rede* como "discurso"; *Sprache* como "lenguaje" y también como "habla"; y en cuanto a "λόγος", según lo que leemos en la lección de 1924, no tiene un sentido unívoco, ya que Heidegger lo traduce como "lenguaje" [*Sprache*] y, en ocasiones, también como "discurso" [*Rede*]. Aún no hay una fijación terminológica, sino más bien un trabajo vivo y flexible por parte del filósofo alemán en relación con su propia forma de conceptualizar. Si bien seguimos la traducción que posteriormente se convierte en la "canónica" para estos conceptos, es importante tener en cuenta que Heidegger aún no establece una distinción evidente entre ellos. Sin embargo, consideramos importante utilizar esta traducción para no introducir términos adicionales que puedan complicar aún más la comprensión. Por lo tanto, cuando en el texto se mencione la palabra "discurso", estamos traduciendo del alemán *Rede*, y cuando aparezca "lenguaje" o "habla", estamos traduciendo la palabra *Sprache* al español. En cuanto a "λόγος", puede presentarse, según la forma en que Heidegger lo expone en las lecciones, como "discurso", "lenguaje" o "habla".

En última instancia, veremos que una de las intenciones de Heidegger es lograr una mejor comprensión de la famosa definición «ζῶον λόγον ἔχον» en un sentido amplio. Esto implica enfatizar que el "hombre" no es primariamente un ser "racional", sino más bien un ser determinado fundamentalmente por la posibilidad de "hablar" [*Spprechen*] (y al mismo tiempo la de "escuchar" [*Hören*]). En este sentido, la diferencia ontológica entre "discurso" y "lenguaje" aún no está presente, pero ciertamente comienza a surgir en estos años.

La referencia al lenguaje cotidiano, abordado desde la retórica, no es otra cosa que situarnos en el aspecto óptico del problema en cuestión. Sin embargo, este aspecto óptico queda posteriormente fundamentado ontológicamente por la articulación significativa del discurso. Encontramos esta comprensión distintiva sobre el "problema del lenguaje" un año después en el curso de 1925, titulado

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

Para Heidegger, la *Retórica* de Aristóteles no guarda un valor especial por ser un estudio retórico en torno al *λόγος* o, si se quiere, por ser un análisis de aquella voz del *λόγος* que se encarga de lo que en cada caso puede resultar convincente. Esta determinación tradicional tiene poco o nulo interés para el pensador alemán. Por esto, el interés sobre la misma se muestra trastocado, por decirlo así, ya que, y como declara el mismo autor en el § 2 de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*: “La lección no tiene ningún propósito filosófico, se trata de la comprensión de los conceptos fundamentales en su conceptualidad. El propósito es *filológico*”¹³. Con ello, lo que se advierte es que la recuperación del texto aristotélico pretende ir más allá del propio filósofo Estagirita, así como de ciertas lecturas hegemónicas de la tradición, las cuales, como sabemos, hicieron de la *Retórica* no más que un conjunto de técnicas para el “buen hablar”, tal y como si se tratase simplemente de un manual de oratoria¹⁴.

Sin embargo, tendríamos que agregar un par de precisiones al respecto de la declaración de intenciones por parte de Heidegger. En primer lugar, que el propósito de la lección sea “filológico” quiere decir que pretende ser un acceso para con los conceptos fundamentales del Estagirita, pero no desde una mirada histórica de los mismos; ni siquiera con la intención de rastrear su origen, como sabemos que es uno de los modos de trabajo predilectos del autor. Sino de arrancar y poner sobre la superficie aquello que hace posible a un concepto en cuanto tal, es decir, la “conceptualidad” [*Begrifflichkeit*]. En tal esfuerzo, no se quiere prescindir de lo dicho por el propio Aristóteles, sino todo lo contrario. Pues en la lección “Hay que dar una instrucción para escuchar lo que Aristóteles tiene que decir”¹⁵, y con ello lograr al mismo tiempo ir más lejos que éste. Lo cual, pese a todo, no significa prescindirlo, sino inclusive prestarle aún más atención y penetrar en aquello que no está escrito, pero que sí podemos escuchar.

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Este curso puede considerarse como una primera elaboración de *Ser y tiempo*, lo cual implica que los conceptos comienzan a tener una formulación más clara y definitiva en esta etapa. Pero esto no aplica completamente a las lecciones previas, como la que abordaremos a continuación.

¹³ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2002), 5. (“*Die Vorlesung hat gar keine philosophische Abzweckung, es handelt sich um das Verständnis von Grundbegriffen in ihrer Begrifflichkeit. Die Abzweckung ist philologisch*”). Las siguientes traducciones del volumen 18 de la obra completa de Heidegger (GA 18), así como de los volúmenes 38, 38a y 36/37 fueron realizadas por el presente autor, por lo que consideramos oportuno transcribirlas en el idioma original para fines de cotejo.

¹⁴ “Mientras que los demás escritos de Aristóteles son aclamados como aquellos que incontestablemente sentaron las bases (juntos con los de Platón) del pensamiento filosófico occidental -en particular a través de su invención de la lógica formal, celebrada como la creación de un genio-, la *Retórica* ha sido juzgada nada más que como una colección de técnicas de manual para oradores”. Rodolphe Gasché, *Un arte muy frágil. Sobre la Retórica de Aristóteles* (Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2010), 17-18.

¹⁵ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 333. („*Es soll eine Anweisung gegeben werden für das Hinhören auf das, was Aristoteles zu sagen hat*“).

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

Para Heidegger, la interpretación no es un trabajo por destacar aquello que está efectivamente en el texto, sino que “la interpretación quizá no sea más que resaltar lo que no está ahí”¹⁶. Por lo que el ir más lejos que el propio Aristóteles sería imposible si el trabajo de confrontación con su obra se conformase simplemente con lo dicho en ella, con destacar aquello que yace en la superficie del texto, pues dejaría de ser una interpretación en cuanto tal¹⁷. En cambio, se vuelve posible si en la confrontación con el texto se quiere indagar y cuestionar sobre aquello que en primera instancia no se muestra en lo escrito. La interpretación tiene, aquí, justamente el sentido de “sacar algo a la luz”, y en el que resuena sin duda la palabra alemana *Auslegung* (interpretación; o también exposición). Aunque es entendible que Heidegger haya preferido en la pasada cita el latinismo *Interpretation*, pues en lo referente a los conceptos fundamentales del Estagirita, podemos decir que se trata de una interpretación de orden “conceptual”, valga la redundancia. De un modo u otro, el punto se mantiene: el interés “filológico” de los conceptos aristotélicos tiene el fin de “traer a la luz” la conceptualidad de los mismos, esto es, interpretarlos.

En segundo lugar, el propósito filológico es comprendido por Heidegger de forma harto literal o, mejor dicho, etimológica. Así lo leemos en un anexo manuscrito al § 1 de la lección de 1924: “Filología significa: *pasión* por el conocimiento de lo expresado y del expresarse, por lo que la intención y el proceder [de la lección] son puramente filológicos”¹⁸. Otra forma de decirlo sería que la filología es, en cuanto que modo de acceso, “la pasión por el lenguaje”, y en donde dicha “pasión”, en alemán *Leidenschaft*, no es sino ese “amor” desde el cual se nutre el trabajo filológico.

No es de gran sorpresa que sea la *Retórica* la obra seleccionada por parte del filósofo alemán para ser abordada según las intenciones recién mencionadas. Si bien es cierto que en algún otro de los textos que componen lo que conocemos como el *Órganon* nos encontremos con un estudio más “riguroso” respecto al λόγος (sobre todo desde una mirada “lógica”, o al menos según la forma que ha sido transmitida por la tradición filosófica), la *Retórica* guarda, sin embargo, una determinada particularidad como ningún otro escrito aristotélico. En él, y en términos generalísimos, el filósofo Estagirita reflexiona sobre el λόγος en relación con el decir más próximo e inmediato que los ciudadanos griegos experimentaban. El propio Heidegger es insistente con el hecho de que los griegos “*Se tomaron en serio las*

¹⁶ *Ibid.*, 66. („*Interpretation vielleicht nichts anderes ist als Herausstellen dessen, was nicht da steht*“).

¹⁷ “Si en el texto tan solo se enfatizara lo que ya está “ahí”, entonces ya no se trataría de una interpretación, sino de un extracto aburrido o un relato superfluo”. Panagiotis Thanassas, “Retórica de la cotidianidad”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, editado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y Jean Orejarena (Buenos Aires: Biblos, 2022), 391.

¹⁸ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 333. („*Philologie besagt: Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen und des Sichausprechens, dann ist Absicht und Vorgehen rein philologisch*“).

posibilidades de hablar”¹⁹. Por lo que si se quiere comprender dicha posibilidad, la investigación no debe tomar la forma de una “filosofía del lenguaje”, cuyo modo de proceder no es otro que el de hacer del lenguaje un “tema” del pensamiento y, con ello, desterrarlo del ámbito al cual pertenece, sino más bien de una reflexión del λόγος en torno al mismo, es decir, a partir de su propio modo de darse en la cotidianidad, que es precisamente lo que nos brinda la *Retórica* aristotélica.

