

# **Bios precario. Biopolitica y precariedad en latinoamerica.**

MARTIN A DE MAURO.

Cita:

MARTIN A DE MAURO (2019). *Bios precario. Biopolitica y precariedad en latinoamerica* (Tesis de Doctorado). FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES ; UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/martindemauro/105>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdgf/P8R>

# *Bios precario*

biopolítica y precariedad en Latinoamérica

Martin De Mauro Rucovsky

Director: Gabriel Giorgi

Co-Director: Eduardo Mattio

**Tesis Doctoral**  
Doctorado en Filosofía

**ffyh** Facultad de Filosofía  
y Humanidades | UNC



UNC

**Doctorado en Filosofía**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Universidad Nacional de Córdoba**



**Título de Tesis**

*Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica*

**Doctorando**

Lic. De Mauro Martin Rucovsky

**Director**

Dr. Gabriel Giorgi

**Co-director**

Dr. Eduardo Mattio



**A la memoria de Maite Amaya (1981-2017)**  
**Laura Dominique Pilleri, La condesa (1962-2015)**  
**Carlos Kanarek (1940-2017)**



## Agradecimientos y presentación

(Una dedicatoria es una paráfrasis de muchas anteriores, copiadas y mal plagiadas, citadas y deliberadamente hurtadas)

Ana Neuburger (Chinurri), quien me acompaña a diario, quien multiplica alegrías, coreografías, bailes y obsesiones cotidianas (propias y ajenas). Porque la escritura es la interdicción de una larga conversa con vos. Al amor confeso que te tengo y mantengo.

Agradezco, en especial, a Gabriel Giorgi por su paciencia a prueba de mails, wasps, conversas por skype, sus consejos desinteresados y la conversación intermitente, el contagio y el entusiasmo crítico y más aún, por su generosidad continua.

En igual medida un gesto de gratitud le debo a Eduardo Mattio quien me apoya desde *Cuerpos en escena* con sus lecturas atentas, el acompañamiento crítico y su compromiso militante. El recorrido de esta investigación no es sino otro modo del diálogo con Edu y distintos comentarios suyos, sugerencias y disputas que me han interpelado.

Sin el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) esta investigación no sería posible y lo mismo vale para ese espacio de formación y debate crítico que es la Universidad Nacional de Córdoba, universidad pública, gratuita & laica.

Este trabajo de investigación es un trabajo colectivo por definición no sólo porque ha sido pensado, leído y discutido al interior de un equipo de investigación amplio y heterogéneo sino también porque es una caja de resonancia de una lectura en común, un recorrido semanal, una regularidad en el encuentro. La escritura supone una epistemología construida desde la cita indirecta con ese equipo, una escritura que se hace necesariamente en red y justamente, la red se vuelve difícilmente delimitable. Muchas de las discusiones aquí contenidas son una voz personal en una conversación colectiva, por ello no puedo dejar de reconocer aquellxs compañerxs de los grupos de investigación «Precarización y resistencia: El gobierno neoliberal de los cuerpos».

El sentido de estas páginas es en *plural*: intentan recoger inteligencia colectiva y aportar a procesos comunes de lucha y de disputa crítica. Pero detrás del hilo de palabras, que es este preciso y no otro posible, hay una vida sostenida, un bien-estar encarnado. Lo que hay en *singular* se lo deben estas páginas, con diversa intensidad y de distintas formas, a mucha gente: son personas como Chony, el cuidado repertorio gastronómico y sus modos de expandir lo doméstico. Lilova por su arte y espíritu libertario. Adriana por su apoyo incondicional, el cariño familiar y su generosidad constante, Mario por mantener incólume el espíritu crítico, la pasión renovada y el apoyo a las luchas, Emi, Sofina (Tortu), Javier

Ramacciotti, Franca Maccioni, Paula Rocca, José Platzeck, Belisario Salazar, Julia Jorge Monk, Emma Song, Constanza Penacini y al grupo del Colegio de Antropología Social de la BUAP, en Puebla México, especialmente a Mauricio List Reyes y Gilberto Aranda por la hospitalidad incondicional y la generosidad desinteresada, la amistad de Frank G. Hernández e Ivonne Hernández.

Vale mencionar también a Adriana Pertile compañera no-docente, a les compañeres del box de becaries, a Lisandro Barrionuevo quien diseño la tapa en software Libre y a Federico Castellanos con quien he compartido ese entorno circundante que es el box 7 del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Ciffyh), espacio donde fue mayormente escrito este trabajo de investigación.

Y por supuesto, a todxs aquellos que omito deliberadamente





## ÍNDICE

### Introducción

#### **0x00- Texturas de la vida sensible: ¿cómo percibir y hacer sentido de la precariedad? / 15**

0x01-Zonas ciegas y problemas comunes: el *bios* precario / 22

0x02-La biopolítica ese horizonte insuperable de nuestro tiempo / 34

0x03 - El espesor del *bíos* / 45

0x04- La precariedad ese horizonte insuperable de nuestro tiempo / 71

### Precariedad y afectos

#### **1x00 - Notas para un *mapa afectivo de la sensibilidad* / 94**

1x01 - “Rueden, tienen que rodar todo el tiempo” / 99

1x02 - Rotar en la precariedad / 101

1x04 - Afectos precarios o porque preferir al entusiasta y no al triste / 106

1x05 - Temporalidad precaria o sobre una juventud dilatada / 113

1x06 - Vivir sin nada pero con optimismo “de eso se trata el salario emocional” / 118

1x07 - *Taedium vitae*: entre la ronda nocturna y la noche porteña / 123

1x08 - Hacer la ronda, hacer el territorio / 125

1x09 - La noche de los cuerpos, de los sexos y de los afectos / 129

1x10 - *Hermanaos, ¿quién sería capaz de dar algo a cambio de nada* / 138

1x11 - ¿Por qué en el bosque de la noche no se hacen preguntas? / 139

1x12 - Una vida calificada por normas afectivas y regímenes anímicos / 141

### Precariedad y deriva genocida

#### **2x00 Las marcas del genocidio: las muertas sin fin / 147**

2x01 - Maquiladoras, desierto y capital / 151

2x02 - La serie infinita de la muerte / 153

2x03 - La parte de los crímenes, la parte de los narcos, la parte de las migrantes / 160

2x04 - El viento que arrasa la muerte / 162

2x05 - Una vida percedera para un pasado inconcluso / 164

2x06 - ¿Cómo aparecen, donde aparecen los cuerpos? / 166

2x07 - Una ficción documental. Un archivo latente del feminicidio / 170

2x08 - “Su muerte sí, su muerte fue gloriosamente suya” / 177

2x09 - Los géneros del feminicidio, las formas del exterminio / 184

### Precariedad Animal

3x00 - Esa vaca que nos mira: ficciones ganaderas y mataderos contemporáneos / 194

3x01- Una criatura siempre póstuma: nacida para morir / 198

3x02- Brasil y sus mataderos / 206

3x03- Rematadas en cortas pezuñas / 215

3x04 - Tanta vida mutua / 220

3x05 - Pulsaciones de vida / 223

3x06 - La mujer, las estaciones y los perros / 226

3x07- Por amor o a la fuerza / 231

3x08 - Componer en la vulnerabilidad, “precarizar la literatura” / 234

3x09- Andanzas por los mundos precarios de las mujeres y los animales / 240

### **Conclusión**

**4x00 – Llegar al presente: notas sobre neoliberalismo ensoñado y el papel preponderante de la vida / 246**

**Bibliografía / 262**



(Aviso: no hay garantías de que este parque temático sea respetado con eficacia y en cualquiera de sus dimensiones)



# Introducción





## 0x00 - Texturas de la vida sensible: ¿como percibir y hacer sentido de la precariedad?

Me preocupam os aspectos intrincados da subjetividade, da alma e tal, mas o que eu quero realmente fazer é *um afresco do tempo em que estamos vivendo*.

João Gilberto Noll - Entrevista (9/11/96)

0. *Mar Del Plata, Buenos Aires, Julio de 2017*. El secretario de salud de la ciudad balnearia, da a conocer su visión sobre “hombres en situación de calle”, la muerte del “indigente” Sergio Fernández y con especial énfasis se refiere al caso de una mujer que suele dormir en las vías San Martín y Mitre. En diálogo durante el programa radial “Lo que el viento no se llevó”, Gustavo Blanco sostiene: “Hemos ido 17 veces a buscarla. La dejamos en el hospital y vuelve. *Como un perrito*, vuelve al lugar donde se siente cómoda”. Citando un código normativo con viejas reminiscencias positivistas e higienistas, el secretario alegaba un esfuerzo sostenido en “retirar” a esta mujer para ingresarla en el hospital pero pesar de las políticas sanitarias y los esfuerzos invertidos ella se empeña en “volver a su lugar porque se siente cómoda”.

Esa vida resulta ubicua finalmente, ni estrictamente humana ni del todo animal, no hay orden doméstico ni espacio público o institucional que le pertenezca con propiedad, ya no se la admite en la propia casa, pero tampoco se tolera que ande por la calle. No por casualidad, en la frase del secretario Blanco resuena una tradición que siempre ha definido al hombre en la distancia y la diferencia respecto al género animal e incluso funciona animalizando a una parte de la especie por no ser lo suficientemente humana. El episodio se inscribe en la ciudad feliz, emplazamiento urbano construido durante el peronismo para la recreación de la clase trabajadora, donde miles de turistas locales la visitan en cada estación vacacional. Fue en esa misma ciudad, en la cual un jubilado se quitó la vida en las oficinas de la Anses, pocos días antes de lo dicho por el secretario Blanco. Así, sobre el mismo territorio y casi al mismo tiempo, junto a un jubilado de 91 años que se suicidó cansado de reclamar por sus haberes, también un secretario de salud invoca una constelación de sentidos que según las epistemologías, etimologías y gramáticas dominantes ubica a los vivientes humanos y no-humanos como marginales, pobres y sin techo, cartoneros, desocupados y hasta campesinos urbanos -los carreros y sus perros-.

La deshumanización discursiva que produce el funcionario invoca esa operación política clásica que naturaliza las diferencias sociales. La cadena discursiva que cita el

secretario Blanco (valga la coincidencia higienista del nombre) es la transcripción de antagonismos de clase en términos de la naturaleza y la biología. El lenguaje de la diferencia social, del residuo social (la vagabunda ocupa en este sentido una posición intermedia, o más bien híbrida, entre paciente psiquiátrico y desclasado social, una loca y un lumpen) es reubicado en los límites mismos de lo humano, en los bordes exteriores de la especie.

Este es un ejemplo donde puede leerse una resonancia sobre los modos en que perro y precariedad se enlazan y anudan de modos intensivos, vidas abandonadas que se sostienen a través del favor del otro o de la súplica y el mendigar. Así como la precariedad ha estado atada históricamente a la corporalidad femenina, su etimología *prĕ cā rĭ us* (del latín *precor-prex*) remite a “quien se sostiene a través del favor de otro”. Y hay algo de ese enunciar la desposesión precarizante, las normas sociales y los marcos de inteligibilidad de lo humano, que arroja y produce a la mujer en el umbral de lo inhumano y lo negado. La mujer precarizada, la que suplica, la mujer que es como un perro, la mujer que transita del hospital a la calle y vuelve, la inteligibilidad de esa mujer y la vida perruna, el “como un perrito” es inseparable de las operaciones diferenciales y jerárquicas de lo vivible como tal.

0. *Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Foro de Inversiones y Negocios* (conocido también como Mini Davos), *Septiembre de 2016*, panel *La construcción del Capital Humano para el Futuro*. El ex-Ministro de Educación y Deportes de la Nación, Esteban Bullrich, se pronuncia:

El problema es que nosotros tenemos que educar a los niños y niñas del sistema educativo argentino para que hagan dos cosas: O sean los que crean esos empleos, que le aportan al mundo esos empleos, generan, que crean empleos... crear Marcos Galperin [fundador de Mercado Libre]. O crear argentinos que sean capaces de *vivir en la incertidumbre y disfrutarla*.

En la frase del ministro de educación se proyecta no solo un imaginario social ligado a la precarización laboral, la incertidumbre como herramienta creativa, la desolación y la adversidad como insumos para el nuevo precariado argentino, sino también se construye una economía afectiva del goce y el disfrute. En el disfrute, lo que se pone a circular es una dimensión afectiva, una gramática normativa de lo emotivo y lo sentimental, ligada al goce, reforzada por el discurso oficial de la coalición Cambiemos (fuerza política gobernante) desde donde se proyecta un escenario de intemperie social pero “con alegría”. Así, como se titula el texto del colombiano Felipe Andrés Solano, se trata de *vivir sin nada* pero con entusiasmo, o parafraseando al primer mandatario argentino, *vivir sin nada* pero “donde cada uno de nosotros encuentre un lugar donde ser feliz” (conferencia de prensa, Enero de 2016).

La direccionalidad del mensaje se vuelve, a partir de Bullrich, explícita: el sistema educativo deviene incubador de empresarios futuros que, a su vez, moldean y crean cual demiurgos neoliberales sus propias condiciones laborales y puestos de trabajo. Ya no se trata de un imaginario industrial y fabril asociado al espacio disciplinar de la escuela y el sistema educativo sino de gestionar y promover atmósferas, de modular intensidades y optimizar conductas, de incubar argentinos en la capacidad de autogestión y de innovación creativa. Y al mismo tiempo, el enunciador que es el ministerio de educación, la agencia de estatalidad oficial, dispone un escenario social estructurado en una dicotomía; lo que es decir, existen dos opciones en la contemporaneidad argentina, un escenario de esfuerzo individual, intencionalidad y toma de decisión en donde la autogestión aporta empleos al mundo u otro escenario de intemperie, impresión e indecisión que se mide en la incertidumbre de un futuro diferido, sin porvenir ni reaseguros (“no saber lo que viene”) pero que no obstante jerarquiza el valor del disfrute, moviliza intensidades anímicas y afectos de optimismo.

Lo que enuncia el discurso del ex-Ministro de Educación es una proyección performativa, un porvenir sin garantías e incertidumbre, que se realiza en el enunciado mismo que describe. Y algo similar ocurre con las condiciones sociales, el punto de partida, desde donde se enuncian estos discursos. Releyendo las premisas que sostienen lo dicho por Esteban Bullrich, marcado por una disyuntiva en cuyo seno hay que tomar elecciones racionales que incrementen la optimización, lo que se vislumbra es una regla, la de un presente neoliberal en que la precarización se transforma en un instrumento político-económico normalizado. Sobre estas variables se fundamenta un gobierno que ya no se legitima en la fantasía de protección y seguridad sino que procede explícitamente mediante su contrario, estar expuestos a lo imprevisible, a la incertidumbre y a la contingencia o de modo positivo, mediante la gestión de umbrales de protección- desprotección social.

Pero lo que se lee en la transparencia de su discurso no solo apunta a un tipo de subjetividad neoliberal, un tipo de vida cifrada en los parámetros del capital humano y el emprendedurismo de sí (la educación como incubadora de potenciales creativos e innovadores, de creadores de trabajo, o como el Presidente de la República afirma: “Argentina expresa una maravillosa capacidad emprendedora por venir de donde venimos. Somos descendientes de todas partes del mundo”); sino también una dinámica de la precariedad por la cual se incentivan deliberadamente modos de formar y de construir para cada uno su “propia” vida, en sujetos propietarios y responsables de sí (una vida definida, por ejemplo, por la posesión de propiedad, la incitación al consumo, la responsabilización de nosotros mismos, la pertenencia nacional, la autoformación burguesa, etc). Esta bioproductividad de la vida propietaria y autosuficiente se produce al tiempo que se socavan

esas mismas condiciones económicas y sociales de autonomía y autosuficiencia de ciertas subsistencias, anulándolas, transformándolas en algo desechable y perecedero. Así lo afirma explícitamente el ex-Ministro en el artículo “En educación, mejor capital humano” publicado el 4 de Octubre de 2016 en Clarín:

La Revolución Educativa que proponemos con el Presidente Macri, implica saltar hacia una nave espacial. ¿Por qué? Porque los niños y niñas que están en las escuelas de nuestro país y en el mundo, van a tener a lo largo de su vida -como promedio- siete empleos diferentes y de esos siete, cinco aún no existen, no han sido creados.