Con esto se entiende de mejor manera que la pretensión tenga un carácter filológico por parte del filósofo alemán, pues de lo que se trata en tal modo de acceso (o de proceder) no es más sino de una pasión por comprender el λόγος según lo expresado y el expresarse; con la intención de traer a la superficie (es decir, interpretar) la conceptualidad del propio λόγος desde el lugar más próximo en el cual éste acontece. Al respecto, el griego Panagiotis Thanassas señala que, si bien la intención “filológica” por parte de Heidegger puede parecer un tanto peculiar, lo que se encuentra en el fondo es, también, una aproximación filosófica para con la misma. Escribe: “¿qué es la filosofía sino una adopción metódica del “esfuerzo del concepto” [Anstregung des Begriffs]?”²⁰, en la cual se busca comprender nada allende al concepto mismo, así como tampoco una especie de marco conceptual, “sino pensar lo conceptual en el concepto mismo, en aquello que vuelve a un concepto un concepto”²¹. Tarea que, como anotamos, se muestra nutrida por aquella “pasión” por el lenguaje.

Continúa Thanassas,

esta filo-logía es ejercida de hecho en un doble enfoque: en primer lugar, este texto [...] merece una interpretación guiada por la pasión hacia su λόγος. Pero entonces este texto en sí mismo es filo-lógico [...] Por consiguiente, la ocupación con un texto filosófico es filológica, si excluye el efecto posterior de este texto, incluidas sus interpretaciones anteriores, y en su lugar busca un acceso al texto mismo: *solus textus!*²².

De allí que, para Heidegger, la *Retórica* aristotélica deba considerarse como un estudio del λόγος acerca del propio λόγος, o como la voz del λόγος en su particular posibilidad en el hablar cotidiano. Se esclarece así con mayor precisión aquello comentado un par de páginas arriba, es decir, que dicho *opus* aristotélico puede denominarse la primera investigación que comprende al λόγος como “lenguaje”; y siendo más específicos, desde la perspectiva cotidiana que es, de hecho, la posibilidad de hablar más cercana. En este sentido, lo que lleva a cabo el pensador de Friburgo durante la lección de 1924 es una recuperación “no-retórica” en torno al λόγος. Se prescinde así de la lectura tradicional para con el Estagirita, misma que es

¹⁹ *Ibid.*, 109. (., *Sie machten Ernst mit den Möglichkeiten des Sprechens*“).

²⁰ Panagiotis Thanassas, “Retórica de la cotidianidad”, 394-395.

²¹ *Ibid.*, 395.

²² *Id.*

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

"igualmente un obstáculo para la comprensión de la *Retórica* aristotélica"²³, y en su lugar se trata simplemente de escuchar lo que éste tiene aún por decirnos. De un extremo a otro, el interés está puesto sobre el *λόγος*.

En pocas palabras, la *Rethorik-Vorlesung* de 1924 es, según lo dicho hasta este momento, la recuperación de la voz del *λόγος* que Aristóteles estudió y analizó en lo que denominó como "retórica", pero sin ser, como tal, una interpretación de ésta en el sentido de una disciplina más dentro de la filosofía. Pues para Heidegger "No se puede realizar aquí una interpretación de la "retórica"²⁴; es decir, abordar el *λόγος* de forma retórica. La lección debe tomarse como una interpretación de corte filológico (según la acotación heideggeriana) en torno al *λόγος* de la cotidianidad.

El Dasein como ζῶον λόγον ἔχον

Si en dicha recuperación heideggeriana debe ponerse suma atención para con lo que Aristóteles tiene aún por expresar, y esto bajo el velo de la pasión hacia el *λόγος*, ¿qué es precisamente lo que aún tiene por decirnos la *Retórica* más allá de lo que, por mor de la tradición, ya conocemos de sobra; ¿qué especie de indicaciones nos da tal obra en miras a una comprensión del *λόγος*? Para el filósofo de Friburgo, en la *Retórica* nos encontramos con una guía por demás idónea para encaminar la comprensión de la determinación tradicional del ser del hombre en tanto que ζῶον λόγον ἔχον, popularizada por el propio Aristóteles, pero desde una mirada ontológica. Lo que aún tiene por decirnos el Estagirita se muestra de alguna manera oculto en dicha definición, y en la cual, lo conocemos, el peso recae propiamente en el papel o, si se quiere, en el sentido de lo que se mienta por *λόγος* en cuanto rasgo característico de ese ente que llamamos "hombre"²⁵.

²³ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 109. („Ebenso ist die Betrachtungsart der Rhetorik ein Hindernis für das Verständnis der aristotelischen Rhetorik“).

²⁴ *Ibid.*, 110. („Eine Interpretation der »Rhetorik« kann hier nicht durch geführt werden“).

²⁵ De forma similar que con la diferencia entre "discurso" [*Rede*] y "lenguaje" [*Sprache*], durante la lectura heideggeriana de Aristóteles aún hallamos múltiples maneras para referirse al ente que somos nosotros en cada caso. Por ello, y tal cual el propio Heidegger lo hace, usamos en un mismo sentido "hombre" y "Dasein". Posteriormente, sobre todo en *Ser y tiempo*, el filósofo enfatiza el hecho de que hablar en términos de "hombre" o "sujeto", y formulaciones similares, deben ser abandonadas en favor de la comprensión ontológica del ente que somos con el término "Dasein". No obstante, en el marco de la *Rethorik-Vorlesung* aún no hay una fijación terminológica al respecto; Heidegger emplea "hombre" y "Dasein" para indicar al mismo ente, aunque sin otorgarle la carga conceptual que la palabra "hombre" posee en la tradición metafísica tradicional. Es más, en el § 7 del curso 1924 «Dasein» es la traducción para οὐσία; luego, para indicar al ser del hombre como habitualmente bien es sabido. Por esto, no nos hemos limitado en la redacción del presente escrito y usar solamente "Dasein", sino que, y también para evitar cacofonías innecesarias, en ocasiones utilizamos "hombre", particularmente en estas páginas en las que se hace una revisión de la definición «ζῶον λόγον ἔχον». Sólo rogamos que no se entienda aquí "hombre" en el sentido acostumbrado de la palabra, o sea, en términos de "subjetividad" o en algún otro sentido antropológico. Veamos la sin duda interesante alusión de

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

Las modalidades del λόγος descritas por Aristóteles en la *Retórica* deben considerarse como posibilidades concretas del lenguaje y, con ello, aproximarse hacia una comprensión más nítida de la definición del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον. Pero, por supuesto, no según la posterior y, hasta nuestros días, dominante traducción latina de *animal rationale*, que “sin ser «falsa», encubre, sin embargo, el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada”²⁶. Sino desde aquello que, para Heidegger, se esconde en la definición aristotélica, a saber: que el λόγος no es algo así como un añadido al ser del hombre, y mucho menos que ese aditamento sea lo “racional”. Más bien, que en ella el λόγος es pensado en tanto que nota distintiva y, más fundamentalmente, como constitutivo del ser de tal ente, del Dasein.

Por esto que Heidegger traduzca ζῶον λόγον ἔχον en la forma: “El ser humano es un ente que habla”²⁷. Pues con ello todo el peso recae en el papel del λόγος no en tanto que “razonabilidad” o “racionalidad”, la cual es la concepción normal que aún se sostiene, sino en algo mucho más simple: el hablar. Sin embargo, para el filósofo alemán tampoco implica que la definición aristotélica sea arbitraria o que haya sido dicha desde la más inocua ingenuidad. Por el contrario, es más bien el reflejo del modo en que los griegos comprendían su existencia. En otras palabras, si Aristóteles sostiene tal definición es porque aún posee cierta autoridad, de modo que lo que hace el Estagirita no es más que repetir un ἐνδοξον, esto es, una opinión, δόξα, compartida y asumida sin más por parte de los griegos²⁸.

Así pues, y como leemos en la lección de 1924,

Sólo cuando visualicemos este suelo del Dasein griego comprendemos que la definición de hombre como ζῶον λόγον ἔχον no es una invención, no es una casualidad, sino que refleja el modo en que el griego ve principalmente su Dasein.

Heidegger para con οὐσία: “Ousia es un ente *que está de manera destacada ahí para mí*, de modo que puedo utilizarlo, que está a mi disposición, con el cual tengo que ver a diario, aquel ente que está presente en mi trato cotidiano con el mundo, incluso cuando me dedico a la ciencia, un ente privilegiado y fundamental como ente en su ser, en el cómo [Wie] de su ser [...] El modo de ser implica el *Dasein en la forma de estar disponible*. Esto nos indica que el ser para los griegos significa desde el principio *Da-sein*”. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 25. („*Ousia ist ein solches Seiendes, das in einer betonten Weise für mich da, so daß ich es brauchen kann, daß es mir zu Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe, dasjenige Seiende, das in meinem tagtäglichen Umgang mit der Welt da ist, auch wenn ich Wissenschaft treibe, ein bevorzugtes, fundamentales Seiendes als ins seinem Sein Seiendes, im Wie seines Seins [...] Wie des Seins besagt Dasein in der Weise des Verfügbarseins. Das gibt uns einen Fingerzeig dahin, daß Sein für die Griechen von vornherein heißt Da-sein*“).

²⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Editorial Trotta, 2012), § 34, 194.

²⁷ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 107. („*Der Mensch ist ein Seiendes, das spricht*“).

²⁸ De este modo lo indica Heidegger en la lección que hemos aludido: “Así retransmite un ἐνδοξον, una δόξα que tiene un señorío en el propio Dasein griego”. *Ibid.* („*Er gibt damit ein ἐνδοξον wieder, eine δόξα, die im griechischen Dasein selbst eine Herrschaft hat*“).

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

Debemos, entonces, examinar brevemente las principales definiciones que Aristóteles hace del λόγος en tanto discurso [...] Se trata de comprender la definición ζῶον λόγον ἔχον con mayor precisión²⁹.

Si lo mentado en la definición tiene, para Aristóteles, su arraigo en la δόξα, entonces el lenguaje que debe comprenderse no es otro que el de la cotidianidad. Pues ésta es el suelo desde el cual la determinación del hombre en tanto “hablante” (y no precisamente como “poseedor” del mismo), λόγον ἔχον, cobra un sentido totalmente radical en comparación con el transmitido por la tradición. La definición no puede seguir insinuando que el ser del hombre quede determinado por el λόγος entendido como *ratio* (razón); y mucho menos en un sentido puramente fisiológico, es decir, como un ente que tiene la capacidad de emitir sonidos según determinada articulación que les otorga significado. Por esto, y en un gesto provocativo por parte de Heidegger, la traducción que mejor podría corresponder con la definición, si es que se trata de un reflejo del Dasein cotidiano, sería en todo caso la siguiente: “el ser humano es un ser vivo que lee el periódico”³⁰. No obstante, por supuesto que no podemos contentarnos con dicha traducción, sino que debemos precisarla acorde a lo que en ella se quiere dar a entender.

Pues bien, y más allá de que el hombre sea un ser vivo que dentro de sus comportamientos cotidianos uno sea el de leer el periódico (o un libro, una revista, una prescripción médica, etc.), lo importante aquí es el hecho, mucho más crucial, de que “Los griegos existían *en* el discurso”³¹. Su existencia toda se encontraba absorbida, por decir así, por la posibilidad de hablar; no es otra cosa sino la determinación más propia y característica de su ser. En este sentido, para Heidegger la definición del ser del hombre, del Dasein, que el filósofo Estagirita popularizase hace del λόγος la concretización más esencial para con dicho ente.

O puesto en breve: comprender al Dasein como ζῶον λόγον ἔχον implica de suyo que el λόγος es aprehendido radicalmente en el sentido de lenguaje, y no ya en tanto razón o mera capacidad de emitir sonidos. Por lo que deviene así en la determinación fundamental de su ser, particularmente en el modo concreto del vivir cotidiano.

La posibilidad de hablar y escuchar

Siguiendo este orden de ideas, y como bien sintetiza el filósofo de Friburgo:

²⁹ *Ibid.*, 110. (“Erst wenn wir uns diesen Boden des griechischen Daseins vergegenwärtigen, verstehen wir, daß die Definition des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον keine Erfindung, keine Zufälligkeit ist, sondern die Art wiedergibt, wie der Grieche sein Dasein primär sieht. Wir müssen also kurz die Hauptbestimmungen nahe bringen, die Aristoteles vom λόγος als Reden gibt. [...] Es handelt sich hier darum, die Definition ζῶον λόγον ἔχον schärfer zu verstehen“).

³⁰ *Ibid.*, 108. („Der Mensch ist ein Lebendes, das Zeitung liest“)

³¹ *Ibid.* („Die Griechen existierten in der Rede“).

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

Quando los griegos dicen: el hombre es un ser vivo que habla, no lo dicen en el sentido fisiológico de que emita ciertos sonidos, sino: el hombre es un ser vivo *que tiene su propia existencia en el diálogo y el discurso*.³²

Y en el diálogo no sólo participa el que habla, sino también el que por su parte escucha. Hablar y escuchar son elementos *sine qua non* del hablar-unos-con-otros, esto es: del diálogo y, como tal, de todo hablar. Así, según la anterior reformulación heideggeriana, la definición ζῶον λόγον ἔχον, que nace del suelo cotidiano griego, tiene dos sentidos; pues no sólo establece la posibilidad de hablar, sino a la vez la de escuchar. Con esto vemos que se trata de una definición unitaria para con el ser del hombre, del Dasein, ya que éste se presenta, entonces, como un ente cuya posibilidad fundamental es la de ser, al mismo tiempo, “hablante-oyente”.

Esto responde a la necesidad de que, para Heidegger, la “definición debe mostrarse en su amplitud, para que de este modo no sólo entendamos el λόγον ἔχον en sentido propio, sino también que el ser humano es un ser que dice algo a los demás y, por tanto, deja que se diga algo”³³. Al hablar, el Dasein abre la posibilidad de ser interpelado, es decir, que algo le sea respondido o contradicho; y en esta interpelación se presupone la posibilidad de escuchar. De este modo, pues, la posibilidad de hablar y dejarse decir algo, la de escuchar, es “el sentido plenamente primario de hablar en el modo de dejar que se diga algo a los demás”³⁴.

El Dasein, en tanto que ζῶον λόγον ἔχον, tiene así una ambivalencia constitutiva por serle de suyo la posibilidad tanto de hablar como la de escuchar; sin que ninguna de las dos se sobreponga, o terminen subsumiéndose entre sí. Hablar y escuchar se muestran por igual como posibilidades constitutivas del ser del Dasein³⁵. Con ello,

³² *Ibid.* („Wenn die Griechen sagen: Der Mensch ist ein Lebendes, das spricht, so meinen sie das nicht im physiologischen Sinne, daß er bestimmte Laute von sich gibt, sondern: Der Mensch ist ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat“).

³³ *Ibid.*, 116. („Und zwar muß diese Bestimmung sich in ihrer Erweiterung zeigen, so, daß wir dabei λόγον ἔχον nicht nur im eigentlichen Sinne verstehen, sondern auch: Der Mensch ist ein Seiendes, das zu anderen etwas sagt und in eins damit sich von anderen etwas sagen läßt“).

³⁴ *Ibid.* („diese ganz primäre Bedeutung von Sprechen im Sinne des Sich-etwas-sagen-Lassens-von-anderen“).

³⁵ Es importante señalar que este análisis sobre el hablar y el escuchar es posteriormente retomado dentro del desarrollo temático de *Ser y tiempo*, particularmente en el § 34. Además, se añade la posibilidad del callar o del silencio [Schweigen] como modos destacados de la articulación afectivamente comprensiva del “discurso” [Rede]. Así lo leemos: “Como estructura existencial de la aperturidad del Dasein, el discurso es constitutivo de la existencia del Dasein. Al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades del *escuchar* y del *callar*”. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 34, p. 180.

Una vez entrada la década de los treinta, y como ya hemos apuntado, Heidegger da un giro en su comprensión sobre la cuestión del lenguaje, y en donde ahora el “silencio” no es únicamente una posibilidad de la articulación del discurso, sino más bien el origen y fundamento del propio lenguaje en cuanto tal; en ello, cabe decir, el peso de la balanza se invierte, pues lo determinante deja de ser el “discurso” [Rede], en tanto que fundamento ontológico del lenguaje [Sprache], y, en lugar, se despliega la pregunta por la esencia del lenguaje. Pero es interesante hacer notar que todo este entramado temático no es algo que aparece en momentos aislados en el pensamiento de Heidegger, sino que puede ser

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

el “tener lógos”, λόγον ἔχον, es del todo abarcante porque no sólo toma en consideración a la parte poseedora de λόγος, sino también aquella careciente del mismo, es decir, al ἄλογον. La cual es la parte del alma en donde yace, siguiendo a Aristóteles³⁶, precisamente esa posibilidad de un escuchar falto de λόγος, pero que al mismo tiempo participa de éste en la medida en que es interpelado por el habla, casi como si se tratase de un “no hablar en el sentido de escuchar el hablar”³⁷. O más sencillo: no hablar para poder escuchar; y escuchar para hablar .

Empero, el decir algo a alguien no se toma, en este caso, estrictamente al pie de la letra, que ese “otro” al que se habla no pueda ser uno mismo. Por el contrario, el Dasein tiene la posibilidad de hablar para consigo mismo y, por ende, de escucharse. Si ya se estableció que el Dasein es un ente que hunde su propia existencia en el diálogo, entonces “El ser humano no sólo es un hablante y un oyente, sino que es para sí mismo un ente que se escucha a sí mismo”³⁸. Al hablar-nos por igual nos-escuchamos; ninguno sin el otro. Por tanto, la estructura de hablante-oyente no se derrumba ni siquiera en la más profunda soledad del Dasein; y tal vez sería aún más notoria al tiempo en que uno se encuentre sumergido en un diálogo consigo mismo. Como fuese, lo importante que descubre Heidegger en esto es que “Hablar, como expresión sobre algo, es al mismo tiempo hablar con uno mismo”³⁹. Con ello se concluye que el Dasein tiene λόγος, en cuanto constitutivo de su propio ser, también en el modo de escuchar al otro y, al mismo tiempo, a sí mismo.

rastreado desde los primeros trabajos de interpretación en torno al Estagirita. De este modo queda indicado en las lecciones friburgesas de 1933/34: “El poder guardar silencio es, pues, el origen y el fundamento del lenguaje. Todo hablar es una interrupción del silencio, por lo que esta interrupción no tiene por qué entenderse negativamente”. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001), § 5, p. 117. („Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache. Jede Rede ist eine Unterbrechung des Schweigens, wobei dieses Unterbrechen nicht negativ verstanden zu werden braucht“).