El presagio anunciado por el ex-funcionario nos devuelve a esa mecánica neoliberal que procede por incertidumbre, destruyendo las garantías sociales y en simultáneo, se proyecta un horizonte próximo de disfrute y felicidad. Este *plus ultra* discursivo logra atar una temporalidad acelerada, de los flujos dinámicos e interactivos del capital y las finanzas al sistema educativo. En el mismo artículo periodístico, las relaciones rígidas y estabilizadas del viejo orden son objeto de una curiosa analogía automovilística: el diagnóstico indica que en la actualidad, coexisten dos modelos de sistemas educativos, escribe Bullrich, *el modelo del Falcon* -un auto de excelencia para los años setenta- en oposición a *la nave espacial* -espacio de futurización y promesa tecnocientífica, fantasía de ciencia ficción y modernidad-. Desde el orden horizontal, ralentizado y metálico del Falcon a la verticalidad espacial y de largo alcance de la nave espacial, de lo que se trata es de estudiantes infantiles con una gran capacidad de movilidad e iniciativa (“van a tener a lo largo de su vida -como promedio- siete empleos diferentes”) pero, de modo constitutivamente paradójico, de un mundo laboral al que se accede en condiciones sociales y económicas adversas, es decir, de flexibilización y rotación permanente, de deterioro generalizado y competencia a través de la reforma en la regulación de las relaciones laborales.

0. *Ciudad autónoma de Buenos Aires, Revista ParaTi, Diario Infobae, 26 de Septiembre de 2018.* La columnista Carolina Koruk publica un artículo “Tiempo de salario emocional: de qué se trata este nuevo beneficio laboral” que da a conocer una nueva tendencia con fuertes repercusiones en Europa: el *salario emocional*. Koruk comenta una investigación del *iOpener Institute for People & Performance* de Inglaterra sobre la felicidad en las tareas diarias de los trabajadores, estado emocional que reporta un mayor compromiso de los empleados en las empresas. En época de crisis, explica Koruk, para muchas empresas los gastos extra “para que los empleados estén contentos cuando no tenés para pagarles” son un elemento decisivo para que estos no migren con su talento a otra compañía. El reconocimiento, un buen

liderazgo, la flexibilidad horaria, acciones vinculadas a la salud como las ‘pausas activas’ de estiramiento y elongación, el buen vínculo entre pares o el seguimiento de un *coach*, son elementos de bajo costo que puede recibir el trabajador más allá del sueldo. Vinculado a la cultura de la flexibilidad (cuando prima el cumplimiento de objetivos, se da libertad de horarios), este tipo de salario apunta a las emociones y al bienestar, el aprecio a cada una de las personas que trabajan, la escucha para la motivación y para el clima general. Beneficio laboral que incentiva hábitos saludables en el trabajo y que es denominado *win-win* porque ganan tanto la empresa como el empleado.

Tecnología empresarial que se vincula a los discursos motivacionales del *coaching*, la autoayuda y la nueva espiritualidad pero que aquí operan para acreditar el ajuste y la pauperización laboral en curso. De lo que trata este “nuevo beneficio laboral” es de los efectos que produce la emocionalidad, cómo funciona y qué hace la motivación, de qué modo circula el bienestar y cuáles son los modos de conjugación y declinaciones posibles del ánimo saludable en la reproducción de condiciones de precarización generalizada de la vida. Alrededor del *plus emocional* del salario se anuda no solo la precarización laboral que remite explícitamente al deterioro de las condiciones laborales sino también la circulación de afectos y de ánimos en términos de una nueva vitalidad corporal que pasa por la productividad del entusiasmo y del optimismo. Trabajadores entusiastas, con buen ánimo y motivados, relajados y flexibles, que puedan meditar y elongar durante su jornada laboral, de eso está hecho el *salario emocional*: de apegos y adherencias múltiples en la circulación de afectos y emociones afirmativas más allá de la paga salarial concreta. Sin embargo, esta demanda de bienestar, flexibilidad y relax se inscribe también en un giro en la dinámica del dispositivo que se operativiza no sólo sobre las ganancias financieras y la plusvalía económica sino también a nivel de las emociones, las pasiones y los afectos porque, como escribe Koruk, “trabajar y ser feliz no sólo depende de cuánto cobremos a fin de mes”. La demanda de bienestar de los trabajadores es un nuevo terreno afectivo, ese *plus emocional* que celebra la tecnología empresarial, en cuanto *sensorium* histórico del momento neoliberal.

1. En el centro de estas escenas están las nociones de biopolítica y de precariedad. Los acontecimientos expuestos son imágenes que nos permiten pensar los modos en que, funcionarios y periodistas y en general nuestras sociedades, trazan distinciones jerárquicas entre vidas a proteger, cuidar o futurizar y vidas a abandonar, sacrificar o directamente eliminar. Ese trazado fundamental, que es el núcleo central de la biopolítica y de los procesos de precarización, conlleva una serie de cortes, gradaciones y de umbrales diferenciados en torno a los cuales se decide la humanidad o la no-humanidad de individuos

y grupos. Imágenes que se inscriben en una línea de interrogación sobre las condiciones en que resulta posible aprender una vida o sobre los mecanismos específicos de poder a través de los cuales se produce, se cuida o se valora diferencialmente la vida. Estas miradas nos devuelven una imagen agudizada, pero ciertamente patente, de una dinámica que tiene por objeto una vida, el ser vivo o el viviente sobre la base de una serie de distinciones y oposiciones -más o menos estabilizadas- entre vida y no vida, entre vida y muerte, entre lo vivo y lo no vivo, o entre la vida puramente biológica (*zōē*) respecto de una forma de vida (*bios*). Y en efecto, la vida nombra un desplazamiento de sentidos, como lo hace el secretario de salud Gustavo Blanco, un campo de conceptos y de prácticas que arroja al pensamiento más allá de lo humano porque ubica a los indigentes en el confín de lo salvaje y lo animal, o como hace el ex-Ministro Bullrich o los discursos empresariales del salario emocional, la vida se nombra más allá de las gramáticas culturales disponibles del trabajo y del empleo.

En ese contexto una serie de materiales estéticos elaborados en América Latina, exploran esa vida como un campo expansivo y un conjunto de operaciones de lectura que movilizan sentidos de lo visible y de lo sensible definidos en gran medida por la lógica biopolítica pero también por procesos de precarización de lo viviente. Desde textos contemporáneos como *Alta Rotación* de Laura Meradi o *La noche* de Edgardo Castro, donde la vida está atravesada por normas afectivas del entusiasmo y el tedio vital, hasta la reescrituras de los mataderos de Carlos Ríos y Ana Paula Maia que dislocan mecanismos jerárquicos de lo humano, pasando por la ficción de Clarice Lispector y la película reciente *La mujer de los perros* que indaga en una zona de agenciamiento en proximidad con lo animal. La vida que emerge es constitutivamente una vida precaria atravesada por regímenes de lo afectivo, de lo no humano, una temporalidad anacrónica y de intermitencia que ilumina una zona de interrogación formal y conceptual y desde donde se proyecta un horizonte de politización.

La operación que nos interesa subrayar sobre esa vida gira en torno a estas dimensiones que se iluminan en el trabajo de lectura con estos materiales culturales y que suponen una complementariedad conceptual entre los recorridos de la biopolítica y de la precariedad. Allí donde la vida y el viviente es cualificado por normas afectivas en un registro de la vitalidad corporal y la baja modulación anímica según apuntan la crónica *Alta Rotación* y la película *La noche* de Edgardo Castro; formado también por una dimensión temporal anacrónica tal como sucede en *Chicas Muertas* de Selva Almada, o una dimensión temporal de la intermitencia y el presentismo también en *Alta Rotación* de Laura Meradi. O cuando la precariedad se conjuga en genocidio de mujeres como modo de gestión del hacer morir o en el destino ulterior de los cuerpos, especialmente en *2666* de Bolaño, *Chicas*

*Muertas* de Selva Almada y *Las cosas que perdimos en el fuego* de Mariana Enríquez. Y hasta la inscripción de redes de interdependencia entre humanos y animales en *Cuaderno de Campo* de Carlos Ríos, *Um sopro de vida (Pulsações)* de Clarice Lispector y *La mujer de los perros* de Laura Citarella y Verónica Llinás. Lo que estos materiales plasman, de un modo muy nítido, es un conjunto de dimensiones -de nuevo, lo estético y lo sensible, lo afectivo y lo temporal, lo no-humano y la deriva genocida-, líneas de indagación y zonas de problematización que no adquieren la suficiente relevancia en los debates contemporáneos sobre biopolítica y sobre precariedad. De allí la necesidad de elaborar una herramienta de entramado conceptual, que dé cuenta de estos marcadores que codifican una vida precaria. Y justamente, ese es el punto ciego en común y a la vez, un espacio de intersección conceptual: los recorridos en biopolítica que no han considerado los procesos de precarización de la vida y en igual medida, las teorizaciones sobre la condición precaria que no han pensado en términos estrictamente biopolíticos. Este nudo conceptual lo denominamos *bios-precario* a partir de la conjunción entre la caja de herramientas de Judith Butler en relación a la ontología corporal de la precariedad y el cruce en el recorrido biopolítico de Roberto Esposito entre vida impersonal y biopolítica afirmativa. En efecto, en las consideraciones de Butler y Esposito se descubren muchos puntos de divergencia pero quizás más de convergencia. Con esto queremos subrayar dos operaciones, de la ontología corporal y de la biopolítica afirmativa, Butler y Esposito, que nos interesan especialmente porque permiten delimitar esta forma de vida precaria y las relaciones entre *bíos*, cultura y política en torno a la pregunta por la actualidad: ¿en qué medida el presente está atravesado por la precariedad y la biopolítica? o en otros términos ¿en que medida el presente se interpreta a partir de la configuración conceptual de Judith Butler y Roberto Espósito?

Así, la introducción de *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica* se organiza sobre un recorrido que va desde los procedimientos de lectura con materiales culturales y operaciones formales que modulan eso que llamamos *bios precario* (apartado 0x01-Zonas ciegas y problemas comunes: el *bios precario*), sigue por los antecedentes inmediatos de la biopolítica planteados por Michel Foucault (apartado 0x02- La biopolítica ese horizonte insuperable de nuestro tiempo), pasa por Roberto Esposito y la centralidad de la propuesta ontológica de un *bíos* impersonal (apartado 0x03 -El espesor del *bíos*), hasta la ontología corporal que constituye el eje de las reflexiones desde el giro ético de Judith Butler (apartado 0x04- La precariedad ese horizonte insuperable de nuestro tiempo). Y queremos subrayar, lo que guía la presente investigación no es un afán exegético sobre la obra y el pensamiento de Butler y Esposito (los nombres propios) que haga honor a la reputación nominal de tales autores, sino apuntar a otro procedimiento y en otra dirección

epistemológica. La intención es desdoblar la mirada -o mejor, localizar este *bios* precario en un plano superpuesto- conforme a esta óptica, de procedimiento topológico y sistemático, esto es, de pliegue dentro de la figura más amplia a la que pretende contraponerse: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de los vivientes precarizados, del *bios* precario? ¿Cómo dar cuenta de estos vectores y modulaciones -de lo estético y lo sensible, los afectos y lo anímico, la temporalidad y la vida no-humana y también la dimensión epocal o el presente histórico- que codifican una vida?

### **0x01 - Zonas ciegas y problemas comunes: el *bios* precario**

Así como en los amplios recorridos trazados alrededor de la biopolítica se pone en foco esa dimensión constitutivamente política de la vida (a nivel de los individuos y de las poblaciones) y los modos de gestión de esa vida, el hacer vivir y su revés complementario, el dejar morir: desde las teorizaciones canónicas de Michel Foucault, pasando por la lectura italiana de Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito, hasta las interpretaciones de Nikolas Rose, Peter Miller y Paul Rabinow. En los debates que giran en torno a la condición precaria, con Judith Butler a la cabeza pero también con Richard Gilman-Opalsy, Guillaume Le Blanc, Guy Standing, Athena Athanasiou, Lauren Berlant, Isabell Lorey hasta la española Remedios Zafra, se hace hincapié en un tipo de vida corporal expuesta y en relación de dependencia con otros, definida en gran medida por su vulnerabilidad física y su dañabilidad, y su condición existencialmente finita o contingente. Pero ciertos recorridos de la cultura en las últimas décadas traen a la superficie también una dimensión epocal, no sólo una lógica política o una racionalidad de gobierno (aquello que Foucault desarrolla alrededor de la gubernamentalidad neoliberal desde enero de 1979), o una vida corporal configurada por la exposición mutua y la vulnerabilidad y por los procesos de desposesión y expropiación que dañan tal condición, sino una vida precaria, un *bios* precario que abre un umbral de politización y que puede ser, al mismo, un campo de experimentaciones conceptuales y formales, estéticas y políticas.

Desde este ángulo, hay un punto que parece útil aclarar por anticipado ¿por qué *bios* y no *nuda vita* o *zoé*? ¿por qué *bios* y por qué no una forma-de-vida? *Bios* precario entre Esposito y Judith Butler y a diferencia del pensamiento de Giorgio Agamben que identifica en la biopolítica -y en el régimen de soberanía- un campo de cesuras y prácticas divisorias entre las vidas reconocibles y las vidas a abandonar o la conversión del *bios* (un modo de vida cualificada y particular) en *zoé* (la simple vida desnuda). Máquina gubernamental de occidente que articula un paradigma teológico-político, otro teológico-económico y un tercero de gloria o espectáculo, y que opera como un estado de excepción, es decir, como un



Estado que incluye dentro de sí el elemento anómico que lo funda y cuyo encargo consiste en capturar y producir la vida desnuda, la *nuda vita*. La biopolítica se caracteriza por producir el supuesto de una mera vida y en cuya suposición, al modo de un círculo vicioso, la produce (Moyano, 2017: 294). Pero también en el desplazamiento conceptual de su pensamiento, en la apuesta por una biopolítica menor (Agamben, 2003) que dirige su atención sobre una vida inseparable de sus formas o sobre una vida que jamás es posible aislar como una vida desnuda. En otros términos, toda vida ya es una forma-de-vida que trata ante todo de los modos individuales, los actos y procesos del vivir que son posibilidades de vida, de imaginación y de potencia común (*General Intellect*).

A distancia de la propuesta de Agamben, como señalamos, *Bíos* precario es aquel sintagma que a un mismo tiempo superpone y yuxtapone la biopolítica afirmativa y la filosofía impersonal de Esposito con la ontología social corporal de Judith Butler. En el recorrido de Esposito, *bios* nombra la singularidad de los procesos de vida que se reconocen al interior del mecanismo de la inmunización (fig. del *katékhon, phármakon*), que opera dialécticamente por incremento, protección y desarrollo de la vida y alcanzado un punto aporético termina impidiendo su desarrollo o su destrucción y aniquilamiento. En el corazón del funcionamiento inmunitario que, como sabemos, es incluido como tercer término entre la soberanía y la biopolítica, Esposito identifica una línea de fuga a la captura teológica-jurídica-biomédica de la inmunidad, que se despliega, ya no *sobre* la vida sino sobre la normatividad inmanente *de* la vida. Antes que la negación y privación de lo común (lo *proprium*), o la mecánica de cerrar el cuerpo sobre sí y dentro de sí, el *bios* señala un horizonte de proyección del sujeto fuera de sí mismo, experiencia de relación recíproca que lo expone al contacto e incluso al contagio con el otro o con el *sôma* que es parte constitutiva de la *carne del mundo*. Potencia vital y compositiva que es capacidad de modificarnos a nosotros mismos, el *bios* es transplante, incorporación protésica e injertos porque derriba las fronteras de la propiedad personal, la dimensión del adentro y afuera, lo natural y lo artificial.