³⁶ En este punto, el filósofo de Friburgo retoma la distinción entre las virtudes éticas y dianoéticas hecha por Aristóteles en *Ética Nicomáquea*; dentro de las primeras se encuentra aquellas pertenecientes a la parte sin λόγος del alma, pero que de un modo entran en relación con él, como lo es la escucha. Escribe el Estagirita en el capítulo 13 del libro I, 1102b: “Sobre el alma se han expuesto suficientemente algunos puntos [...] que una parte de ella es irracional y la otra parte tiene un principio racional”, y continúa en 1103a: “Pero que en cierto sentido la parte irracional [...] es persuadida por la razón, lo pone de manifestó la represión, así como toda la clase de censura y exhortación. Aunque, si hay que decir que también esto «tiene razón», será doble aquello que tiene razón: lo uno la tendrá en sentido propio y en sí mismo, lo otro en cambio es algo que escucha como a un padre”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

³⁷ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 107. („nicht sprechend sein im Sinne des Hörens auf Sprechen“).

³⁸ *Ibid.*, 104. („Der Mensch ist nicht nur ein Sprechender und Hörender, sondern er ist für sich selbst ein solches Seiendes, das auf sich hört“).

³⁹ *Ibid.* („Sprechen ist als Sichaussprechen-über-etwas zugleich ein Zu-sich-selbst-Sprechen“).

La retórica como posibilidad (δύναμις)

El anterior rodeo no es ninguna arbitrariedad por parte de Heidegger. La doble posibilidad del ser del Dasein en lo que respecta al tener λόγος, hablar y escuchar, cristalizándolo en tanto que “hablante-oyente”, permite ahora comprender más nítidamente la determinación fundamental de la retórica que el filósofo de Meßkirch quiere insistir en lo dicho por Aristóteles no ya en términos de τέχνη, sino más bien como δύναμις; es decir, en cuanto posibilidad del convivir del Dasein en la cotidianidad. Si bien la lección de 1924 toma como guía la *Retórica* aristotélica (la obra), no es que se presuponga que el Estagirita la haya creado (la “disciplina” retórica, es importante el entrecomillado) *ex nihilo*, sino que, más bien, éste parte desde el entendido habitual de que la retórica es desde antaño no otra cosa sino una reflexión sobre el habla⁴⁰. Por lo que no puede ser encasillada o clasificada como una mera disciplina o, como ya se indicó, un manual de técnicas para el trabajo oratorio por parte del retórico.

Es cierto que la obra tiene un carácter peculiar dentro del amplio repertorio aristotélico. La idea de que se trata de un escrito menos teórico (y científico en cuanto tal) y sí más bien práctico hizo de la *Retórica* un texto un tanto relegado y al que no se le prestase, por consiguiente, el cuidado y atención requeridos; sin contar con el viejo antagonismo que en nuestros días aún sostiene con la filosofía⁴¹. Con todo, este escabroso panorama tiene su razón de ser. Si la obra representa dichas dificultades es porque su “objeto de estudio” no podría ser menos que lábil, a saber: el λόγος del convivir cotidiano, el hablar sobre tal o cual cosa que convierte su ámbito de acción y de alcance completamente indeterminado, puesto que no se ocupa de lo *general*, sino más bien de lo *particular* en el habla.

De allí la famosa definición de la retórica proporcionada por Aristóteles al comienzo del segundo capítulo de su obra:

Sea pues retórica la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente, ya que esto no es la materia de ninguna otra disciplina. Cada una de las otras se refiere a la enseñanza y a la persuasión de su propio objeto, como la medicina respecto a lo saludable y lo nocivo para la salud y la geometría respecto a las propiedades que se dan en las magnitudes y a la aritmética respecto a los números, y de modo similar las

⁴⁰ El filósofo alemán así nos lo indica: “Cabe señalar que la retórica como reflexión sobre el habla es más antigua que la “retórica” aristotélica” *Ibid.*, 113. (“Dabei ist zu beachten, daß Rhetorik als *Besinnung über das Sprechen älter ist als die aristotelische »Rhetorik«*”).

⁴¹ “La historia de la relación entre retórica y filosofía ha sido la de dos conceptos antagónicos, pues mientras que la primera se inscribe en el ámbito de la opinión (*doxa*), la segunda se ocupa de la *episteme* (ἐπιστήμη), o sea, del conocimiento fundado. A partir de esta distinción, la retórica fue rechazada con los mimos argumentos con los que se rechaza la sofística”. Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple*, 64.

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

demás disciplinas y ciencias. La retórica en cambio parece que puede considerar lo convincente sobre cualquier cosa dada, por así decirlo.⁴²

Desde esta traducción “clásica” se pone en evidencia que la retórica no puede ser comprendida simplemente como una guía para el buen orador. Heidegger es por demás consciente de ello y, por eso, pone énfasis (recurrentemente a lo largo de la lección de 1924) en el hecho de que, para el Estagirita, y aunque en algunos pasajes sea descrita efectivamente como una técnica (τέχνη), la retórica es primariamente una δύναμις, es decir, una “posibilidad”, o según la traducción utilizada, una “facultad” (pero en adelante consideramos más adecuado seguir la traducción de δύναμις como posibilidad, en alemán: *Möglichkeit*).

En cuanto δύναμις, la retórica no puede tener la intención de ser una serie de pasos y prescripciones para dirigir el hablar. El llamado “arte” oratorio no es prescriptivo sino *mostrativo* en tanto que posibilidad de hacer ver lo que en cada caso resulta convincente o persuasivo. Por esto, añade Heidegger,

es importante comprender lo que Aristóteles denomina ῥητορικὴ. Ῥητορικὴ es una δύναμις τοῦ θεωρῆσαι, “la posibilidad de ver”, y precisamente de ver [...] lo que se presenta en una situación particular del estar uno con el otro, lo que se habla de un asunto que está en cuestión, que se está hablando⁴³.

Lo que ofrece la retórica es simplemente un “saber” particular sobre lo que se habla en un muy determinado asunto cotidiano, pues “no se refiere a una materia definida, como lo hace [...] la aritmética. No tiene una cuestión subyacente, ningún ὑποκείμενον, que ella misma deba llevar al conocimiento”⁴⁴. Sino que lo que está en juego es la posibilidad concreta de hacer ver o de mostrar aquello que en el habla puede resultar convincente. La retórica no pretende persuadir de suyo, que sería en todo caso más bien el trabajo de la sofística.

La retórica se preocupa por lo que se discute y dialoga en el trajín de la vida cotidiana, y en tanto que reflexión sobre el λόγος, más propiamente sobre el λέγειν (el decir), trata sobre la manera y el modo en que se lleva a cabo dicha posibilidad constitutiva del ser del Dasein⁴⁵. Por esta razón, para el filósofo alemán la retórica no es sólo la posibilidad de hacer ver lo convincente en el habla, en donde se piensa

⁴² Aristóteles, *Retórica*, trad. Alberto Bernabé, (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 1355b.

⁴³ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 117. („ist es wichtig, das zu verstehen, was Aristoteles als ῥητορικὴ. Ῥητορικὴ ist eine δύναμις τοῦ θεωρῆσαι, die »Möglichkeit zu sehen«, und zwar zu sehen [...] jeweils in dem, was sich gerade in einer bestimmten Situation des Miteinanderseins bietet, dasjenige, was für eine Sache, die gerade zur Verhandlung steht, die im Gespräch ist, spricht“).

⁴⁴ *Ibid.*, 118. („nicht über ein bestimmtes Sachgebiet handelt, etwa wie die Arithmetik. Sie hat nicht eine zugrundeliegende Sache, kein ὑποκείμενον, dass sie selbst zur Kenntnis bringen soll“).

⁴⁵ De este modo lo leemos en la lección de 1924: “La retórica en sí misma se refiere a lo que se suele hablar en la vida, y a la forma y manera de hablarlo”. *Ibid.*, 122-123. („Die Rhetorik selbst handelt über das, was man gewöhnlicher Weise im Leben beredet, und die Art und Weise des Durchsprechens“).

sobre todo en la determinación de la *Retórica* aristotélica, es decir, en un sentido ya más bien formal para con la obra. Sino que la retórica es, en sí misma, una posibilidad del propio ser del Dasein, aquella en la que se juega el estar-unos-con-otros a partir del lenguaje. Así lo señala Heidegger cuando escribe que “la retórica no es en sí misma una disciplina puramente formal, sino que muestra su relación con el estar-con-los-otros del ser del hombre”⁴⁶.

La relación que se indica al respecto de la retórica no es otra más que la de ser una suerte de guía [*Leitfaden*] hermenéutica para con la posibilidad fundamental de hablar del Dasein en el vaivén cotidiano de la vida. De suerte que podemos resumir lo dicho hasta el momento si retomamos las siguientes palabras del filósofo de Friburgo: “La retórica la consideramos como una guía concreta, en la medida en que no es otra cosa que la interpretación de la existencia en términos de la posibilidad fundamental de hablar con el otro”⁴⁷.