Otro aspecto del *bios* se define en contraste a una norma que cesura la vida. Así lo apunta Esposito, en el reverso oponible a la normativización de la vida, el *bios* se conjuga como tentativa de vitalización de la norma o como pura facticidad vital en su absoluta singularidad. De lo que se trata es de un ser viviente que está siempre más allá de sí mismo, rebasando la esfera del individuo, sus formas y figuras preestablecidas, en variación y en movilización de los cuerpos, conservando su propia capacidad normativa de establecer nuevas normas. El *bios* es cualquier forma de existencia que tiene igual legitimidad para

vivir en una relación compleja con el ambiente y en un entramado de relaciones en las que está necesariamente inserto. Ser viviente que depende de conexiones y encuentros con otras intensidades que como regla inmanente de la vida es el resultado de un proceso de sucesivas individuaciones y reproducción pero un proceso de desindividualización o de desubjetivación también porque nadie permanece durante un largo período en el mismo estado, idéntico a sí. Como puede verse hasta aquí, Esposito sigue el legado deleuziano y spinozista, lo que configura una línea de pensamiento de lo virtual en relación a una vida que oscila permanentemente entre lo actual y lo virtual, que excede toda actualización y precisamente por ello, deviene junto a otras produciendo relaciones, afirmando su estilo singular y su ritmo.

En un sentido ulterior, Esposito identifica en el dispositivo de la persona una zona que desborda y excede su mecanismo. La categoría de persona funciona como un operador de dominación biopolítico porque demuestra jerarquías del viviente, distribuciones desiguales y reificaciones de la corporeidad. Lo que capta la «máquina teológica-política» de la persona es un umbral de duplicidad entre la persona (capacidad jurídica-artificial) y la producción de su opuesto negativo, la cosa (elemento biológico sin valor, parte bestial y animal, materia inerte o simplemente no-persona). Elemento de desdoblamiento estructural o de asimilación excluyente, cuya lógica parece articular unidad y división, en dos partes asimétricas, esfera del *bios* y la *zoé* (una sometida a la otra). La idea de la persona supone además una deriva tanatopolítica, esta funciona dejando o descartado violentamente aquello que en el hombre no se considera persona y en consecuencia se puede destinar a la muerte. Es precisamente allí donde el pensador italiano ubica un *bios* impersonal como un campo de contestaciones, en la alteración y contaminación de su significado prevaleciente que potencia la apertura hacia otras posibilidades de vida. Entre los extremos de la persona y la cosa, entre lo humano y lo natural, un foco del análisis genealógico se ubica en el vaciamiento del trasfondo humanista, en una larga tradición que define al hombre en la distancia y diferencia respecto al género animal o en contraposición con una zona de humanidad bestializada. El trastocamiento del orden de lo humano y lo animal viene a significar el cambio y la metamorfosis, la multiplicidad o pluralidad que permite abordar la infinita diferencia entre cada vida singular y al mismo tiempo lo preindividual y posindividual en cada uno de los vivientes. La potencia inmanente de este *bios impersonal*, que se reconoce en lo neutro (*ne-uter*) de Maurice Blanchot y en la valorización de la esfera del «se» de E. Benveniste, se constituye en un plano de interrogación sobre la forma, los cuerpos y sus modelos de ordenación y se asocia a ese margen móvil de vecindad e intercambio entre vivientes.

Por su parte, Judith Butler nombra alrededor de lo precario una ontología social de

los cuerpos que se propone como epistemología alternativa a la matriz liberal y neoliberal del sujeto propietario. Así, frente a la ontología discreta y amurallada del individualismo posesivo (*possessive individualism*), la precariedad de la vida, la condición vulnerable del ser-con, nos conduce a preguntarnos por los modos en que nuestras sociedades y nuestra dependencia estructural de las normas sociales de reconocimiento, construyen definiciones de vida y precisamente por ello, las condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal. Frente a la razón neoliberal que subyace en la ontología del individualismo posesivo, Butler identifica un doble nivel yuxtapuesto y convergente de los procesos de precarización: por un lado, *precariedad* (*precariousness*) y *desposesión* nombran una condición ontológica-existencial de los cuerpos, esa apertura constitutiva, ese estar siempre fuera de sí, el estar hecho de lazos y de relaciones con los otros. Esta condición implica un cierto reconocimiento del *carácter relacional de nuestra existencia* con personas y con un entorno pero también con normas y marcos normativos (toda existencia está inserta en un entramado de relaciones de poder y no hay vida que exceda al marco normativo sino reiteración-iteración y desplazamientos internos al mismo, corrimientos o resignificaciones normativas *in situ*). Carácter relacional de nuestra existencia que además apunta al vínculo con redes de interdependencia (social, económica, biológica, ecológica) que permite tanto la supervivencia y la protección como la violencia y la desaparición física, el feminicidio y la agresión. Y el punto de partida de esta relacionalidad constitutiva en redes de vinculación asimismo supone que toda vida humana es fundamentalmente cuerpo y justamente porque supone mortalidad, finitud, necesidades físicas y fisiológicas, su condición es la de un ser constitutivamente vulnerable, expuesto al contacto con otros. Por otro lado, pero en convergencia y yuxtaposición, esta condición compartida de la precariedad nos diferencia: algunos cuerpos están más expuestos y protegidos que otros. Lo que se produce necesariamente es la asignación diferencial de la precaridad (*precarity*) o la forma privativa de desposesión (*becoming dispossessed*), categoría que expone la maximización de la vulnerabilidad que nos constituye (dimensión frágil y necesaria de nuestra interdependencia) pero sujeta a distribuciones diferenciales, es decir, se alude a las formas históricas específicas que versan sobre relaciones sociales y económicas, de la presencia o ausencia de infraestructuras e instituciones que organizan la protección de las necesidades corporales.

La cuestión, entonces, vuelve. Es necesario argumentar sobre la utilización de esa fórmula conceptual: ¿por qué *bios* precario? Ambos vocablos están en recíproca tensión, para indicar algo que no se deja nombrar de otra manera: lo que se descubre en ese punto de convergencia radica en la doble valencia del sintagma: de un lado, la *pregunta por el viviente* (*bios*) que está en el centro del pensamiento biopolítico y que Espósito inscribe en los

términos de un tipo de vida impersonal-neutra-anónima por fuera de la silueta de la persona, de la forma autoinmunizada del cuerpo y del régimen de la cosa-objeto pero como apunta Butler, la pregunta por el viviente se dispone al interior mismo del mecanismo o al interior del marco normativo en los términos de un desplazamiento interno. En una misma línea de significado, la pregunta por el viviente apunta a las condiciones de posibilidad (sociales, económicas, políticas) para que se mantenga la vida como tal. Línea de indagación que Butler recupera respecto a nuestra dependencia estructural a las normas sociales de reconocimiento y a los modos en que nuestras sociedades construyen definiciones de vida. Y en esas definiciones se juegan, precisamente, las *condiciones de posibilidad para que la vida sea vivible* y sostenible. ¿Que es una vida y cuales son las condiciones normativas, sociales, económicas, ecológicas que hacen sostenible y vivible una vida? Desde este ángulo, la pregunta por el viviente y por las condiciones de posibilidad del viviente se solapan porque apuntan a un mismo eje transversal de lo precario.

Y de otro lado, frente un legado subterráneo que Esposito identifica con la tradición romana-cristiana y Butler remite a la herencia liberal, en ambos recorridos nos encontramos con un presupuesto incuestionado que atraviesa y obtura continuamente el entendimiento sobre aquello que es el “ser-con” o las relaciones de interdependencia con otros, es decir, el dispositivo teológico-político de la persona, la semántica teológica-biomédica de la inmunidad y la matriz tardo liberal del individualismo posesivo. Desde esta perspectiva, Butler y Esposito proponen ontologías relacionales del sujeto ex-tático y del ser-con pero en distintos niveles. Lo que en Esposito supone la proyección del sujeto fuera de sí mismo, experiencia de la relación recíproca que lo expone al contacto más allá de las fronteras de la propiedad personal e incluso lo expone al contagio con el otro, o con el *sôma* que es parte constitutiva de la *carne del mundo*. En Butler se trata de una exposición que se define en los términos de una interdependencia con otros y con normas sociales que nos constituyen. La precariedad común (*precariousness*) como condición ontológica que supone la interdependencia de la vida (a otros vivientes pero también la interdependencia a las normas o a las relaciones de poder) y el carácter extático de los cuerpos vulnerables. En este punto se perfila un aspecto propositivo del *bios* precario que -al menos desde este ángulo- parece asignar lo extático y lo abierto, atravesado por agentes exteriores. En contraposición a la forma-de-vida que trata ante todo de los modos individuales, los actos y procesos del vivir. Al contrario de Agamben, el ser-con y las redes de interdependencia no se limitan a los modos individuales y los actos de una vida inseparable de sus formas sino que apuntan a un proceso expansivo de lo precario, que conjuga saberes, experiencias y zonas de lo colectivo en niveles heterogéneos.

*Bios* precario, Esposito y Butler, allí donde una caja de herramientas asume una interrogación que la otra no considera: una ontología de la vida (el *bíos* impersonal de Esposito se define en torno a la norma de vida, a partir de la exposición, apertura vital y contagio corporal) que se configura como precaria (existencialmente vulnerable, extática y expuesta a otros), justamente, por un diagnóstico epocal, *i.e.*, los tiempos de una nueva intensidad neoliberal (Butler, 2004 y 2010) y su correspondiente proceso de normalización de la precariedad (Lorey, 2016).<sup>1</sup> Y precisamente por ello, debemos anotar que si bien tanto Butler como Esposito identifican un núcleo común que se conserva incuestionado, es a partir de Butler que ese ser-con (*bíos* impersonal) podemos denominarlo como *bíos* precario. Y de modo reverso, como un juego de espejos invertidos, es a partir de Esposito que a la vida precaria podemos nombrarla como *bíos* impersonal, o más aún, leer esa vida precaria en términos explícitamente biopolíticos.<sup>2</sup> *Bios* precario, en coincidencia diagnóstica e intersección conceptual, se perfila en los contornos de una biopolítica afirmativa y de una ontología social corporal que se bosqueja alrededor de una reunificación, un lazo de contacto y contagio (este *unicum*) entre *bíos* y *zoé*, forma y fuerza, modalidad y sustancia, la vida desposeída-precariada (*precarity*) pero en relaciones de entrega e interdependencia con vivientes humanos y no humanos, normas y marcos normativos.

De este modo, conforme al articulado entre ambas cajas de herramientas, es importante notar las tradiciones conceptuales y las configuraciones ontológicas que privilegian, en términos generales, Derrida en el caso de Butler y Deleuze en la reconstrucción de Esposito. Así como el *bíos* es un punto de fuga del dispositivo de la persona y de la semántica teológica-biomédica de la inmunidad, nuestra condición es de interdependencia con las normas, no hay vida que exceda ese marco normativo; como apunta Butler y en un sentido que no adquiere suficiente relevancia en Esposito, toda vida se halla saturada, en mayor o menor medida, de poder. El exceso de vida, la capacidad de variación y

---

1 A diferencia de Janell Watson (2012) quien encuentra en Butler y Esposito una lógica conceptual compartida, que se mantiene “vinculado a los límites biopolíticos de un discurso liberal” en las valencias de los pares *bíos/immunitas* y *precarity/precariousness*, nuestro recorrido apuesta por una lectura de complementariedad en una ontología común que desborda el marco (neo)liberal, en donde una caja de herramientas se encastra con la otra, pero solo a partir del diagnóstico crítico y de resistencia al tiempo presente.

2 En la obra de Butler las menciones manifiestas sobre biopolítica son cuanto menos escasas, por tomar un ejemplo, la identificación con las ciencias de la vida, el vitalismo y el racismo de estado en *Marcos de Guerra*. La misma Butler reconoce su deuda respecto de este vasto campo de indagaciones (Soley-Beltran y Preciado, 2007). No obstante, es posible rastrear una clave de lectura o un procedimiento biopolítico en Butler en su interés por pensar la regulación, los límites de la vida y hasta la pregunta por las condiciones sociales y económicas que mantienen la vida. El trabajo de Eduardo Mattio (2017) “Gubernamentalidad y agencia resistente. Consideraciones biopolíticas en la obra reciente de Judith Butler” resulta fundamental en esta línea de indagación.

de potenciación presupone no tanto un resto de vida en contraste a una norma que la cesura o una norma que tiende a sojuzgar la potencia innovadora de la vida sino más bien, en la interpretación derrideana de Butler, los desplazamientos y resignificaciones subversivas se producen al interior de la norma, en su carácter intrínsecamente iterativo es donde se realizan los desvíos y excesos. La vida está desde el inicio inserta en los mecanismos inmunitarios, normativizantes y personificantes y en la reproducción reiterativa de los mismos vuelve a perfilarse un desplazamiento hacia la facticidad vital o que habilita la vitalización subversiva de la norma.

Este espacio de conexión y ensamblaje conceptual nos permite advertir la triangulación en la que se configura el *bios* precario a partir de la caja de herramientas de Espósito, Butler y las dimensiones que no están presentes en estos pero que los materiales culturales traen a la superficie -lo epocal y lo afectivo, la temporalidad y lo no-humano-. En otros términos, tres grandes vectores componen al *bios* precario, la biopolítica afirmativa de Espósito, la ontología corporal de Butler y una dimensión epocal que se vislumbra en las operaciones de lectura con materiales y que en conjunto, sientan las condiciones para pensar lo precario como ontología.

El sintagma *bios* precario funciona como coagulador de imaginarios, figuraciones, lenguajes e imágenes, un mecanismo cultural de condensación de sentidos, pero también el instrumento conceptual y sistemático a través del cual delinear un sismógrafo del tiempo presente. Trabajo analítico con aquello que las obras y los materiales piensan en el presente, los modos de contestación y reformulación que la cultura trae a escena; la cuestión se refiere a lo que es ese presente: ¿qué es pues este presente al que, de uno u otro modo, pertenecemos? ¿Qué quiere decir exactamente eso que llamamos el presente, el «hoy», el ahora? ¿Qué diferencia introduce el hoy en relación con el ayer? ¿Qué lo caracteriza en su descripción diagnóstica pero también en sus contradicciones y enfrentamientos? Se trata de una relación con el presente que, en la estela de la relectura foucaultiana de Kant (1983-1984), significa un cambio en la mirada sobre nosotros mismos. Una pregunta señala a la otra, entonces, ¿cuál es mi actualidad? y ¿qué produce el hecho de que yo hable de ella?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias? y ¿cuál es el campo actual de las experiencias posibles? La actitud y la voluntad de asignarse el propio presente como tarea es lo que Michel Foucault denomina *ontología de la actualidad* siguiendo la inspiración iluminista de los escritos kantianos. Esta expresión designa un modo de relacionarse ontológicamente con y frente a la actualidad, una tarea y un tipo de actitud analítica (*ethos* o crítica permanente) del momento singular, de ese modo de ser histórico en el que se escribe y por causa del que se escribe. Relación reflexiva con el presente que apunta no sólo al

movimiento vertiginoso de lo que ocurre (tiempo de lo transitorio, fugitivo y contingente) ni a las líneas de fuerza que lo atraviesan sino sobre todo activar una crítica permanente de la propia historia, en la decisión sobre aquello que somos y que en su potencialidad latente puede desvelar y liberar aquello que podríamos ser. En este sentido, el *bios* precario emerge en las operaciones de lectura con materiales culturales que delinean un tiempo presente definido en gran medida por la caída de los sueños de modernización y progreso, la indeterminación y la fluctuación, la falta de garantías, de proyecciones y el desfundamiento de temporalidades teleológicas. Nuestra época es el momento que percibe y hace sentido en la precariedad, *our time is ripe for sensing precarity* escribe Anna Tsing (2015: 20). O de otro modo, la precariedad no es la excepción en el funcionamiento equilibrado del mundo y de las cosas sino la condición ontológica de nuestro tiempo (Anna Tsing, 2015:20). Algo de lo epocal que se piensa desde los materiales y procedimientos de lectura, sienta las condiciones para pensar *lo precario como ontología de la actualidad*. En efecto, sobre el análisis crítico de estos materiales culturales se abre un campo de experimentaciones formales pero también epistemologías alternativas en la captura del presente como tal, en su campo de fuerzas y líneas en tensión, en los modos de transformar, transgredir e imaginar potencialidades. Y esa capacidad de condensación y de captura que la cultura y la estética producen, aquí se mide en torno a los sentidos de lo que significa esta fórmula, un *bios* precario, ese terreno en el que la vida precaria se vuelve un umbral de disputa, de politización y de ensayo crítico sobre los modos de agenciamiento.

Desde los mataderos pasando por el feminicidio hasta las crónicas de jóvenes precarizados en Laura Meradi, en todos estos materiales el *bios* precario funciona como materia política y como zona de indagación en los recorridos de la cultura reciente. En torno al *bios* precario se abre un campo expansivo de experimentaciones formales acerca de qué es “hacer vivir” y su contracara, los modos de gestionar el “hacer morir”, cómo aprender una vida y cómo hacerla reconocible, cuáles son las condiciones de sostenibilidad (*liveability*) de una vida, cómo hacer vivible una vida o la vida,<sup>3</sup> cuáles son las redes (humanas y no-humanas) a las que están entregadas las vidas y en las cuales se sostienen, qué fuerzas

---

<sup>3</sup> La oscilación entre *una* vida y *la* vida («la vida como tal») marca un punto de clivaje en la interpretación biopolítica de Butler. Como apuntaremos en apartado “0x04- La precariedad ese horizonte insuperable de nuestro tiempo”, más allá de las referencias explícitas de la autora de lo que se trata no es tanto de la especificidad ontológica de la vida que Butler (en *Marcos de guerra*, por ejemplo) identifica con la pregunta por el *bios* del animal respecto del humano (derechos animales), o el ser vivo respecto de lo que no lo es (feto, embrión o derecho a la interrupción) sino de la inestabilidad y movilidad de la categoría misma. En este sentido, la pregunta por *una* vida, por las condiciones para que una vida sea vivible y digna de ser llorada, su capacidad de reconocimiento en cuanto precaria va de la mano de un entendimiento relacional y modal de la vida, esto es, la apuesta por una biopolítica afirmativa, una norma de la vida impersonal y neutra, una vida en su singularidad y diferencia.

preindividuales e impersonales de lo viviente tienen lugar, y cuál es la potencia de variación y de exceso que habita en la vida o cuáles son los umbrales de lo impensado, de lo irrepresentable y de lo posible desde la vulnerabilidad corporal. El *bios* precario, en todo caso, ilumina una inestabilidad figurativa, más allá de lo humano y en proximidad relacional con animales, perros y vacas, al tiempo que sugiere imaginarios alternativos a la captura desmovilizante de la violencia feminicida, zonas de indagación formal y de exploración narrativa que terminan por dislocar clasificaciones de cuerpos y de sentidos cristalizados (como la noción unívoca de naturaleza y los sentidos monocordes sobre el territorio que *Cuaderno de campo* desfonda con la introducción de la cosmovisión quichua), el ciclo o la temporalidad precaria de los cuerpos que se compone de capas temporales heterogéneas, de anacronismos, saltos y duelos póstumos como en *Chicas muertas* de Selva Almada.

Dentro de este panorama, si reparamos en la selección de materiales, por ejemplo en capítulo tercero “3x00 -Esa vaca que nos mira: ficciones ganaderas y mataderos contemporáneos” en el espacio del matadero, las escenas de mirar a la vaca *De gados e homens* y *Cuaderno de campo* que ponen en contigüidad el cuerpo y la vida-muerte del rumiante con el humano; o también en capítulo tercero “3x04 -Tanta vida mutua” la obra de Laura Citarella y Verónica Llinás -*La mujer de los perros*- que pone en escena una vida impersonal de una mujer que vive con un número de perros como instancia donde se interroga sobre la «red social de manos» (como apunta Butler) entre animales no-humanos, mujeres precarizadas y estrategias de supervivencia. En la escritura de mataderos contemporáneos o en el ecosistema compartido de *La mujer de los perros*, es posible reconstruir una zona de interrogación sobre algunos presupuestos humanistas que atraviesa la obra butleriana. Si la capacidad de ser llorada, de suscitar condolencia o de rendirle luto es una condición para el mantenimiento de toda vida pero específicamente para que una vida sea considerada como humana, entonces, ¿se trata de una invariante antropológica válida para todas las culturas y sociedades? ¿Supone una cierta carga antropocéntrica, es decir, es posible guardar duelo por animales no-humanos, vacas en el matarife o perros abandonados? ¿Podemos reconocer a una vida sin guardar duelo por ella? Y si estamos comprometidos con la existencia corporal del otro y la potencialidad vital de ser afectados por los otros en redes de interdependencia vitales. En efecto, en este capítulo donde consideramos *De gados e homens*, *Cuaderno de campo* y *La mujer de los perros* se hace visible una dimensión animal de la precariedad como lugar inestable y político, en redes de interdependencia vitales y de entrecruzamiento entre humanos y animales, o de otro modo, en una zona umbral entre lo humano y lo no-humano que resulta complementaria también a la ontología corporal de Butler.

Por su parte, también en capítulo segundo, 2666 de Bolaño y *Chicas Muertas* de



Almada registran un deslizamiento fuera de los límites como consecuencia de un tipo de violencia ominosa que resulta, de algún modo, desbordante a las gramáticas culturales disponibles. Ese trabajo sobre la materia sensible, en la textura temática de un tipo de violencia excesiva es sobre lo que vuelven estos textos: la deriva genocida de la precariedad. Y especialmente “Las cosas que perdimos en el fuego” de Mariana Enriquez, es un escenario donde un conjunto de mujeres componen instancias y espacios de agenciamiento desde la vulnerabilidad compartida y el extrañamiento siniestro. En el texto de Enríquez se verifica un procedimiento a nivel formal y estilístico. Aquello que registra *Las cosas que perdimos en el fuego* es un trabajo con lo sensible y el género del terror que permite imaginar cómo responder a la deriva genocida y como volver a este régimen de violencia en contra de sí mismo. La violencia y la desposesión homicida son herramientas de figuración, un verdadero régimen de visibilización y de imaginación de una potencia colectiva inusitada. Lo que se organiza en el cuento son modos colectivos de resistencia frente a la muerte. En este plano se mueven estas obras, y ese trabajo sobre lo estético orienta las lecturas que componen *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica*, precisamente, a partir de los materiales culturales, desde aquello que sabe y puede imaginar la estética sobre la violencia feminicida y sus modos de contestación. Línea de indagación, de nuevo, poco atendida o insuficientemente elaborada en el recorrido biopolítico afirmativo de Esposito y en el giro ético de la pensadora norteamericana.

Las lecturas críticas nos ayudaron a pensar y repensar las hipótesis de esta investigación y a darle una estructura en la cual se intenta de manera explícita evitar una aproximación tanto autoral, cronológica como nacional de los materiales culturales trabajados (Horne, 2011:7). Antes que un recorte diacrónico (digamos, por ejemplo, obras *posteriores a la crisis social del 2001*), la conformación del presente corpus de materiales tiene que ver con el espacio que apunta a una zona de problematicidad conceptual que abre para la investigación cierta sensibilidad recapitulada en materiales culturales heterogéneos. Aunque no se trata de homogeneizar las diferencias específicas, el carácter a la vez histórico-narrativo y productivo del corpus seleccionado (Dalmaroni, 2008b:69) no está centrado en la individualidad de cada material, sino que está concebido como el espacio desde donde pueden investigarse ciertos problemas culturales (Garramuño, 1997) y registrar nuevas modulaciones relativos a la condición precaria. Seguimos aquí el impulso de la crítica de pensar con el arte y los materiales culturales; esa invitación a construir cajas de herramientas conceptuales desde las obras y la singularidad de sus procedimientos formales que redefinen, justamente, los contornos mismos de aquello que es la cultura.

Las obras literarias y los materiales culturales son ciertamente acontecimientos

singulares, es decir, “casos” individuales con tonalidades y modulaciones específicas que en principio no admiten recomposición posible. Pero también son, -y sin duda esta es la operación de lectura que nos interesa-, exploraciones formales y producción de conocimiento que funcionan al modo de tejidos sensibles que reconducen inmediatamente a signos de una época dada. Y ese foco es el que vamos a explorar en *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica*, a saber, la productividad en el trabajo con obras literarias y materiales culturales en un sentido recursivo: las operaciones (inmanentes) de lectura desde los materiales en la apertura de un espacio de la crítica en el que recomponer los acontecimientos singulares, la especificidad tonal, las poéticas propias y las texturas temáticas de los materiales. Operación de lectura que evita moverse de lo universal a lo particular -al modo de una “deducción”- y de lo particular a lo universal -como si se tratara de una “inducción”. Es un proceder que, parecido en ello a “un cangrejo” (Moyano, 2017:295), se mueve lateralmente *entre* los particulares, de un particular a otro particular a través de un *gesto* analógico y paradigmático que usa cada caso, cada obra y cada material como *ejemplo* de otro y crea así sus conjuntos problemáticos. En consecuencia, no se trata de un modelo gnoseológico que está separado de sus objetos de conocimiento. Es más bien un modo de pensamiento que solo funciona si en la exposición paradigmática de cada caso, expone a la vez al modelo mismo con que opera (Agamben, 2010b).

Y en la medida en que la contemporaneidad y la fluidez de géneros caracteriza la selección de materiales (fundamentalmente, cinematográficos y literarios, crónicas, novelas, cuentos), los procedimientos a los que estos materiales vuelven parecerían funcionar como el espacio de constitución de un escenario común de condensación cultural desde donde se movilizan imaginarios y figuraciones: las vacas en Ana Paula Maia y Carlos Ríos, *Las mujeres ardientes* en “Las cosas que perdimos en el fuego” de Enriquez y las chicas asesinadas por feminicidio, el optimismo y la buena disposición anímica en Alta Rotación de Meradi; el *bios* precario conjuga modos de agenciamiento que son inherentes a la norma (en ese sentido, son desplazamientos a partir de la misma) pero también desafía un conjunto de presupuestos antropocéntricos y humanistas presentes en el paisaje sensible que Judith Butler propone y a la vez, permite pensar esa dimensión poco atendida en el recorrido biopolítico de Roberto Esposito que es aquello que producen los afectos en cuanto preceptos anímicos que circulan como lenguaje público.

La vida, el *bios* precario emerge como un campo expansivo que desborda las gramáticas culturales vinculadas al imaginario social del trabajador ahora devenido trabajo precarizado e inestable, igualmente negado y tercerizado. Ese efecto expansivo indica no sólo una transformación en los vocabularios políticos y conceptuales o en las cajas de

herramientas analíticas, sino también en el corpus de materiales culturales se trabaja sobre un cambio de imágenes: de una visión más fisicalista del paisaje social fordista, del trabajo fabril, pesado, con sus metáforas máquinas (de ritmo, sustancia, fuerza, choque, avance y retroceso) se pasa a imágenes más próximas a la química y según apuntábamos, al predominio de retóricas de lo anímico (combustión, sustancias, mezclas, composición y descomposición, moléculas) que están marcadas, a la vez, por la lógica liviana de la información, el marketing y la comunicación (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014:53). Pero más aún, es aquí donde la imagen química y de lo afectivo viene a conectar vía reguladores anímicos, con técnicas *new age*, del género de la autoayuda, el *coaching* y los discursos alegres.

La cuestión del *bíos* precario y su lugar en la cultura implica repensar el modo en que la cultura, la filosofía y la crítica cultural -pero también el saber que se produce inmanente a los materiales estéticos-, “piensa y contesta un horizonte histórico definido en gran medida por la biopolítica” (Giorgi, 2014:17) y la precariedad (Butler, 2004; Standing, 2011; Lorey, 2012). Y para abordar esa línea de interrogación y esa figura, en principio tautológica -la vida es, desde el inicio, precaria, finita, contingente y vulnerable-, vamos a considerar la interrogación sobre la cuestión del *bíos* y de la precariedad que ha adquirido relevancia creciente en la crítica cultural y teórica. Pero también el problema reside en el léxico mismo, el sintagma conceptual *bíos precario* en el horizonte de la biopolítica y la precariedad: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de los vivientes precarizados? ¿Qué es esa condición transversal que ilumina dimensiones generales del viviente y que denominamos *bíos* precario? ¿De qué modo se vinculan estas dos nociones, estos diagnósticos críticos, y cuál es su relevancia para pensar el presente, el tiempo de lo presente? ¿Acaso una relación de mutua implicancia? Y para ser más específicos, ¿cuál es la especificidad de la categoría de precariedad respecto de la lógica biopolítica, en un presente marcado por el afianzamiento neoliberal a cielo abierto?

Precisamente por eso será útil preguntarse ante todo si se trata de un único concepto mediante dos términos coordinados donde ambas expresiones resultan sinónimas o si en cambio su valor semántico es diferente y, en ese caso, resulta relevante en qué consiste la diferencia y cuál es el sentido estratégico de su conjunción. Antes que una redundancia, el *bíos* precario se sitúa en la triangulación que une y vincula ambos aparatos analíticos, Butler y Esposito pero también en el conocimiento que se produce desde los materiales estéticos. Se trata de una caja de herramienta construida sobre la complementariedad inmanente de sus prácticas conceptuales pero también el *bíos* precario es la vía para pensar en el punto ciego compartido, como en ambos recorridos conceptuales, determinados aspectos y niveles, tales

como la temporalidad y la cuestión epocal, el régimen anímico y afectivo, lo no-humano y los contextos de contaminación y devastación del ecosistema, o el trabajo con materiales estéticos y las operaciones formales que no son lo suficientemente consideradas.

En razón de lo dicho hasta aquí, el recorrido sobre el que se compone el sintagma *bios* precario, supone, en primer lugar, que exploremos los antecedentes inmediatos de la biopolítica planteados por Michel Foucault (apartado 0x02 - La biopolítica ese horizonte insuperable de nuestro tiempo), que pasemos por Roberto Esposito y la centralidad de la propuesta ontológica de un *bíos* impersonal (apartado 0x03 - El espesor del *bíos*) y finalmente, nos detengamos en la ontología corporal que constituye el eje de las reflexiones desde el giro ético de Judith Butler (apartado 0x04 - La precariedad ese horizonte insuperable de nuestro tiempo).

### **0x02- La biopolítica ese horizonte insuperable de nuestro tiempo**

Muita coisa não posse te contar.

Não vou ser autobiográfica.

Quero ser 'bio'.