Conclusión

El volumen 18 de la *Gesamtausgabe* (GA) nos ofrece una radical tematización de la *Retórica* aristotélica. El pensador alemán destaca determinados elementos que le sirven para establecer que la propia retórica no es más que una hermenéutica concreta de la vida fáctica, del Dasein en su vivir y con-vivir con los otros en el mundo; esto a través de la mirada del filósofo Estagirita y del modo en que los griegos experimentaban el lenguaje cotidiano. En la caracterización para con el quehacer retórico en términos de la posibilidad de “hacer ver” se despunta, a la vez, aquella determinación o función predilecta para Heidegger durante los años posteriores en lo que respecta al papel del *λόγος*, que es la de ser *mostrativo*, de hacer ver en tanto *ἀπόφανσις*. De hecho, en adelante el *λόγος αποφαντικός* toma el lugar protagónico dentro del marco de la reflexión heideggeriana; primero en su lección del semestre de invierno de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*, y luego en la formulación existencial [*Existenzial*] de *Ser y tiempo* en 1927. Lo cual compone, muy esquemáticamente, el marco de la ontología fundamental.

Así, podemos señalar muy concretamente que la tematización de Heidegger en torno al *λόγος* toma su primer impulso de la lectura en torno a la *Retórica* en el año de 1924. En ella se lo concibe propiamente y por vez primera como lenguaje, dejando atrás la determinación en términos de *ratio*; como pura “racionalidad” en la que se ha dirimido tradicionalmente la distinción entre el hombre (el Dasein) y los demás entes. Sin embargo, el filósofo alemán apunta hacia algo más simple: el *λόγος* remite al lenguaje, pero no en un sentido teórico para con el mismo, sino como “hablar”.

⁴⁶ *Ibid.*, 134. („Die Rhetorik ist also selbst keine rein formale Disziplin, sondern es zeigt sich, daß sie Beziehung hat zum Sein des Miteinanderseins der Menschen“).

⁴⁷ *Ibid.*, 139. („Als konkreten Leitfaden nehmen wir die Rhetorik, sofern sie nichts anderes ist als die Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens“).

Precisamente lo que se pone en evidencia en la *Retórica* es este sentido primario del λόγος, el más inadvertido y habitual hablar-unos-con-otros, y no algo así como una teorización sobre el lenguaje, que se encuentra más cerca de las “filosofías del lenguaje” que Heidegger critica. Es más, en un pasaje del curso de 1924 podemos leer lo siguiente: “Estamos mejor desde que poseemos la «Retórica» aristotélica en lugar de una filosofía del lenguaje”⁴⁸. El motivo, no otro sino la determinación que hace del λόγος una posibilidad del ser del Dasein, y además la más fundamental.

De esta primera elaboración, pasando luego por el carácter apofántico del λόγος en la ontología fundamental, la preocupación por el λόγος ingresa posteriormente en la tarea de preguntarse por la esencia del lenguaje. Entrada la década de 1930, la tónica del pensamiento de Heidegger puede describirse como la de hallar el origen del lenguaje. En ello, y como bien señala Ángel Xolocotzi, el proyecto de una *conmoción de la lógica* sufre un quiebre, dado que se abandona el marco interpretativo aristotélico (y en su reducida medida también platónico) y, en su lugar, se apuesta por los pensadores que Heidegger considera iniciales, a saber: Heráclito y Parménides⁴⁹. Y en un desarrollo ulterior, en la segunda mitad de los años 30, el proyecto se decanta por hacer del decir poético el origen y fundamento del lenguaje⁵⁰, penetrando así en su más profunda esencia.

Es claro que la preocupación por el lenguaje no es un mero tema del pensamiento, y al que Heidegger le dedica solamente algunas lecciones en momentos aislados; es decir, como si fuese una revisión monográfica en sentido habitual, donde se tematiza el λόγος primero en alguna obra de la tradición filosófica y luego en otra, y así sucesivamente. Esto no puede sostenerse. Por lo que debemos dar crédito al hecho de que el filósofo de Friburgo tuvo en mente y trabajó durante muchos años en un proyecto de *conmoción de la lógica*, por más que pareciese que a la mitad de la década de 1920 el único interés fuese el del tiempo, y de allí los múltiples cursos al respecto y finalmente la publicación de *Ser y tiempo* en 1927.

El camino filosófico de Heidegger guarda innumerables “escorzos” desde los cuales puede ser estudiado. Uno de ellos creemos que efectivamente puede seguirse: el de buscar una *conmoción de la representación habitual del lenguaje y del λόγος* no ya exclusivamente a partir de los primeros años de la década de 1930, sino desde las tempranas lecturas sobre Aristóteles, y en especial la dedicada a la *Retórica* en

⁴⁸ *Ibid.*, 117. („Daß wir aristotelische «Rhetorik» haben, ist besser, als wenn wir eine Sprachphilosophie hätten“).

⁴⁹ De este modo nos lo indica el filósofo mexicano: “para el Heidegger posterior a 1930, coincide con la pregunta por la esencia del lenguaje. Esta tarea, cuyo principal cometido puede resumirse en la «liberación del *lógos* originario», estuvo claramente marcada por el abandono de las interpretaciones platónico-aristotélicas del *lógos*, y paralelamente, por la lectura de los pensadores Heráclito y Parménides”. Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple*, 100.

⁵⁰ Heidegger es por demás claro en este punto cuando sostiene que “El lenguaje originario es el *lenguaje de la poesía*”. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 168. („Die ursprüngliche Sprache ist die Sprache der Dichtung“).

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

1924. Si bien el autor no expresa palabra alguna sobre dicho proyecto en esos años, lo cierto es que la conmoción se logra al tiempo en que la retórica deja de pensarse como una técnica y, en su lugar, se comprende como posibilidad (δύναμις) del Dasein. Allí, en tal conmoción de “la representación técnica de la retórica”, por decirlo así, ocurre al mismo tiempo una recuperación de lo que, para Heidegger, es el sentido primario para con el λόγος, o al menos en tales años de trabajo, esto es: en cuanto lenguaje. Sin embargo, él mismo reconocerá que la posterior tematización sobre el λόγος αποφαντικός quedó limitada, e incluso la determinación originaria del λόγος sigue faltando en el mismo Aristóteles⁵¹. De allí el “giro” durante la década de los treinta (y también en los primeros años de 1940) hacia Heráclito y Parménides.

Con todo, hay buenas razones para considerar que el proyecto de la *Erschütterung*, según apuntábamos, tiene justamente sus primeros bosquejos desde la interpretación en torno a la *Retórica* de Aristóteles en el curso de Marburgo en 1924. En un inicio, podría haber parecido fútil el hecho de que la retórica se concibiera como posibilidad del ser del hombre, del Dasein. En cambio, ahora sabemos que esa primera tematización sobre el λόγος tiene un largo trayecto por delante, por lo que no puede comprenderse, o creemos que no del todo, sin considerar el primer estadio: la tematización de la retórica como posibilidad concreta del ser del Dasein y el λόγος como lenguaje en la modalidad del hablar y el escuchar. He aquí la conmoción inicial de la lógica.

Esta labor no está terminada, desde luego. Pero esperamos haber contribuido en la comprensión de lo que, bajo nuestra mirada, representa el primer esfuerzo de *conmoción* por parte de Heidegger. Es una línea de investigación todavía por recorrer y explorar. Por último, creemos firmemente que con el esclarecimiento de los distintos estadios del proyecto de la *Erschütterung der Logik* es posible abrir una verdadera vía hermenéutica a través de la cual hilar el propio camino pensante del Maestro de la Selva Negra⁵².

⁵¹ “No podemos plantear exclusivamente ni el juicio verdadero positivo como la forma preferente del λόγος, ni tampoco ninguna otra forma, para luego considerar juntos a ella sólo posteriormente las restantes (para completar). Con todo ello, seguimos estando aún fuera de la dimensión del auténtico problema. Con ello no hemos conseguido todavía el planteamiento correcto. Este planteamiento correcto sigue faltando también en *Aristóteles*, y en consecuencia de modo general en el tiempo posterior. En ello, *Aristóteles* aún estaba más cerca del problema”. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Madrid, Alianza Editorial, 2007), 400.

⁵² De hecho, el citado Ángel Xolocotzi es precisamente uno de los precursores de esta labor; baste revisar uno de los dos apartados que nos hemos permitido referenciar múltiples ocasiones en el presente escrito. Ángel Xolocotzi, “Lógos, lógica y lenguaje: El camino de Heidegger hacia la conmoción (Erschütterung) de la lógica”, en *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica* (México: Ediciones akal, 2021), 83-100.

Asimismo, el trabajo de filósofo alemán Peter Trawny suma importantes contribuciones al respecto. Digamos que se trata de una línea de investigación que ha cobrado fuerza los últimos años dentro de los estudios especializaos en el pensamiento de Martin Heidegger. Peter Trawny, “Sprache als Ab-

Referencias

- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Alianza Editorial, trad. Alberto Bernabé, 1998.
- _____. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, trad. José Luis Calvo Martínez, 2001.
- Gasché. Rodolphe. *Un arte muy frágil. Sobre la Retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2010.
- Heidegger. Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [GA 18]. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2002.
- _____. *Introducción a la Metafísica* [GA 40]. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.
- _____. *Ser y tiempo* [GA 2]. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38a]. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2020.
- _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- _____. *Sein und Wahrheit* [GA 36/37]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- _____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [GA 29/30]. Madrid, Alianza Editorial, 2007)
- Panagiotis Thanassas, “Retórica de la cotidianidad”. En *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, editado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y Jean Orejarena. Buenos Aires: Biblos, 2022, 397-426.
- Trawny. Peter. *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.
- _____. "Sprache als Ab-Grund. Zu Heideggers „Erschütterung der Logik“, en *Heidegger und die Logik*. BRILL, 2006.
- Vigo. Alejandro. “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico”, *Apeiron. Estudios de filosofía*, monográfico de «Heidegger: caminos y giros del pensar», No. 9 (2018): 115-133.
- Volpi. Franco. *Heidegger y Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Wrathall/Dreyfus, *Heidegger and Contemporary Philosophy: Heidegger Reexamined, Volume Four*. Routledge, 2002.
- Xolocotzi. Ángel. “Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles”, Acta de fenomenología. *Revista de investigación filosófica y científica*, No. 5 (2020): 309-321.

Grund. Zu Heideggers „Erschütterung der Logik“, en *Heidegger und die Logik* (BRILL, 2006), 133-159, https://doi.org/10.1163/9789401203326_010.

Ramírez Olvera, Francisco. La retórica como *posibilidad* (δύναμις) y el inicio de la *conmoción* [Erschütterung] de la lógica.

_____. *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. México: Ediciones akal, 2021.

_____. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2011.

Feminidad como fuerza productiva: Kluge y la teoría crítica

Femininity as Productive Force: Kluge and Critical Theory

Heide Schlöpmann*

Recibido el 14 febrero 2023, aceptado el 17 marzo 2023

Traductores: Manuela Santamaría Moncada**
Esteban Rodríguez Sánchez⁺

Cuando Alexander Kluge introdujo el concepto de "fuerza productiva femenina" en los debates del movimiento de mujeres a mediados de la década de 1970, lo hizo como parte de una discusión de larga data sobre la "esfera pública" (*Öffentlichkeit*). El tema de la esfera pública había sido una de las principales preocupaciones de la izquierda en la República Federal —desde las protestas contra la energía nuclear (*Ostermarschierer*) de los años 50 y 60 hasta el movimiento estudiantil. Cualesquiera hayan sido sus causas particulares, estos movimientos invocaban la tradición ilustrada de las democracias occidentales a las que la República Federal pretendía haberse unido. Como "oposición extraparlamentaria", la izquierda pretendía promover el proceso democrático — el "proceso de maduración" del pueblo alemán— en contraste con el control que el pasado nacionalsocialista seguía ejerciendo sobre las instituciones políticas, jurídicas, sociales y culturales. El influyente estudio de Jürgen Habermas, *La transformación estructural de la esfera pública*¹, personificó este interés crítico por la tradición liberal de la esfera pública.²

* Filósofa alemana y profesora emérita de estudios cinematográficos en el Instituto de Teatro, Cine y Medios de Comunicación de la Universidad Goethe de Frankfurt, Hessen, Alemania.

** Filósofa y candidata al doctorado en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Investigadora del grupo Saber, Poder y Derecho, en la línea Crítica Materialista y Teoría Social, de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la misma universidad.

📧 <https://orcid.org/0000-0002-3734-948X> 📧 manuela.santamariam@udea.edu.co

⁺ Politólogo por la Universidad de Medellín, Medellín, Colombia. Maestrando en filosofía por la Universidad de Antioquia, Medellín. Miembro de la Coporación Centro Colombiano de Investigación Social (CCCIS desde el 2021).

📧 <https://orcid.org/0000-0001-5387-6629> 📧 esteban.rodriguez@udea.edu.co

¹ [Nota de los traductores al español]: El título de la edición en español del libro de Jürgen Habermas en la editorial *Gustavo Gili* fue traducido como *Historia y crítica de la opinión pública*. Sin embargo, hemos decidido mantener la traducción literal del alemán que es "La transformación estructural de la esfera pública" porque consideramos que la traducción en español del título no conserva el espíritu y la intención de Habermas con el libro.

² Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Berlín: Luchterhand, 1962).

Publicado por primera vez en 1962, el libro tuvo tres reimpressiones antes de finales de la década de 1960.

El hecho de que facciones de la izquierda estuvieran en la clandestinidad a medida que los años sesenta llegaban a su fin tuvo mucho que ver con una desilusión, una pérdida de confianza *vis-à-vis* de la sustancia emancipadora de la esfera pública burguesa. Al mismo tiempo, esta pérdida de confianza definió la fragmentación del movimiento de protesta en los llamados "nuevos movimientos sociales". Desesperados por la promesa de universalidad inherente a los principios formales de la democracia clásica, los movimientos de protesta se volcaron en la política de causas —y pagaron el precio de la mera particularidad. Por el contrario, Oskar Negt y Alexander Kluge hicieron un nuevo intento a principios de la década de 1970 para resucitar el proyecto de la esfera pública sobre premisas marxistas. En su obra *Esfera pública y experiencia* [*Öffentlichkeit und Erfahrung*, 1972], Negt y Kluge mantienen una noción enfática de la esfera pública al renunciar a su forma burguesa. Con su concepto de una esfera pública de oposición o "contraesfera pública" (*Gegenöffentlichkeit*), intentan liberar a la esfera pública del formalismo y de la dicotomía entre lo público y lo privado. En lugar de esto, intentan fundamentar la esfera pública en las relaciones materiales, definidas por la producción económica, por un lado, y por la experiencia humana, por otro. No es casualidad, por tanto, que el libro de Negt y Kluge pudiera figurar en los años setenta como un paraguas teórico bajo el cual una izquierda que se desintegraba en individuos, en movimientos ecologistas, pacifistas y de mujeres pudiera volver a imaginarse unida.

Para el movimiento de mujeres en particular, presentó un marco teórico dentro del cual se podía reflexionar sobre una alianza continua y fundamental de lucha política —a pesar del éxodo político de las mujeres de una izquierda que antaño había estado unida en la protesta. El considerable impacto del libro cuando apareció por primera vez puede ser explicado observando el problema al que se enfrentaba el movimiento de mujeres de la época: cómo reconciliar tendencias fundamentalistas tales como el culto al matriarcado (la llamada "nueva maternidad") con la noción izquierdista de la política a la cual el movimiento se había comprometido. Hoy en día esta noción de política unificada se ha desintegrado hace tiempo.

El intento de contextualizar la política feminista bajo el paraguas de una contraesfera pública, sin embargo, se quedó corto respecto al impulso específico de esa política. El movimiento de mujeres no puede subsumirse en los "nuevos movimientos sociales", como quiere Habermas, ni tiene su fundamento político en ningún tipo de "feminidad"³. Más bien se fundamenta en la oposición a la jerarquía

³ Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, vol. 2 (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 178. Sobre la discusión de Habermas alrededor del movimiento de las mujeres dentro del marco de los nuevos movimientos sociales, véase: Silvia Kontos, "Modernisierung der Subsumtionspolitik? Die Frauenbewegung in den Theorien neuer sozialer Bewegungen", *Feministische Studien* Vol. 2 (1986): 34-49.

de género inscrita en la esfera pública burguesa. Releyendo *Esfera y pública y experiencia* hoy, resulta sorprendente cómo su crítica del concepto burgués de esfera pública analiza acertadamente la separación de lo público y lo privado, pero pasa por alto la cuestión central de la diferencia de género. El libro de Negt y Kluge apoyó la necesidad de unidad en el movimiento de mujeres al establecer un sentido de coherencia dentro del espectro de los movimientos "post-60". Pero también contribuyó a una tendencia a minimizar los conflictos latentes de todo tipo y, por tanto, a eludir un discurso político sobre política sexual que habría supuesto un desafío no sólo para la vieja izquierda y los nuevos movimientos, sino también para los defensores del patriarcado.

Kluge elaboró posteriormente el concepto de feminidad, que sólo desempeña un papel secundario en *Esfera pública y experiencia*, en su libro de 1975 *El trabajo ocasional de una esclava doméstica: Acerca del método realista [Gelegenheitsarbeit einer Sklavin: Zur realistischen Methode]*. Esta discusión no sólo es deudora de la teoría social marxiana, sino que también documenta la relación de Kluge con la Teoría Crítica, y con Max Horkheimer en particular. Mi intención en la siguiente discusión será arrojar luz sobre la relación de Kluge con la Teoría Crítica examinando su concepto emancipador de la feminidad como fuerza productiva.

Para ello, me referiré únicamente a los escritos teóricos de Kluge y no a sus relatos o películas, en los que presenta esta temática de forma más compleja. Mientras que Kluge pone en primer plano a las protagonistas femeninas de sus películas, las mujeres desempeñan un papel mucho más periférico en sus escritos teóricos, con la excepción de *El trabajo ocasional de una esclava doméstica*.

Según el propio Kluge, este libro se desarrolló como reacción a las críticas del movimiento de mujeres que suscitó la película homónima tras su estreno. También en este caso, sin embargo, su acercamiento teórico a la situación de la mujer y al problema de la emancipación ocupa un espacio comparativamente estrecho: junto a la reimpresión de una lista de textos y esbozos de guiones, el libro incluye una elucidación de la "agenda de Roswitha" (Roswitha es la protagonista de la película) como respuesta a las críticas vertidas contra la película. En esta sección, Kluge comenta, entre otras cosas, la escena del aborto de la película. Entre los "Comentarios sobre el concepto de oposición del realismo" que componen los apéndices de la sección de cine, un texto aborda el tema del "Interés en el cine de la mujer: Contexto del modo de producción social". No obstante, el efecto de esta obra en el movimiento de mujeres de la época —al menos en la medida en que este efecto se reflejó en la escena cultural y académica femenina— fue grande: se convirtió en un texto canónico para los grupos de lectura y debate.