Escrevo ao correr das palavras

Clarice Lispector - *Água viva* (1973)

La biopolítica es, desde luego un campo de investigación heterogéneo, de límites difusos y en constante expansión, que involucra un conjunto vasto de estudios y líneas de investigación difícilmente agrupable en una perspectiva única. En un sentido intuitivo, el término parece iluminar una constelación imprecisa que gira en torno a los pares de conceptos *bíos* (la vida nutritiva para Aristóteles, el cuerpo o los vivientes) y política (el poder, el gobierno, las instituciones, las leyes, los conflictos). Según el sentido de la palabra, la biopolítica se refiere a la política que se ocupa y se encarga de la vida (en griego *bíos politikós*), pero sobre la base de la distinción entre *bíos* y *zoé*, la biopolítica se refiere a la vida cualificada de los hombres (*bíos*).<sup>4</sup> Considerada como un *oxímoron* (la fusión de dos conceptos que se contradicen, pues la política en el sentido clásico sobrepasa la mera criatura y lo corporal) o una simple *tautología* (¿no se ocupa e incide la política siempre sobre la vida?) (Lemke, 2017:13), el término biopolítica implica una inestabilidad constitutiva que

---

<sup>4</sup> El término biopolítica se distancia, a su vez, de la noción de *zoopolítica*, la cual se refiere a la política que toma por objeto a la *zoé*, a la totalidad indiferenciada de los vivientes, animales, humanos y no humanos. La prevalencia del término *bíos* sobre *zoé* se debe a la aparición a comienzos del siglo XIX del término biología y en particular al proyecto de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) de una ciencia de los cuerpos vivos, de los seres vivientes en cuanto vivientes, escribe Edgardo Castro (2011:19). Una reapropiación contemporánea de la noción de *zoopolítica* es la que sostiene Fabián Ludueña Romandini (2010) sobre una instancia de cruce entre vida y política que no pasan por la exclusión de algo así como *zoé* sino por su politización.

demuestra la vitalidad del término y la “particular movilidad semántica” que le es inherente (Bazzicalupo, 2017:41). De aquí su oscilación que delimita la relación entre los dos términos que componen la categoría: ¿que debe entenderse por *bíos*? ¿como hipotetizar una relación exclusiva entre vida y política?

De aquí surge un desdoblamiento, escribe Espósito, entre dos tonalidades y categorías: por un lado, la vida en función de la política o la vida como objeto de la política, el poder hace vivir o la vida traducible a política (una política que se ejerce exteriormente *sobre la vida*) y por otro lado, el carácter político del *bíos*, la política en su interior, constitutivo de la vida, la vida como sujeto de la política (una política inmanente *de la vida*). Si nos atenemos al léxico griego y, en particular al aristotélico (Agamben, 2010:9-23), la biopolítica remite a la dimensión de la *zoé*, la vida en su simple mantenimiento biológico, la vida sin calificar despojada de todo rasgo formal (¿deberíamos hablar de estructura zoopolítica entonces?). En su contenido semántico pone de relieve el nexo representado por la definición de *lo que está vivo* y especialmente *lo que es humano*. En tal sentido, el pensamiento biopolítico abre entonces un vasto campo de problemas e interrogantes: ¿qué consecuencias tiene ese encuentro, ese sintagma conceptual o esa interpelación recíproca entre la vida y el poder? ¿Cuál es la naturaleza de esa relación? ¿Son dimensiones externas o revelan una imbricación intrínseca, un anudamiento originario? (Giorgi & Rodríguez, 2007:32) En tal sentido queremos subrayar el conjunto de oposiciones y demarcaciones epistemológicas que parecen funcionar como condición de posibilidad de la fijación de un sentido de la noción de biopolítica: la diferencia entre vida (excepcionalmente humana) y no vida (animal, mecánica, vegetal, espectral), el límite entre vida y muerte (que como veremos en Foucault, se juegan en torno al *hacer morir* y su reverso complementario, el *hacer vivir*), los entes vivos frente a los no vivos (Haraway, 2016), y la vida puramente biológica respecto de una forma de vida, una vida formada o cualificada (Biset, 2016).

La puesta en cuestión de esta mutación que va del poder soberano a la formación de un nuevo procedimiento disciplinario (que como veremos, en *La Voluntad de saber* coincide con la biopolítica), se puede rastrear previamente en *Surveiller et punir* (1975). Por sí solo, el concepto de disciplina resume toda la estructura argumental de *Vigilar y Castigar*. La centralidad de tal concepto es el eje que explicará el nacimiento de una figura-modelo que es la cárcel, como fenómeno surgido del advenimiento de esta nueva economía del castigo. La cuestión consistirá en detallar cómo se pasa, durante un siglo y medio, de la penalidad de los suplicios -y los rituales majestuosos de un poder soberano- a esta otra, masivamente carcelaria y al servicio del incipiente capitalismo industrial. El punto de partida será, entonces, la desaparición de los suplicios, o más bien, comprender qué fue lo que durante

siglos hizo funcionar tan bien esa “sombria fiesta punitiva”.

La penalidad del antiguo régimen consistía en la teatralización del castigo, una verdadera puesta en escena del castigo cuya forma se caracterizaba por la exhibición exacerbada del cuerpo. Diagrama más próximo al teatro, se disponen espectadores, escenas, vestuarios, accesorios y escenarios, incluso se recitan textos; la confesión y la excesiva tortura física ocupan un lugar determinante en la extracción y fracción de las masas. La atrocidad del castigo se articula, en principio, en proporción a la atrocidad del crimen. El suplicio recurre al dolor y a la multiplicación infinita de la pena; los sufrimientos son esencialmente lentos, refinados y graduados con el fin de preservar el cuerpo del condenado para la siguiente tortura; se persigue prolongar la escena de la confesión mediante la tortura, pues la muerte no debe sobrevenir demasiado pronto. Así, el suplicio está inserto en un ritual que marca el cuerpo y cuyo exceso económico es público. El suplicio sobre el cadalso o en el patíbulo es, en este sentido, la forma privilegiada de un espectáculo político. La atrocidad del castigo se articula en un ceremonial punitivo cuya función es demostrar el poder real antes que disuadir del crimen, destinada más a promover el terror político (“política del escalofrío”, la denomina Foucault) que a volver ejemplificador el suplicio. Todo crimen, pues, apunta a la persona del soberano, en el más insignificante y minúsculo de los delitos existe un potencial regicida (*crimen majestatis*).

El carácter público del suplicio ejemplifica sobre el cuerpo del condenado un ritual político por el que se afirman el exceso, la venganza del Príncipe y el énfasis despótico del poder real, así como la disimetría radical que separa al soberano de su vasallo. Como en *En la Colonia Penitenciaria* de Kafka, el poder escribe la ley sobre el cuerpo mismo de los condenados (en otros términos, se trata de un poder que emite signos e impone su marca en los sujetos). Así, el suplicio es el ceremonial mediante el cual el rey restituye su corporalidad lesionada a expensas del reo. Es el cuerpo del condenado quien asegura la legibilidad de la justicia y donde se operan las síntesis de la obediencia restaurada y la confesión de la verdad revelada.

El poder soberano, apoyado en el viejo derecho monárquico y centrado en la cuestión de la sangre y la alianza, con su diferenciación de castas, el valor de los linajes y el orden familiar, el honor de la guerra y los suplicios públicos, funciona como puesta en escena teatral y está del lado de la ley. La ley discrimina entre lo permitido y lo prohibido, remite la conducta de los individuos a una serie de códigos en los que se establece esta diferencia y persigue separar a quienes no se adecuen. El efecto del poder jurídico es, en este sentido, la obediencia y el sometimiento.

La soberanía, escribe Foucault, se caracteriza por organizar relaciones de poder en la

forma de deducciones, como supresión de bienes, productos, servicios. Derivado de la antigua *patria potestas* romana, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue disponer sobre los hijos: se trataba del derecho de exponer la vida y en especial, la vida corporal de los súbditos. El soberano gozaba de un poder absoluto e incondicionado, pero de una recurrencia esporádica -solo actuaba ante amenaza, ante la percepción y sensación de la amenaza, ejerciendo un derecho de réplica-, y su momento culminante era el derecho de *hacer morir* y de exponer la vida que detentaba. La especificidad de esta tecnología de poder funcionaba como derecho de acceso y extracción (o como reza el proverbio shakespeariano, la sustracción de una libra de carne), *i.e.*, en caso extremo puede disponer de la vida de los súbditos. Se trata de una *macrofísica del poder* que se ejerce de manera directa sobre la muerte e indirectamente, a través de la muerte, sobre la vida. El derecho soberano es, por principio, disimétrico y desequilibrado: el efecto de poder sobre la vida se ejerce siempre del lado de la muerte, a partir del momento en que el soberano puede matar. El viejo derecho soberano se resuelve, en definitiva, en el momento en que se puede matar y es allí cuando se ejerce su derecho sobre la vida.

Fundado en la inestabilidad y el peligro político del suplicio público, el ritual de castigo y agonía pública ocasionaba desbordes de violencia en los espectadores, los amotinamientos al pie del patíbulo y las posibles inversiones culturales y populares del criminal en héroe; la penalidad corporal no puede ejercerse sin una peligrosa fragilidad que posibilita su inversión. El suplicio se muestra incapaz de seguir sobreviviendo, resulta creador de rebeliones, vergonzante y peligroso, comienza a imponerse la urgencia de otro castigo. Hacia la segunda mitad del siglo XVII surge el movimiento humanitario y sus proyectos de reforma. Entre la era de los suplicios del antiguo régimen soberano y la edificación de cárceles en toda Europa, se sitúa un período bisagra que define una nueva economía penal: no vengarse, no menos castigo, sino castigar mejor.

De esta manera, las sociedades industriales desarrollaron técnicas rigurosamente aplicadas en las diversas instituciones de encierro que intentaban una redención del criminal por el trabajo y en el trabajo. El rasgo común que une a tales instituciones es su interés por la reconstrucción del *homo oeconomicus* mediante un empleo estricto del tiempo y bajo vigilancia ininterrumpida. Son las exigencias del nuevo modo de producción pero recíprocamente es el surgimiento de una vasta tecnología de control, la que permite el establecimiento del sistema carcelario y del poder infinitesimal de las disciplinas. Así, el desarrollo del capitalismo y el poder disciplinario fueron, al menos en el siglo XIX, dos caras reversibles y complementarias.

A este conjunto de técnicas y procedimientos que apuntan a una cuadrícula del

espacio, del tiempo y de los movimientos del cuerpo, con los cuales se busca producir cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables destinados a alimentar los engranajes de la producción fabril, Foucault las denomina *disciplinas*. Esta mecánica puede rastrearse a partir de la Edad Media en las celdas y prácticas monásticas, en la teología y el ascetismo (el *cenobio*), en esa atención puntillosa al detalle, en las compañías dedicadas al tráfico de esclavos o incluso en la legión romana. Sin embargo, tales procedimientos resultaban aislados, como simples enclaves dentro de los sistemas de soberanía. Requerido por otra dinámica social y económica, el poder disciplinario se destraba como técnica de administración emergente. Ahí radica toda la novedad de esta nueva anatomía política: ejercer un poder infinitesimal y minucioso *sobre el cuerpo individual* en acción, actuar sobre las fuerzas, imponiendo ejercicios.

Al poder decimonónico de las disciplinas se lo encuentra funcionando en colegios y escuelas, cuarteles y regimientos, espacios hospitalarios y clínicas, talleres industriales y fabriles, cárceles y colonias penitenciarias<sup>5</sup>. En la gestión de multiplicidades humanas que las disciplinan pretenden, cabe destacar la técnica de confesión (que instaba continuamente a hablar, a partir de un constante examen de sí mismo), la vigilancia (que funda un régimen de visibilidad total en la mirada y la gestión precisa del espacio) y la reglamentación del tiempo (desde el nacimiento hasta la muerte de los sujetos). La arquitectura se convertirá, de este modo, en un importante operador espacial de poder porque trata de ajustarse a este modelo de visibilidad (interior) total.

Las disciplinas tienen también un anclaje más discreto pero muy determinante en el tiempo. Así surgieron virtudes asociadas a la disección temporal, la puntualidad, el rendimiento vital, el “ganar tiempo” y aberraciones como la “pérdida de tiempo”. Simultáneamente a la preocupación por hacer útil ese tiempo, los empleos del tiempo disciplinario se modifican, se afinan; por evitar en todas partes los desperdicios dispendiosos, finalmente, el tiempo penetra el cuerpo<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Otra función del poder disciplinar lo constituye la práctica deportiva con su espacialidad totalmente normada y regulada, el estricto método de entrenamiento en el ballet clásico o los ejercicios corporales de la gimnástica. En esta línea pueden consultarse el trabajo de Crisorio, R. (2010). *Homero y Platón: Dos paradigmas de la educación corporal*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. También puede observarse una sobrevivencia, o más bien una reconversión, del discurso disciplinar en las técnicas contemporáneas del *coaching*, inspiradas en el mismo entrenamiento deportivo. Al respecto, ver “¿Qué es hoy el coaching?” por Michela Marzano en *El ABC del neoliberalismo*. Santiago de Chile: Communes.

<sup>6</sup> Jonathan Crary describe en *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño* (2015) la captura neoliberal del tiempo, no solo del tiempo de ocio sino del tiempo de descanso corporal (el dormir) como ejemplo paroxístico, en su imaginación productiva sobre los cuerpos y poblaciones. La distopía biopolítica de nuestro sistema económico global se proyecta en un continuum de 24 horas, los siete días de la semana. Régimen siempre abierto, luminoso (con la luz de neón encendida *ad infinitum*) y en funcionamiento constante. Otro ejemplo sobre el uso cotidiano



Adecuándose a este principio, la prisión *panóptico* diseñada por el utilitarista inglés Jeremy Bentham (1748-1832) no sólo pretende ver el crimen y el criminal, sino que ella misma constituye un “régimen de luz” (Deleuze, 2008:58). Es decir, se trata de un agenciamiento óptimo, visual y luminoso en el que el vigilante puede *verlo todo sin ser visto*, y los detenidos ser vistos en cada instante sin que logren ver la torre central y las células periféricas. Economía ulterior de este procedimiento: ni siquiera es necesario que el preso sea realmente observado, ni siquiera se precisa de su constante vigilancia, no importa quién vigila o ejerce el poder, se trata de garantizar el funcionamiento automático del poder. Así, cada uno se convierte en normalizador de sí mismo; la vigilancia termina introyectándose. Asimismo, vale mencionar que en la inspiración de las construcciones panópticas se ubica la casa de fieras, prototipo del zoológico moderno, que Le Vaux construye en Versalles (en época de Luis XIV). Lo que subyace es una preocupación análoga entre el programa del Panóptico de la observación y la caracterización individualizadora y de la disposición analítica de los espacios disciplinares para animales no-humanos, lo que es decir, el poder disciplinario se funda sobre una clasificación jerárquica de las especies, se ejerce inicialmente sobre animales en zoológicos -el panóptico hace obra de naturalista, escribe Foucault (2004:206-207)- y de un modo simultáneo sobre humanos (siendo una instancia condición necesaria de la otra).<sup>7</sup>

El principio por el que se rigen las sanciones disciplinarias no es el antiguo dominio de la *ley*, propio de un poder de tipo monárquico y soberano, ley que establece un cuerpo de prohibiciones y sanciones detalladas, sino el de la *norma* que determina una codificación múltiple, automática y anónima, enormemente meticulosa pero discreta de las costumbres. En este sentido, la prisión no está aislada sino ligada a una serie de instituciones con las que cumple un mismo objetivo: *normalizar*. La disciplina es, en este sentido específica, un complejo de estrategias diversas de ortopedia social que persiguen el fin de convertir a los seres humanos en trabajadores, que apuntan a la construcción de cuerpos dóciles (domesticados, adiestrados, normalizados) al servicio de la producción fabril y del capitalismo industrial.

---

de esta tecnología biopolítica de marcación del tiempo lo constituye la huella dactilar como mecanismo de control sobre el ingreso y egreso de trabajadores en distintos espacios e instituciones. Aquí podemos notar como, una tecnología de herencia disciplinar (mundo analógico) se acopla con otra biopolítica, o según detalla Deleuze (1991), una tecnología de control (universo digital) de tipo cromosómica, puesto que recurre al registro de la huella dactilar (forma sociotécnica) como código de acceso de las personas.

<sup>7</sup> En este sentido, el poder disciplinario y la gestión biopolítica fundan un mecanismo antropocéntrico o una ‘máquina antropocéntrica’ como apunta G. Agamben (2006). Hemos abordado este aspecto en relación a otra espacialidad disciplinar que se instituye alrededor del matadero, Cfr. cap. “3x00 -Esa vaca que nos mira: ficciones ganaderas y mataderos contemporáneos”. Agradezco a José Platzeck la referencia erudita a la casa de la fieras en la obra foucaultiana.

El dispositivo disciplinario funciona sobre la base de una serie de técnicas de normación de las conductas, tales como la distribución clasificatoria de los cuerpos en un espacio, el control de la actividad y los comportamientos mediante el horario, la organización del tiempo mediante la segmentación y la serialización de actividades y la composición de series temporales a través de una línea de mando. Y uno de sus elementos centrales es, justamente, la multiplicación de la jerarquía. En efecto, el control de los individuos, de los cuerpos, implica planes intermedios, relevos entre el poder central o regional y los individuos. Se requiere la introducción de nuevos eslabones intermedios, un poder capilar y al ras de las cosas para hacer funcionar lo cotidiano, para vigilar y controlar. Esos pequeños cuadros intermedios, el contramaestre, el suboficial o el vigilador del internado establecen micropoderes. En ese sentido, la disciplina no puede identificarse con una institución (la prisión o el panoptismo), ni con un aparato o tecnología; es una clase de poder, una modalidad para ejercerlo (una verdadera ortopedia social, según apuntamos). La *microfísica disciplinaria* es una forma capilar de poder que viene a “tocar” los cuerpos (“contacto sináptico cuerpo-poder”, afirma Foucault), a hacerse cargo de los gestos, comportamientos y hábitos a nivel individual hasta alcanzar los elementos más tenues, a los propios átomos sociales, es decir, a los individuos.

“Derecho de muerte y poder sobre la vida”, el capítulo final de *La voluntad de saber* (1976) Foucault retoma dos términos que ya había enunciado en sus conferencias en Río de Janeiro en 1974 y que luego aparecen en “La naissance de la médecine sociale” de 1977: biopoder y biopolítica. El pensador francés comienza haciendo referencia al antiguo derecho de soberanía, en su forma antigua (la *potestas* del *pater familias*), que se ejerce asimétricamente porque se aplica a la vida pero pasando por la muerte, se trata de hacer morir y dejar vivir. Desde finales del siglo XVII, a partir de la época clásica (según la periodización de Foucault), ha comenzado a instaurarse una forma de poder que funciona de manera inversa ya que se ejerce directamente sobre la vida, un poder que hace vivir o deja morir. No se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía sino de una nueva forma de ejercicio del poder, el *biopoder*, que se desarrolla en dos direcciones disímiles pero complementarias: la anátomo-política disciplinaria del cuerpo humano que toma forma a partir del siglo XVII, se refiere a las disciplinas y la normalización del cuerpo de los individuos. Y una *biopolítica* de las poblaciones, tecnología de poder centrada en la vida que se despliega desde mediados del siglo XVIII, orientada a los controles regulatorios de la especie humana y la normalización de su vida en cuanto especie biológica. En efecto, el dispositivo de la sexualidad opera como punto de articulación, precisamente, entre la dimensión de las disciplinas (la anátomo-política del cuerpo y los individuos) y la biopolítica

de las poblaciones, de la especie, la normalización y los controles regulatorios de su vida biológica. Este nuevo poder confiere una importancia mayor a la norma y la disciplina que al dispositivo de alianza y al poder soberano, ese poder que era objeto de análisis en *Vigilar y Castigar*, un poder que monótonamente intenta caracterizarse a sí mismo como jurídico y negativo -su respectivo mecanismo sería la ley-, pero cuyo funcionamiento efectivo tiene que ver con la cuestión de la sangre con su diferenciación de castas, el valor de los linajes, el orden familiar, el honor de la guerra y los suplicios. La problemática del biopoder moderno halla su ejercicio en nuestra sociedad contemporánea, haciendo de esta una sociedad normalizada y normalizadora. Ese tipo de organización social surge en Occidente, escribe Foucault, cuando el siglo XVIII estaba finalizando, fue desarrollándose a lo largo del XIX y alcanzó su apogeo en la primera mitad del siglo XX. A partir de entonces el derecho de muerte (derecho de espada) tendió a desplazarse o apoyarse en un procedimiento de poder que establece su fuerza en la administración y multiplicación de la vida, en su mantenimiento y refuerzo, a lo largo de su desarrollo. La biopolítica en este contexto describe una forma específicamente moderna del ejercicio de poder:

Por primera vez en la historia, sin duda lo biológico se refleja en lo político (...) Pero lo que se podría llamar ‘umbral de modernidad biológica’ de una sociedad se sitúa en el momento en el que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente, y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política está en juego su propia vida de ser viviente. (Foucault, 2003a:173)

Los procedimientos de poder y saber toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de capturarlos, modificarlos y controlarlos. Aquello que es una vida surge del entrelazamiento de la biología como saber específico conjuntamente con la emergencia de tecnologías de poder. La biopolítica desfonda esa presunta instancia biológica, es decir, esa pureza que parece sustraerse a una fijación histórica, cultural e institucional de la propia vida. El pensador francés descubre una tecnología moderna que interviene y coloniza, aquello que eran entendido como esfera de lo biológico y lo natural, en el sentido de una esfera previa y exterior a las intervenciones sociales, tecnológicas, culturales. Esa vida que remite a la reproducción, al ciclo biológico y al ser viviente se vuelven, en este desplazamiento, un “hacer vivir”, una instancia de gestión, de decisión y de politización. O de otro modo, la vida se convierte en un factor independiente, objetivo y mensurable<sup>8</sup>.

---

8 En su investigación previa, *Las palabras y las cosas* del año 1966, Foucault afirma que hasta el siglo XVIII la biología no existía, era desconocida por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. “Lo único que existía

El umbral de modernidad biológica significa la entrada de la vida en el orden del poder y en el campo de las técnicas de administración política, pero apunta también hacia el modo en que la vida es atravesada por la historia. Los procesos de biologización o desbiologización de la vida, dice Foucault, son el resultante de la interferencia mutua entre los movimientos de la vida y los procesos de la historia. El hecho de vivir “no es puramente natural ni histórico” (Esposito, 2006:52), sino que puede ser modificado. La vida no coincide consigo misma, con lo natural, porque siempre está cualificada históricamente. De allí el término biohistoria (Foucault, 2016b), definido a partir de la obra *De la biologie à la culture* (1976) de Jacques Ruffié, que no refiere ya a un discurso de la raza ni de la especie humana, ni tampoco busca reconstruir hechos biológicos definitivos que, sobre el fondo de lo natural, se inscribirán a la historia. La historia atravesada por la vida y de modo inverso también, es el resultado de procesos, de conjuntos de variaciones, de la comunicación y del polimorfismo, los desplazamientos, los intercambios, y las mezclas (mestizajes) diversas. Y al mismo tiempo, apunta Foucault (2003:173), “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; *escapa de ellas sin cesar*” (las cursivas son nuestras). El *bíos*, pareciera sugerir Foucault, está siempre atravesado por la historia y por las técnicas políticas pero tampoco coincide con estos, la vida es un “umbral de excedencia” (Giorgi, 2014:20), un “margen móvil” (Esposito,2006:52), de escape y de fuga.

El cuerpo humano como instanciación del animal viviente aparece, precisamente, como el lugar donde se produce el encuentro entre política y vida, donde se conjuga el individuo y la especie, y por ello, justamente, donde se ejercita y realiza el biopoder. El cuerpo y la vida son las dos instancias paradigmáticas de gestión y de administración de nuevos poderes (ese vínculo o acoplamiento de ambos se expresa en el llamado “dispositivo de la sexualidad”). Esa vida que emerge como legitimación y objeto de la modernidad política supone una doble articulación, más bien un polo de co-pertenencia entre el individuo (centrado en el cuerpo como máquina) y la población (la masa global, cuerpo-especie o cuerpo-social). Esta nueva forma de biopoder se sitúa en el cruce entre una anatomopolítica

---

eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la *historia natural*” (Foucault, 2003b:128). La historia natural se predicaba sobre la posibilidad de clasificar a los seres vivos (Linneo y Buffon), proceso de generación (los mecanicistas bajo la influencia de Descartes hasta el siglo XVII o quienes son partidarios de la preformación), los temas vitalistas (Bordeu, Barthez, Blumenbach, Diderot y Bichat), los que creen en un desarrollo específico de los gérmenes o en el análisis de los funcionamientos (la circulación según Harvey, o la motricidad, la sensación y la respiración). A finales del siglo XVIII aparecerá una nueva configuración, ligada primero al problema de la causalidad desarrollado por Hume y luego el problema de la síntesis de lo diverso que remite al concepto de juicio en Kant, que resolverá definitivamente el espacio de la historia natural: la vida adquiere su autonomía y se convierte en objeto de conocimiento. La vida es un “semitrascendental” o un “a priori histórico”, un efecto que emerge cuando la ciencia debe objetivarla y que cumple la función de reagrupar a los vivientes en torno a grupos de coherencia perfectamente distintos unos de otros y que son como otros tantos planos diferentes. Ver Revel, Judith (2009), Milss, Catherine,(2016) y Huffer, Lynne (2015)

del cuerpo de los individuos (y su correspondiente tecnología disciplinaria de utilidad y docilidad económica) y las sociedades vueltas población, la normalización y regulación de su vida biológica, de un conjunto de seres vivos o colectividad (y su respectiva tecnología de seguridad). La biopolítica de la población supone un conjunto de procedimientos que se ejercen desde la instancia central del Estado (bioregulación por el Estado), que toma a su cargo y establece controles reguladores que van desde la medición estadística de nacimientos y tasas de mortalidad, el nivel de salud pública y las mediciones demográficas y políticas migratorias, hasta los dilemas bioéticos relacionados con la clonación humana-animal, las células madres, las políticas de salud pública sobre sexualidad y reproducción (VIH, aborto, embarazo, etc.), la patologización de identidades sexuales, el trasplante de órganos y las prótesis sexuales. La biopolítica tiene que ver con las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes y su medio de existencia (geográfico, climático e hidrográfico), la ciudad como problema. A finales del siglo XVIII, estos fenómenos de duración temporal conducen a la introducción de la higiene pública, el discurso sanitario y la medicalización general de la población. Se trata del ingreso, y más tarde colonización, del saber médico en el ámbito que otrora era competencia del derecho.<sup>9</sup>

Este desplazamiento entre dos regímenes de poder, nos advierte Foucault, no se produjo sin interacciones e interferencias, efectos de acoplamiento, incrustaciones y ecos. Y aquí son dos las paradojas (o ejemplos figuras-paradigmáticas) citados en *La voluntad de saber* que surgen en el límite mismo del ejercicio de estos poderes: de un lado, la situación atómica que no es simplemente el poder de matar a millones y centenares de hombres, según las prerrogativas que se atribuyen a cualquier acto soberano. El poder de exponer a una población a una muerte general es el reverso complementario del poder de garantizar a otra su existencia; este principio consiste en poder matar para poder vivir. El poder reside y se ejerce a nivel de la población, de los fenómenos masivos, un poder que consiste en matar la vida misma (aniquilación y supresión de la vida) y que por ello mismo es capaz de asegurarla. El poder atómico representa esa capacidad técnica y política no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar y producir lo vivo, los virus incontrolables y destructivos a escala global-universal.

---

<sup>9</sup> La medicalización de la sociedad es sincrónica al cambio de régimen de biopoder. Así, en el curso *Los anormales* (1974-1975) el acto criminal ya no es atribuible a la voluntad responsable del sujeto (abstracción de las relaciones jurídicas) sino a su configuración psicopatológica, escribe Foucault, se ingresa en una zona de indistinción entre derecho y medicina. Ese tránsito de regímenes de poder y la correspondiente colonización del saber biomédico supuso también la introducción de un conjunto de técnicas, alianzas de saberes-poderes y dispositivos como la criminología, la frenología, la biotipología y la doctrina eugenésica, con gran intensidad de reverberación en Argentina. Al respecto, conviene revisar el trabajo de M. Miranda y G. Vallejo et al. (2005). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires: SXXI.

Y por otro lado, el racismo se forma en combinación de las fantasías de la sangre con los paroxismos de un poder disciplinario. El genocidio sistemático de la política hitleriana, el racismo en su forma moderna-estatal-biologizante articula toda una política de la población (de la familia, el matrimonio, la educación, la jerarquización social y la propiedad) y una serie de intervenciones sobre los cuerpos (la conducta, la salud y la vida cotidiana), justificada en una simbólica de la sangre y la raza. El derecho soberano sobre la muerte (preocupación mítica de proteger la pureza, la raza y la sangre) no desaparece sino que se subordina a un poder que ahora desarrolla y administra la vida: “se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir” (Foucault, 2003a:165). El hacer morir funda toda una ordenación eugenésica de la sociedad y se justifica, paradójicamente, en la necesidad de la vida, su protección y seguridad.<sup>10</sup>

En el curso de 1976 *Defender la sociedad* ( el original se intitula *Il faut défendre la société* - “Hay que defender la sociedad”), Foucault se dedica a revisar y ampliar esta pesquisa, recurriendo a la historia del siglo XIX desde la óptica de la “estatización de lo biológico” y el racismo. Bajo el signo de la coincidencia y la paradoja de los regímenes de poder, Foucault encuentra en el discurso racista moderno, en la sociedad nazi específicamente, el punto de encuentro donde se anudan el sistema de biopoder y el derecho soberano de matar: “¿ Cómo puede matar un poder como ése, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits?” (Foucault, 2010: 230). En la medida en que sus mecanismos son utilizados para ejercer el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, la biopolítica se convierte en *tanatopolítica*, en una política de muerte. Si el estado funciona en la modalidad del biopoder, su función tanatológica y mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo. En otros términos, este racismo dinámico, la lucha de razas y luego la pureza de la raza, son la condición de posibilidad que hace aceptable ejercer el poder de la muerte en una sociedad de normalización.

---

10 El trabajo de Hannah Arendt apunta a esta misma raíz moderna de la biopolítica. La modernidad se vincula a un proceso de despolitización que coincide con el surgimiento de la categoría de vida (el carácter sagrado de la vida individual, la *conservatio vitae* moderna) en reemplazo de la noción griega de mundo-en-común y su conceptualización de la natalidad. Pero el diagnóstico de Arendt apunta en una dirección divergente respecto de Foucault, puesto que el ingreso de la vida en la escena del mundo moderno coincide con el retiro de la política bajo la doble presión del trabajo y la producción (del ciclo biológico-natural) y esto se fundamenta, justamente, en la experiencia de la polis griega de la cual toma la separación paradigmática entre ámbito privado (*idion*) y ámbito público (*koinon*). Lo mismo puede decirse respecto a la acción política que se constituye en el doble punto de divergencia de la vida individual con respecto a la especie y de la acción individual respecto al ciclo repetitivo de las necesidades naturales, de la vida cotidiana. Ver *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003. Una lectura que resultó inaugural de la consideración entre la obra de Arendt y la perspectiva biopolítica es G. Agamben con *Homo Sacer*, en especial la tercera parte, apartado 2. “Los derechos del hombre y la biopolítica” (2010a:160-171). Ver también Miguel Vatter (2014) *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*. EEUU: Fordham University Press. Y del mismo autor “Nativity and biopolitics in Hannah Arendt” en *Revista de ciencia política / Volumen 26 / N° 2 / 2006 / 137 – 159*.

Entonces, la inscripción del racismo en los mecanismos del estado moderno cumple dos funciones dentro de una economía del biopoder: en primer lugar, es el medio para introducir un corte, trazar líneas de diferenciación, prácticas divisorias o cesuras en el *continuum* biológico de la especie: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir<sup>11</sup>. Su significado consiste en la fragmentación dentro de la totalidad biológica presentada como homogénea, se trata de establecer una cesura de tipo biológico dentro de la población, dentro de un dominio que se postula como dominio biológico.