Un pasaje de *Esfera pública y experiencia* constituye el punto de partida para la discusión de la feminidad como "fuerza productiva" en *Trabajo ocasional de una esclava doméstica*. Este pasaje consiste en extractos de la sección "Socialización primaria como formación de la capacidad experiencial". Es aquí, en una nota a pie

de página, donde el concepto de fuerza productiva femenina aparece por primera vez en la obra de Kluge. Este concepto se retoma a principios de la década de 1980 en *Historia y obstinación* [*Geschichte und Eigensinn*, 1981], también en coautoría de Kluge y Negt, en una sección titulada "El papel desempeñado por el trabajo femenino en la producción humana". Esta sección documenta principalmente el hecho de que los autores han incorporado el trabajo de Claude Meillassoux y con él están ampliando el horizonte marxista de observación histórica. No profundizaré más sobre este punto aquí.

Al examinar las posiciones que Kluge esboza sobre la "cuestión de la mujer" en estas piezas, destacan los siguientes puntos:

1. Kluge nunca diferencia entre feminidad y "maternidad" (Mütterlichkeit); él considera toda la problemática de la fuerza productiva femenina y la existencia social sólo desde la perspectiva de la relación madre/hijo.
2. Kluge subordina la cuestión de la emancipación femenina a las categorías marxistas de fuerza productiva, relaciones de producción y clase.
3. La feminidad y la diferencia sexual nunca se mencionan en los debates sobre la esfera pública, la fuerza productiva de la fantasía o la fuerza productiva del espectador en el cine.
4. Kluge subraya a menudo que las categorías "femenino" y "masculino" no clasifican en última instancia a las personas, sino que contribuyen, en consonancia con una bisexualidad natural, a un análisis de las cualidades que están presentes en diversos grados en cada ser humano.

Me gustaría citar la nota a pie de página de *Esfera pública y experiencia* sobre la feminidad como fuerza productiva en su totalidad, porque delimita el alcance de la teorización de Kluge sobre la "cuestión de la mujer":

En las formas de interacción que definen la relación exitosa entre madre e hijo, se mantiene un modo de producción que puede verse como el residuo de un medio de producción matriarcal. Es incorrecto atribuirlo únicamente a procesos hormonales, a un "instinto maternal" en términos meramente biológicos. Se trata mucho más bien de la reivindicación de un modo de producción femenino orientado a la satisfacción de las necesidades ("manejar al niño de acuerdo con sus capacidades, satisfacer sus necesidades a cualquier precio") frente al mundo patriarcal y capitalista que lo rodea. Este modo de producción es absolutamente superior a los mecanismos de ese mundo, pero está aislado del grado de socialización de la comunicación social general. *La superioridad de este modo de producción legitima la pretensión de emancipación de la mujer*: ella dispone, aunque oprimida y deformada, de las experiencias dentro de un modo de producción superior si sólo es capaz de aprehender la sociedad en su totalidad⁴.

⁴ Oskar Negt und Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), 50; énfasis agregado.

Kluge se apropia aquí de las ideas fundamentales del ensayo de Max Horkheimer de 1936 "Autoridad y familia" —un ensayo que Kluge también cita en su texto vis-à-vis con la cuestión del "doble carácter" de la familia⁵. Según Horkheimer, la familia burguesa no es sólo el agente de la sumisión a la dominación social, sino también el lugar de la humanidad, que contiene incluso el potencial de resistencia. Debe este potencial emancipador a la labor de las mujeres, ya que aún contiene un residuo de matriarcado. Donde Horkheimer —junto con Hegel— habla del "principio del amor a todo el ser humano", Kluge habla del modo de producción que tiene por objeto la satisfacción de las necesidades mediante valores de uso concretos y reales.

Tanto Horkheimer como Kluge ven el potencial femenino en la familia sobre todo porque la mujer está exclusivamente fijada en el bienestar de los miembros de la familia, lo cual es políticamente conservador en sus efectos. Además, Horkheimer se refiere a las "cadenas" de la monogamia y al hecho de que, incluso en la —en palabras de Kluge— "exitosa relación madre-hijo", el niño nunca aprende a ver a la madre (es decir, la mujer) en su existencia concreta como ser social y sexual. Kluge no extrapola otra realidad para la mujer que la de la relación madre-hijo. Sólo señala la "doble opresión" que experimenta la mujer en esta relación: su opresión social general, y la opresión específica de su existencia para el niño⁶.

A pesar de estas limitaciones, sin embargo, Horkheimer y Kluge sostienen que el potencial femenino de la familia le permite trascender su *statu quo*, que Horkheimer designa como la "insuficiencia del amor en su forma burguesa" —un topos de la literatura burguesa⁷. Kluge, por el contrario, percibe una discrepancia entre la superioridad del modo de producción femenino y las relaciones de producción que separan esta producción de la esfera pública como algo "privado" y le impiden adquirir validez social.

Es evidente, sin embargo, que el concepto de Horkheimer sobre el potencial femenino dentro de la familia es en el fondo afirmativo, no crítico; él deriva el elemento utópico de una proyección. El hecho de que la mujer deba mantener un nivel de socialización diferente, retardado, anterior, dentro del capitalismo, en el sentido de que produce y reproduce la humanidad requerida, puede leerse en la filosofía de la revolución burguesa (Rousseau). Horkheimer celebra, en su desintegración, nada más que la función impuesta a la mujer en el establecimiento de la familia burguesa.

En los escritos de Rousseau vemos con hermosa claridad cuán poco matriarcado y cuánta violencia patriarcal determinan esta función. La filosofía de Rousseau nos

⁵ Max Horkheimer, "Autorität und Familie," *Studien über Autorität und Familie* (1936); también en Horkheimer, *Kritische Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968) 277-360.

⁶ Cf. Oskar Negt und Alexander Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, p. 312.

⁷ Max Horkheimer, "Authorität und Familie", 357.

permite profundizar más en la estructura organizativa de la familia y la sociedad capitalista (la esfera privada y la pública) que la obra de Horkheimer sobre la autoridad y la familia. Los escritos de Rousseau dejan claro que el debate sobre el potencial emancipador de la feminidad no puede comenzar con el papel de la mujer en la familia, ya que la problemática real se sitúa antes de esto, en la apropiación de la relación sexual y la sexualidad femenina por parte de la sociedad. Las esferas separadas de lo privado y lo público, sin las cuales la sociedad burguesa no podría funcionar, se constituyen mediante la funcionalización de la relación sexual, que queda así alienada de su propia realidad. Específicamente, la sexualidad femenina, ligada a su obligación de reproducir la especie y a la capacidad masculina de amar, es retenida de la experiencia de la mujer.

El énfasis de Horkheimer en la "rebelión erótica" da a entender que lo que realmente está en juego es la emancipación de las relaciones entre los sexos y la emancipación de la mujer como sujeto y ser sexual. Pero sólo una perspectiva que trascendiera la familia —una perspectiva que Horkheimer nunca alcanza— podría diferenciar esto de una romantización de la capacidad de amar atribuida a la mujer. Kluge aparentemente evita esta romantización eludiendo por completo lo erótico, y hablando en cambio en un tono aleccionador de una fuerza productiva femenina que se opone a las relaciones de producción. De este modo, por un lado, se acerca al problema de la separación de lo privado y lo público, pero por otro la superpone a las categorías marxistas.

Al hacerlo, por un lado, se acerca al problema de la separación de lo privado y lo público, pero, por otro, recubre esta separación con categorías marxistas. En todo *Esfera pública y experiencia*, Kluge no menciona la diferencia sexual, la feminidad, ni la emancipación de la mujer, salvo en la nota a pie de página citada anteriormente, que pertenece al capítulo sobre la socialización en la familia burguesa. Sin embargo, se las arregla para dedicar una sección de comentarios en los apéndices a la esfera pública de los niños.

Lo que Kluge (junto con Negt) descuida en *Esfera pública y experiencia*, es decir, toda reflexión sobre la cuestión de la emancipación de la mujer, tiende a abordarlo en *El trabajo ocasional de una esclava doméstica*. En el marco de este interés emancipador, intenta interpretar la contradicción entre lo privado y lo público en la vida de las mujeres como una contradicción entre la fuerza productiva femenina y las relaciones de producción patriarcales/capitalistas. Las mujeres poseen el objeto de producción más importante de la sociedad: la mercancía fuerza de trabajo. Su trabajo para producir seres humanos, no cosas, conserva siempre una "respuesta humana": "La fuerza productiva de las mujeres así determinada tendría que ser emancipativa en sí y para sí misma"⁸. ¿Por qué no tiene, entonces, un efecto emancipador? Kluge da la respuesta: "La razón de ello es la relación de producción, dentro de la cual se expresan las fuerzas productivas de la mujer. Su fuerza

⁸ Alexander Kluge, *Gelegenheitsarbeit einer Sklavin*, 185.

productiva es derrotada por su carácter privado"⁹. Lo que esto significa es que las mujeres desarrollan fuerzas que son consideradas debilidades por el principio de realidad dominante. Aunque los críticos, y sobre todo las mujeres, reprocharon a Kluge la simpleza de las acciones políticas representadas por Roswitha Bronski, la protagonista de la película *El trabajo ocasional de una esclava doméstica*, él mantuvo firmemente que se había preocupado por representar las capacidades específicamente femeninas.