Por otro lado, el racismo se extiende aún más allá de la fragmentación y las líneas de corte. Así el racismo posibilita una relación dinámica entre la vida de unos y la muerte de otros. Es la relación de enfrentamiento y positiva que sostiene un cálculo proporcional del tipo “cuanto más dejes morir, más vivirás” o “si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar”. No sólo permite una jerarquización de “lo digno de ser vivido”, sino que coloca la desaparición de otros, la exclusión e incluso el asesinato en relación directa con el mejoramiento de la vida; es lo que hace que la vida en general sea más sana y más pura. Los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político-bélico del término, relación del tipo guerrero, sino que son los peligros -internos o externos- con respecto a la población y para la población. La muerte del otro, de la mala raza, la eliminación del degenerado o anormal, del peligro biológico y social, es lo que va fortalecer directamente la especie misma.

### **0x03- El espesor del *bíos***

*Luchemos por la vida*  
Lema de la homónima  
asociación civil sobre  
seguridad vial (1990)

En la amplia estela de lecturas posfoucaultianas que incluyen distintas interpretaciones y escuelas, principalmente, la lectura italiana de Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito y la anglofoucaultiana de Nikolas Rose, Peter Miller y Paul Rabinow, quisiéramos detenernos en el pensamiento de Roberto Esposito. El análisis de Esposito supone una crítica mimética de la obra foucaultiana, se trata de un tipo de relación a la vez próxima y a la vez distante con el corpus y el pensamiento foucaultiano. En este sentido, la importancia del pensador italiano radica en el modo en que formula la problemática biopolítica en los términos de una reconstrucción minuciosa y detallada de un

---

<sup>11</sup> La muerte se refiere no sólo la destrucción física directa y explícita sino también el asesinato indirecto, el hecho de exponer a la muerte, la multiplicación del riesgo, la expulsión, el rechazo, etc. (Foucault, 2010:231)

dilema irresuelto en el trabajo mismo de Foucault. Las interpretaciones de la biopolítica, escribe Espósito, se enfrentan a dos opciones hermenéuticas, una versión radicalmente negativa conforme a una dialéctica tanatopolítica -entre poder soberano y régimen biopolítico o sobre la superposición entre la política, el derecho y la vida que produce un vínculo estrecho con la muerte- y la otra eufórica y afirmativa -que se refiere al bios en el carácter innovador, activo o expansivo de la vida-. La caja negra de la biopolítica, este punto muerto filosófico y político, se origina en una fallida o insuficiente pregunta acerca de los presupuestos de las dos opciones hermenéuticas. Ante este panorama y en la búsqueda de una biopolítica afirmativa aún por venir, la interpretación de Espósito se desarrolla, entonces, en dos operaciones conceptuales: **1.** En primera instancia, el *mecanismo de inmunización* que funciona por protección negativa de la vida, conduce la política moderna y delimita el escenario contemporáneo, y seguidamente, **2.** el *análisis del bios*, de la facticidad inmanente de la vida, del movimiento interno que la define y sobre la cual construirá su propuesta de una biopolítica afirmativa en tres movimientos, **(A)** respecto del *cuerpo y su cierre inmunitario*, seguidamente, **(B)** de la *norma de la vida* y finalmente, **(C)** del *dispositivo de persona*.

**1.** La puesta en circulación de la noción de biopolítica por Foucault, dice Espósito, no es ajena a una oscilación que le es constitutiva. Los textos de Foucault poseen contradicciones internas que presentan una división interna, dos valencias, o cuando no una verdadera antinomia, alrededor de los elementos constitutivos de la biopolítica (el bios y la política), esto es, una lectura positiva, eufórica y productiva y otra trágica y negativa. O bien la vida aparece sometida y aprisionada por un poder destinado a reducirla a simple base biológica (reducción, en términos agambenianos, del bios a la zoé), o bien es la política la que aparece subsumida y disuelta en el ritmo productivo de una vida en continua expansión. Y esta vacilación constituye, a la luz de lo planteado por el italiano, una paradoja trágica “¿por qué una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte? ¿por qué la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica?” (Espósito, 2006:16).

En la medida en que esa partición de lecturas se mantiene, ¿cómo dar cuenta de ese hiato que en Foucault queda irresuelto entre ambos polos del concepto de biopolítica? ¿Es posible completar ese vacío semántico? Es preciso dirigirse dentro del nexo irresuelto en Foucault, entre soberanía y biopolítica, entre protección y exclusión, entre incremento y violencia, allí donde parecen revelar un vínculo silencioso para dar alguna respuesta. Lo que parecía una relación de dos elementos incluye un tercer término y depende de este: para poder salvar la vida de su tendencia autodestructiva, la política debe reconducirse al régimen



del cuerpo. Según vimos respecto de la transición soberanía-biopolítica en Foucault, el cuerpo político no solo es una de las figuras más relevantes de nuestra tradición sino una metáfora que se materializa y deviene realidad biológica<sup>12</sup>. El cuerpo es el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, también es donde se advierte la amenaza de la muerte. Justamente este carácter binario constitutivo -entre vida y muerte, crecimiento, enfermedad y deterioro- hace al cuerpo la zona liminar en cuyo interior se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política. Esta categoría está en el centro de la auto-representación de la modernidad, a partir de nociones y de imágenes asociadas a la defensa del territorio y de la soberanía, en relación con un afuera que se reconoce potencialmente hostil. La categoría de inmunidad se inscribe, precisamente, en la encrucijada sobre la línea que liga la esfera de la vida y el derecho, primero, sobre la inmunización biomédica de la vida, luego, y en un sentido ulterior, en la transcripción de la función de defensa contra los elementos extraños en la formulación militar y agresivamente belicista.

### **Making the immune systems explicit** - P. Sloterdijk (*Esféras III*, 2006)

En el paradigma inmunitario, *nómos* (aquella ley soberana) y *bíos* se vinculan revelando una originaria articulación recíproca, la política retiene en la vida pero lo hace negándola. Espósito presenta la noción de *immunitas* a propósito de dos temas principalmente, de un lado, un componente biológico de la noción a sugerencia de la metáfora organicista, que utiliza el lenguaje biológico para la determinación de categorías políticas. De otro, el componente jurídico de la *immunitas* que es concebido etimológicamente en una relación con el *munus* y la *communitas*. El derecho, la esfera del lenguaje jurídico, conserva un núcleo de violencia en el corazón mismo de su funcionamiento, de allí su indistinción entre derecho y fuerza, entre conservación y exclusión de la vida. Esta conexión antinómica entre protección y negación de la vida está implícita en el procedimiento mismo de la inmunización médico-biológica ligadas a las prácticas de la medicina social. Sin embargo, en el recorrido de Espósito se reconocen otras valencias en el paradigma inmunitario tales como la figura teológica del *katékhon*, el vocablo griego del *phármakon* y el mecanismo político-diplomático que como tal se configura como una excepción a una regla que siguen todos los demás («inmune es quien está dispensado de cargas, que otros deben llevar sobre sí»), en este sentido se refiere aquel que está exento de

---

<sup>12</sup> En esa línea, Espósito (2005:160-172) afirma que sobre la caracterización inmunitaria, la metáfora del cuerpo es el *tópos* más recurrente del léxico político moderno: allí se explica el sentido de la analogía del Estado en un cuerpo viviente-orgánico, la relación entre vida y «cuerpo político», la semántica misma de la máquina y del mecanicismo en Hobbes. En la misma línea, vale agregar, la diatriba contra la militarización biomédica de los cuerpos (“mi cuerpo es un campo de batallas”) que refiriera Susan Sontag en *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas* (1996)

la obligación del *munus* o sobre los deberes societarios comunes a todos, dispensado de tributos y prestaciones hacia otros o inmunizado de una carga que sujeta a todos los demás.

En términos biomédicos, como se sabe, inmunidad es la resistencia de un cuerpo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa. Un rechazo que se origina en la inclusión del organismo de una dosis de un mal que se busca evitar. Para vacunar a un paciente frente a una enfermedad, se le introduce en el organismo una porción controlada y sostenible de un agente patógeno que activa la reacción. Cuando el proceso es exitoso, esa inclusión permite al cuerpo reconocer ese mal y fortalecerse en su capacidad de defenderse ante la amenaza.

La figura teológica del *katékhon* es también otro recurso inmunitario en la medida en que ésta encarna el principio de defensa contra el mal mediante su incorporación preliminar. El carácter intrínsecamente inmunitario de la religión reside justamente en la superposición (elemento conjuntivo, el *relegere* y el *religare*) de las dos vertiente de lo sacro y lo santo. Así, la religión salva (o sana) la vida mediante la absorción de algo que la vincula con su opuesto, extrae la vida de la muerte o incluye la muerte en la vida. El *katékhon* retiene el mal pero también impide que se manifieste el bien último, lo cual significa que lejos de derrotar el mal, lo conserva para evitar su desarrollo, en función de la idea de que lo peor está todavía por venir. De aquí la necesidad de incorporarlo, controlándolo, custodiando el bien y retardando su actuación.

Farmacopea (*farmaqueia-pharmakeia*) es un nombre común que significa la administración del *phármakon* (vocablo para droga de efectos benéficos) que contiene, desde su origen, el significado de dos gestos o fuerzas, de cura o remedio (*buenas-ágaza*) y de veneno o dolor (*lamentables-aniara*), en otros términos, es un concepto cuyo significado participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es un significante donde se dibujan esas oposiciones. La escritura, por ejemplo, es un tipo de *phármakon* que desvía, hace salir fuera de las vías y las leyes generales, de allí que la eficacia del fármaco puede invertirse, agravar el mal en lugar de remediarlo (así lo detalla Derrida en *La farmacia de Platón*, 1968). A posterior, el *phármakon* será el anticuerpo que protege al cuerpo mediante la asimilación del antígeno, esto significa que la medicina está hecha de esta contradicción llevada a su máxima intensidad: para conservar la vida de alguien se le hace probar la muerte, un veneno como cura o una cura a través del veneno. Mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que niega, pero en términos de *reacción*: es “el riesgo de infección lo que justifica la medida profiláctica” (Esposito, 2005:17); más que una fuerza propia se trata de un contragolpe. Esto significa que el mecanismo inmunitario presupone la existencia del mal que debe enfrentar, en el sentido de que funciona

precisamente a través de su uso, en un tipo de inclusión excluyente o de una afirmación por negación. Y aquí se trata no tanto de la contraposición frontal sino de la neutralización inclusiva (o práctica homeopática, escribe Esposito 2005:18); el veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él sino cuando llega a formar parte de éste. La misma paradoja es trasladada al interior del cuerpo social; ajustar el nivel de protección a la magnitud del riesgo o de modo inverso, se adecua la percepción del riesgo a la creciente exigencia de protección<sup>13</sup>.

La perspectiva inmunitaria implica una dependencia recíproca, una dialéctica antinómica, respecto del objeto y contenido de la comunidad. El elemento novedoso del paradigma inmunitario reside en su simetría contrastiva con el concepto de comunidad, inmune es no ser o no tener nada en común. En tanto aquella se revela como la forma negativa o privativa de la *communitas*, esta implicación negativa con su contrario indica que el concepto de inmunización presupone también aquello mismo que niega o de otro modo, no sólo se muestra lógicamente deriva de su propio opuesto sino que además está internamente habitado por él.

Construida contra el trasfondo moderno metafísico de la categoría de sujeto, la *communitas* es la relación de donación recíproca que a sus miembros al compromiso de ese *munus* recíproco, pone en peligro su identidad individual. La cuestión que plantea la *communitas*, subraya Esposito, es la de pensar esta condición de otro modo que no sea derivada de un sujeto o un modelo privatista, sea individual o colectivo. Aquello que es lo comunitario, lo que está en común, en la comunidad, es precisamente el *munus* (del término latino *munus*, de la cual deriva *communitas*, comunidad e *inmunitas*, inmunidad).<sup>14</sup> En tanto “ley del don” dirigida hacia una forma particular de dar de sí mismo a los otros, la comunidad sería el horizonte en la que sujeto se proyecta fuera de sí mismo, donde acontece la experiencia del *cum* y la relación (ser con otros, frente a otros, de entrega y riesgo los unos contra los otros), el ser-lo-abierto que lo expone al contacto, a la pérdida de su identidad individual e incluso al contagio con el otro.

---

13 Práctica o dialéctica homeopática entre conservación y destrucción, entre cura y herida. Y eso no porque la terapia no mejore al enfermo, escribe Espósito (2005:234), sino porque se trata de una mejoría que al mismo tiempo también potencia la enfermedad, ya que está por completo incluida dentro de ella.

14 Antes que cualquier forma de lo dado del ser común, una forma de propiedad o una forma de clausura, se trata de la nada en común, la deuda recíproca, el vaciamiento a favor del otro, el don y el peso, la ley *del* don, el espacio del entre y de la entrega. El significado de *munus* “es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda” (Esposito, 2009b: 16). Antes que la pertenencia colectiva o individual, aquello que pone en relación a los sujetos, la identidad compartida o el espacio de lo propio, la comunidad es aquel espacio vacío que los miembros no pueden conservar y que expone a la misma comunidad al cambio. El ser-juntos no es un conglomerado de sujetos y tampoco es él mismo un sujeto, el ser-juntos, el ser con otros (el *cum* latino, agrega Nancy) no es nada, ninguna sustancia ni cosa, no está en un lugar tampoco, porque es más bien el lugar mismo: “la capacidad de que ahí se encuentren los unos con los otros o entre ellos, el con y el entre, el medio o el mundo de existencia” (Nancy, 2007:17).

La inmunización interviene a nivel del vínculo comunitario, defendiendo la vida y autoasegurándola, exonerando a los sujetos de la donación recíproca desplegada en la *communitas*. El sustantivo *immunitas* -con su correspondiente adjetivo *immunis*- es un vocablo privativo y negativo que deriva su sentido de aquello que niega, o de lo que carece, el *munus*. La palabra romana *immunis* no significa otra cosa que quien es liberado de impuestos y tribunos, además de poder referirse también a una persona liberada del servicio militar, trasfondo sobre el cual se formó el sentido jurídico posterior de inmunidad como no-incriminación de personas en cargos políticos (Sloterdijk, 2006:178). Es inmune quien no está exento de la obligación de la comunidad -del *munus*, del *cum* abierto y vacío-, quien no cumple con el deber estatal o societario, de allí que el verdadero antónimo de *immunitas* es la *communitas*. Inmunidad es lo que restablece los límites de lo propio y la defensa contra los efectos expropiadores de lo común. La inmunidad, en este sentido, opera en tanto reconstrucción de la identidad, es decir, como forma defensiva y ofensiva frente a aquello que intente amenazarla. Esto se reconoce en la definición médica y biológica del término, la inmunización -natural o inducida- implica la capacidad del organismo de resistir, mediante sus propios anticuerpos, a la infección que porta un virus procedente del exterior (Esposito, 2009b:17). Esta respuesta inmunitaria, articulada desde la filosofía moderna, constituye una defensa al estar en común y toma la forma de una inmunidad legal o jurídica respecto de la demanda y deber que la comunidad le impone, articulándose a partir de la negación del don originario, como algo que se sustrae a la condición común. Es así como la modernidad inaugura un espacio de creación jurídica centrado en el “paradigma inmunitario”, el cual se aplica a través de un sistema de intercambio de derechos mediante el contrato y la figura protectora del Estado. Es por ello que el pensamiento moderno establece la rearticulación de la propia subjetividad e identidad individual mediante la *immunitas*, olvidando el carácter de ley recíproca característico de la comunidad. El sujeto moderno es autonomizado, su identidad le permite poseer un *proprium* que viene definido por la expropiación comunitaria, aquello que lo separa y lo protege del riesgo de contagio. En otras palabras, la inmunidad que salvaguarda la vida y el cuerpo determina las barreras protectoras (aquel asomarse a la existencia fuera de sí, el ser-abierto y con-otros) o reconstruye la identidad individual.