Según Kluge, la contradicción entre la fuerza productiva de la mujer y las relaciones de producción ha asumido en la sociedad actual la forma de una contradicción entre las fortalezas reales y el reconocimiento público de estas fortalezas como debilidades. Así, Kluge eleva el tema de la emancipación desde el modelo marxista más estrecho del cambio revolucionario y lo marca en última instancia como una cuestión de modificación de la esfera pública. En otras palabras, las mujeres se liberarán de su conservadurismo cuando desarrollen una conciencia alterada de sí mismas que se niegue a validar el principio de realidad dominante.

Kluge ha descrito este problema en otro lugar de *Esfera pública y experiencia* como uno de la fuerza productiva de la fantasía¹⁰. La fantasía—"en realidad la forma más imponente del trabajo humano"—¹¹ existe en la sociedad actual sólo en partes divididas. Una parte está funcionalizada como medio de vinculación afectiva [*bonding*] para fijar a los seres humanos en el statu quo como "el mejor de los mundos posibles"; la otra parte está excluida como irreal, desacreditada como "mera fantasía" y permitida sólo dentro de las reservas del "arte, los bellos sentimientos [*schöne Gefühle*] la familia, el tiempo libre"¹². La fantasía no está disponible como fuerza mediadora entre la estructura pulsional, la conciencia y el mundo exterior. Kluge establece una conexión entre el problema de la fantasía "confinada" (*kasemiert*) y la emancipación del trabajador, pero falla al no establecer una conexión similar entre la fantasía confinada y la emancipación de la mujer. De hecho, teniendo en cuenta que su concepto de fantasía se basa en el psicoanálisis, es digno de mención que la realidad del sexo y la diferencia sexual se le haya escapado.

La temática del "interés por el cine de mujeres" que Kluge promete finalmente abordar en uno de sus comentarios sobre el "concepto antagónico de realismo" (en *El trabajo ocasional de una esclava doméstica*) circunscribe precisamente este problema de cómo liberar la fuerza de la fantasía de las mujeres y sobre las mujeres. Sin embargo, nuestras expectativas se ven defraudadas: Kluge vuelve de nuevo sobre el total "contexto de los modos sociales de producción". Espera una "transformación

⁹ *Ibid.*, 184.

¹⁰ Oskar Negt and Alexander Kluge, *Öffentlichkeit*, 66-74; esta sección ha sido traducida por Peter Labanyi; en *October* 46 (Fall 1988): 76-80

¹¹ Alexander Kluge, "Marktstruktur und Bedürfnis," en *Filmwirtschaft in der BRD und in Europa: Götterdämmerung in Raten*, editado por Michael Dost, Florian Hopf y Alexander Kluge (Munich: Hanser, 1973), 75.

¹² *Ibid.*, 75.

de las relaciones sociales" basada en la interacción entre el modo de producción materno y el de los trabajadores, campesinos, etc. Esta esperanza también se traduce en la demanda, expresada en una nota a pie de página, de cooperación entre cineastas, organizaciones de cine político y grupos de mujeres. No hay nada más en esta sección directamente relacionado con el "interés por el cine de mujeres". Kluge especula con razón que "cualquiera de estos modos de producción, cualquier clase en sí misma, no posee la clave para su emancipación", pero, no obstante, vuelve a eludir la cuestión de la emancipación de la (auto)conciencia de la mujer y el papel desempeñado por el cine en este proceso.

En lo que sigue, Kluge analiza los "bloqueos" de las fuerzas emancipadoras de las mujeres que "no trabajan por un salario". No se habla nunca en este contexto específicamente sobre las mujeres que están activas en la fuerza de trabajo ya que, como se postula en *Historia y Obstinación** la formación laboral no es "específica de la clase femenina"¹³. Tal vez la representación de estos bloqueos suene plausible si se parte del supuesto de que la mujer representa una fuerza social productiva sólo como madre. Sólo entonces parece razonable que deba mantener su "contexto subdominante de producción y significado", aunque este "mantenimiento sea a su vez la condición de posibilidad de la opresión de la mujer"¹⁴. Y la lista de opresiones que Kluge elabora —en primer lugar, su opresión por el hombre— es larga. Kluge las analiza punto por punto, centrándose en las posibles contrafuerzas que se forman en su seno, para volver al final a su punto de partida: el potencial oposicional de las mujeres está bloqueado de tal manera que sólo puede organizarse en interacción con otros modos de producción:

el grado de complejidad de la formación oposicional contra la opresión existe también en todos los demás modos de producción; el de la inteligencia, el del pequeño empresario, el de los obreros, el de los campesinos. Pero debido al programa múltiple de la fuerza productiva de las mujeres y su opresión, ésta es la provocación más punzante para una metodología realista. Y, por tanto, para la tesis de que todos los modos de producción sociales oprimidos aprenden unos de otros¹⁵.

Así, resulta cada vez más evidente que lo que le importa a Kluge de las películas de mujeres no es el cine de mujeres en general, sino lo que la visión de la feminidad puede aportar a su propia obra.

* El título original de la obra en alemán es *Geschichte und Eigensinn*. La versión en inglés fue traducida como *History and obstinacy*. Hemos decidido traducirla directamente del inglés debido a que esa edición fue supervisada por los mismos autores.

¹³ Negt and Kluge, *Geschichte*, 320.

¹⁴ Kluge, *Gelegenheitsarbeit*, 229.

¹⁵ *Ibid.*, 241.

Más aún, la capacidad de representar la feminidad en las películas de Kluge parece estar bloqueada sobre todo por el hecho de que reduce la cuestión de la emancipación de la mujer a la figura de la propia mujer, a la figura de la mujer oprimida por múltiples causas, para posteriormente introducirla en su discusión sobre el problema de la emancipación de las otras "clases". En otras palabras, separa el tema de la feminidad como fuerza productiva del de la relación entre los sexos, y el de la sexualidad dentro de la sociedad, y nunca los vuelve a unir. Sin embargo, en esta conexión reside el elemento común a una crítica de la feminidad y a una crítica de la esfera pública burguesa (en su separación de lo privado y lo público), así como a una crítica de una fantasía confinada y del cine dominante.

El hecho de que el problema de la feminidad también concierne a los hombres es a la vez reconocido y bloqueado por Kluge con su referencia a la bisexualidad.

Aunque socialmente determinadas, la feminidad y la masculinidad se han convertido en una segunda naturaleza hasta tal punto que la discusión sobre atributos intercambiables sólo encubre la violencia social que obliga a los individuos a identificarse con posiciones de género. No es el ensayo de Horkheimer sobre autoridad y la familia, sino *Dialéctica de la Ilustración* el que contiene las ideas más avanzadas de la Teoría Crítica sobre la fusión del género y del poder mostrando la opresión de la mujer en su verdadera dimensión atroz¹⁶. La *Dialéctica de la ilustración* explica cómo el proyecto burgués de emancipación de la naturaleza, concebido como dominación de la naturaleza, necesariamente falla. Así, la idea de la emancipación de la naturaleza no se resolvió y, bajo el signo de la ilustración, fue retomada también por el movimiento radical de mujeres, con la idea, sin embargo, de que sólo puede tener éxito si es simultáneamente emancipación *de* la naturaleza. Pero, para las mujeres, la emancipación de la naturaleza significa no dejarse definir en términos de maternidad, incluso en la forma de "maternidad social".

En conclusión, la recepción de la Teoría Crítica por parte de Kluge (al menos en lo que respecta al concepto de feminidad como fuerza productiva) es unilateral; se basa en aquellos pasajes de "autoridad y la familia" de Horkheimer que miran con nostalgia hacia la burguesía temprana. Esto se corresponde con el concepto de Kluge, expresado en relación con otros ámbitos como la televisión, de liberar fuerzas productivas mediante la reactivación de cualidades existentes durante la etapa manufacturera del capitalismo. Kluge prescinde por completo de la dimensión de la *Dialéctica de la Ilustración* de la Teoría Crítica, y en su lugar afirma una vez más las categorías marxistas en detrimento de la influencia nietzscheana en la obra de Adorno y Horkheimer. Tal vez sea precisamente esta relación con la Teoría Crítica la que permite al cineasta Kluge permanecer inmune a las tendencias rigoristas de la crítica de Adorno a la "industria cultural". En su lugar, Kluge contrasta estas

¹⁶ Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Seabury, 1969).

Schlüpmann, Heide. Feminidad como fuerza productiva: Kluge y la teoría crítica.

tendencias con la memoria de un temprano cine precapitalista al amparo del cual es capaz, con fingida ingenuidad, de moverse en los medios de cine y televisión.

Referencias

- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand, 1962.
- _____. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- Horkheimer, Max. "Autorität und Familie," *Studien über Autorität und Familie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1936.
- _____. *Kritische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor. *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. New York: Seabury, 1969.
- Kluge, Alexander. "Marktstruktur und Bedürfnis," en *Filmwirtschaft in der BRD und in Europa*. En *Götterdämmerung in Raten*, editado por Michael Dost, Florian Hopf y Alexander Kluge. Munich: Hanser, 1973.
- Kontos, Silvia. "Modernisierung der Subsumtionspolitik? Die Frauenbewegung in den Theorien neuer sozialer Bewegungen". *Feministische Studien Vol. 2* (1986): 34-49.
- Negt, Oskar und Kluge, Alexander. *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.