El proyecto de proteger y salvar, de conservar y asegurar, opera a través de una modalidad que restringe y niega la potencia vital que quiere incrementar. El mecanismo inmunitario necesario para proteger la vida, alcanzado un punto aporético o más bien llevado más allá de cierto umbral, termina por negar los procesos de esa misma vida, impidiendo su desarrollo hasta la reducción a una existencia biológica. El paradigma inmunitario, en este sentido, permite comprender el hiato semántico de la biopolítica,

incremento y desarrollo de la vida y su destrucción y aniquilamiento, como momentos constitutivos de una problemática conjunta. A diferencia de Foucault que encuentra en el racismo y su léxico biologizante el medio, o el instrumento de superposición entre soberanía y biopolítica, para Roberto Esposito la figura paradigmática de la sociedad nacionalsocialista es la racionalidad inmunitaria. En la biocracia inmunitaria del nazismo confluyen un abordaje específicamente bacteriológico y otro enfoque simplemente racial. Lo que se pretendía evitar a toda costa era el contagio y la infección del cuerpo y de la sangre alemanes de los gérmenes invasores que lo habían penetrado. Por ello, la clave interpretativa más adecuada para esta tecnología de poder, subraya Esposito, es la de exterminio zoopolítico porque se usa en relación a los animales humanos, no-humanos y todos los vivientes, insectos, gérmenes, bacterias, ratas y piojos. Los objetivos médico-terapéuticos del nazismo, el repertorio epidemiológico y el significado programático de lucha contra la enfermedad, la degeneración y la muerte se inscriben en esta conversión de una política de protección de la vida que se transforma en política negativa de la muerte, primero en contra del enemigo externo (campos de muerte), luego del interno y finalmente, volcado a mismo pueblo alemán (telegrama 71 enviado desde el búnker, en el cual Hitler ordenada destruir la subsistencia de la totalidad de su pueblo).

La contradicción más aguda, el riesgo más extremo del paradigma inmunitario lo constituye el exceso de defensa y protección de los elementos extraños al organismo que, en su intento de herir al enemigo, también se daña a sí mismo; los mecanismos defensivos se vuelven contra él, con efectos potencialmente letales. Como en el caso del VIH que es un ejemplo paradigmático (que carga con el signo de la transgresión social y sexual, de un tabú violado o de una verdadera identidad fracturada), las enfermedades autoinmunes representan esta contradicción paroxística en el aparato inmunitario, ya no bloqueado o disminuido sino vuelto contra sí mismo, atacando al sujeto e incluso disolviendo la idea de límite identitario (contra el yo y contra sí mismo). La enfermedad autoinmune, el auto-anticuerpo o el correspondiente auto-antígeno, representada en la visión biomédica del nazismo, hace que el sistema protector se torne tan agresivo que se vuelve contra el cuerpo mismo que debería proteger. Esto significa que el vehículo con el cual el mal consigue proliferar y expandirse en el organismo atacado son justamente las defensas del mecanismo de inmunización. Vale decir, se trata de un pliegue autorreactivo debido a la falta de un enemigo externo; en esta forma de autodestrucción no hay pasaje de lo exterior a lo interior, es el interior mismo que se combate hasta autodestruirse, de allí que remite a la forma autodisolutiva de la guerra civil (*stásis*). Desde este punto de vista se podría decir que su especificidad reside en hacer afuera su adentro, exteriorizar el propio interior o lo interior proyectado fuera de sí mismo.

*La autoinmunidad expresa el normal funcionamiento* del sistema inmunitario, es decir, si este funciona oponiéndose a todo aquello que reconoce, entonces no puede dejar de atacar al sí mismo (*self*) cuyo reconocimiento constituye el presupuesto de todo otro reconocimiento. Así, escribe Esposito (2005:233), “¿cómo podría el sistema de la inmunidad conocer lo otro sin conocer preventivamente al yo?”. Es decir, al ir contra todo cuanto ve, el sistema inmunitario es naturalmente llevado a ir antes que nada contra sí mismo, a través de la autodestrucción propia.

La categoría de inmunidad se inscribe, precisamente, en la encrucijada -sobre el eje de rotación entre la esfera de la vida y la del derecho, pero también entre las dos interpretaciones prevalecientes de la biopolítica -la afirmativa y productiva y la negativa y mortífera-. Todas las categorías políticas modernas (Hobbes y otros autores, autoritarios o liberales) son modalidades de nombrar y traducir la cuestión biopolítica de la salvaguarda de la vida humana respecto de los peligros de extinción violenta que la amenazan. El sistema inmunitario se describe allí como un verdadero dispositivo militar, con funciones biológicas propias, que actúa de modo defensivo y ofensivo contra todo lo que no es reconocido como propio o aquello que resulte extraño y que por lo tanto debe ser rechazado y destruido. Esta exigencia de exención y protección, originalmente perteneciente al ámbito médico, político y jurídico moderno, se ha ido extendiendo hasta las gramáticas culturales y los lenguajes sociales de nuestra experiencia contemporánea.

**2.** Por otro lado, Esposito no se propone tan solo la descripción del *paradigma inmunitario*. Más bien apunta en otra dirección, hacia otra zona de interrogación, acaso más productiva: “¿puede imaginarse un punto de interrupción -cuanto menos de problematización- en el circuito dialéctico entre protección y negación de la vida? ¿Será posible obtener, de las grietas de la *immunitas*, el perfil de una *communitas* diferente? ¿Cómo podemos evadirnos del horizonte que nos protege?” (Esposito, 2005:28 y 268; 2015:108). El punto de partida es una concepción alternativa a aquella que abre la posibilidad de pensar el *bíos* y la política en una misma línea conceptual, se trata de un punto de interrupción que de lugar a una *communitas* diferente. El desafío de Esposito consiste en invertir desde el interior las prácticas *sobre* la vida, para indagar sobre una posible potencia vital de autoregeneración sin que la vida quede capturada en la dinámica reactiva de la “máquina de la teología-política” (Esposito, 2015), el dispositivo inmunitario y su deriva autoinmunitaria nazi. Vitalizar la política significa acceder a la riqueza autonormativa de la vida, una *norma de vida* de la facticidad inmanente y del movimiento interno que la define. Y esta tarea la lleva a cabo en distintas instancias: primeramente, **(A)** respecto al *cuerpo y su cierre inmunitario*;

seguidamente **(B)** la *norma de la vida*, y finalmente, **(C)** el *dispositivo de persona*.

**A.** El dispositivo de cierre del cuerpo, que posee una inspiración de largo aliento al menos desde la modernidad (la ya mencionada metáfora del “cuerpo político”), es uno de los presupuestos bio-tanatológicos que el nazismo entendió a la vez como absoluta coincidencia del cuerpo consigo mismo y la incorporación de ese cuerpo a la comunidad étnica del pueblo alemán. Este ideograma paroxístico produjo un cortocircuito inmunitario por el cual se pensó el cuerpo en términos políticos, o la política en términos de cuerpo político, tendiente a *cerrar el cuerpo sobre sí y dentro de sí mismo*, en oposición con su propio exterior. Ya se tratase del absolutismo hobbesiano, la democracia rousseauiana o incluso en las teorías contractuales, en todos los casos, las categorías políticas modernas se refieren a un modelo organicista que vincula cada miembro del cuerpo a su unificación presupuesta. Por su parte, el totalitarismo nazi agregó un cierre del cuerpo sobre sí mismo, estableciendo una coincidencia absoluta entre identidad política y biología racial. El cuerpo individual y colectivo se veía inmunizado respecto de sus propios excedentes. Esta traducción de la vida a la política o de lo espiritual a lo biológico tenía la función de reificar un núcleo espiritual que era considerado biológico (conversión bio-espiritual o figura de autoidentidad). En otros términos, la biopolítica totalitaria no excluye lo que tradicionalmente se llamó alma pero se la entiende biológicamente como producto de una herencia racial que, dentro del cuerpo, discrimina la parte sana de la enferma, estableciendo una distinción entre el verdadero cuerpo y una carne carente de vida, que por ello mismo se ha de rechazar hacia la muerte. Esa parte del propio cuerpo no apta, esa materia abyecta y excedente era considerada como *existencia sin vida*. En este sentido, el totalitarismo nazi incorporó en el cuerpo nacional la línea de demarcación entre lo interior y lo exterior, entre la porción de vida que se debe conservar y la que se debe destruir. La carne, ese estrato indiferenciado, pertenece a la naturaleza de ese mismo cuerpo al que parece rehuir y por ello expulsar, es la existencia que no coincide con el cuerpo y con esa zona del cuerpo que va más allá de sus límites o que se sustrae a su cierre.

En un primer movimiento de desvío, la lectura de Merleau-Ponty le provee un enfoque alternativo a Esposito respecto del dispositivo de cierre del cuerpo, de herencia moderna primero y nacionalsocialista luego, alrededor del concepto de carne. Más allá de la fenomenología y del análisis existencial, el cuerpo es parte constitutiva de *la carne del mundo*, lo que constituye una conceptualización sobre el cuerpo atravesado por una diversidad que lo aparta de la coincidencia consigo mismo, la idea de cuerpo político (de nuevo, en su versión moderna y totalitaria). Si el *sôma* es un sustrato material y luego el *corpus* llega a ser

inmaterial, celeste y angélico, en la hermenéutica cristiana el mecanismo teológico-político infunde un tránsito salvífico de la carne en cuerpo (“corporización de la carne”) como doble trasvase del cuerpo de Cristo al cuerpo del creyente y este al cuerpo eclesial. Los estados nacionales bajo mando soberano activaron y secularizaron el mismo mecanismo: la carne de una multitud plural tenía que integrarse en un cuerpo unificado o en otros términos, el cuerpo es el lugar de unificación presupuesta de la multiplicidad excéntrica de la carne. En Merleau-Ponty, por el contrario, la ampliación del cuerpo a la dimensión de mundo, o la configuración del mundo en único cuerpo sería menos restrictivo porque forma un todo con su propio exterior, ese cuerpo ya no cuenta con cosa alguna fuera de sí. Esta noción de carne máterica, inorgánica indica una realidad vital ajena a cualquier clase de organización unitaria. En griego el término *sarx*, subraya Esposito, denota una irreductible pluralidad y multiplicidad. Así, toda forma de vida -de la humana a la animal- participa de la carne del mundo, incluso más, lo viviente se enlaza con lo no-viviente<sup>15</sup>. Ese algo que surge de las grietas de la *immunitas*, dice Esposito, es la carne en cuanto tal, exterioridad y apertura: “un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferente y diferente” (Esposito, 2006: 268).

Pero Esposito va adentrarse en una lectura a contrapelo, que surge de las grietas de la reflexión fenomenológica y dentro de una semántica derivada del cristianismo. A diferencia de la lógica de la incorporación que tiende a unificar una pluralidad o una dualidad, el pensador italiano encuentra en la encarnación, un mecanismo que separa en dos y duplica lo que originalmente era uno. El verbo que se hace carne origina la copresencia de dos naturalezas distintas, un desdoblamiento que altera y subdivide una identidad inicial, merced a un movimiento con que el cuerpo huye de sí mismo -experiencia última de la encarnación de Cristo, huida de la carne a través de sus heridas abiertas, sus orificios, su cuerpo martirizado, desgarrándose o desfigurándose-. Esta desnaturalización de la encarnación en el cuerpo, esta inserción en el interior de algo que por naturaleza no le pertenece, debe repensarse fuera del lenguaje cristiano. Las biotecnologías, en la experiencia de la prótesis, del trasplante o del implante, Esposito encuentra una posibilidad tecnobiopolítica de transmutación, ontológica y tecnológica del cuerpo humano. Aquello que penetra al organismo es el órgano o fragmentos corporales de otras personas, o bien algo no

---

15 Conviene recordar la ontología heideggeriana que evoca al animal como esa “cosa pobre de mundo” (*weltarm*), situada en una lejanía insuperable del universo del *Dasein*. Sin embargo, Esposito anota otra lectura de Heidegger, alejada del humanismo y de todo modelo antropocéntrico. “Contra la animalización del hombre - los nazis no solo teorizaron, sino también practicaron-, Heidegger sitúa al hombre fuera del horizonte de la animalidad” (Esposito, 2006:250). La expresión pobre de mundo no indica una menor participación en una naturaleza (animal *rationale* o *zōon logon éjon*) sino una barrera infranqueable, el hombre es lo no-animal, así como el animal es el ser viviente no-humano.



vivo o incluso un órgano producido artificialmente en forma de máquinas corpóreas, que le permite vivir y hasta mejorar la calidad de su vida. Y esto ocurre cuando el cuerpo pierde la propiedad absoluta de sí mismo. La capacidad de modificarnos a nosotros mismos, representa una transformación que derriba las fronteras de la propiedad personal, las dicotomías externo e interno y vuelve ilusoria la identificación entre cuerpo y persona<sup>16</sup>.

En un segundo movimiento de desvío, otra de las múltiples fuentes conceptuales de Esposito lo constituye *El intruso* (2000) de Jean Luc Nancy. En ese texto, Nancy reconstruye su propia experiencia alrededor de un trasplante de corazón. Aquello que penetra y atraviesa el propio cuerpo son varias ajenidades que se cruzan, una contrapuesta e impuesta a la otra. Una es la del mismo sistema inmunitario frente al órgano trasplantado y la otra es la del aparato inmunitario del órgano trasplantado que choca contra el propio. En el punto que comparten cuerpo receptor y corazón donado coinciden dos dinámicas inmunitarias contrapuestas. El extranjero (*étranger*) que llega desde afuera pero también el extraño implantado es la operación que enrarece o más bien desdobra los límites entre el sujeto (el yo) y la propiedad (lo mío): “estoy abierto cerrado” escribe Nancy. La medicina y el principio inmunitario de la protección de uno mismo, convierte al trasplantado en “extranjero para sí mismo”. Se trata de una privación del sujeto, de aquello que se pensó como la verdad del sujeto, el mío del cuerpo y la pertenencia del cuerpo como propiedad del sujeto. De allí surge otra verdad del sujeto y su propiedad, el *étranger* e intruso extrude, lo expone infinita y excesivamente, lo expropia y exporta.

Antes que una relación, Nancy hace referencia al carácter de por sí suplementario y técnico del cuerpo mismo. Todos los cuerpos son abiertos, difundidos, trasplantados, resultado del flujo de resonancias magnéticas, los rayos y radiografías, los reflejos de las ecografías y las infiltraciones de las prótesis. Que el cuerpo sea técnico desde el inicio significa que su modalidad propia de ningún modo es exclusivamente propia. Técnico es el modo de ser de lo que existe porque no modifica, violenta o salva la naturaleza sino que la técnica es fractal y local, en este sentido, no hay naturaleza y la técnica se refiere siempre a los cuerpos. La técnica remitida a su estatus originario no es otra cosa que la separación de la existencia respecto de sí misma: la técnica, entonces, concierne a cada cuerpo y todos los cuerpos porque es el lugar de su apertura a lo que no es él mismo y porque también ese lugar es el contorno a través del cual cada uno de los cuerpo entra en contacto con el otro, con su ser *partes extra partes*, con su continuo cuerpo a cuerpo que los contagia y los aproxima, mezcla, clona, superpone e impregna.

---

16 Sobre prótesis y su genealogía tecnopolítica véase el *Manifiesto contra-sexual* de Paul B. Preciado (2002). Madrid: Opera prima.

Pero retomando el planteo de Esposito. Otro punto de fuga respecto del dispositivo inmunitario y del cierre del cuerpo, se encuentra en la dinámica interna del paradigma inmunitario. La ventaja de este paradigma, como se sabe, reside en el hecho de que los dos vectores de sentido -positivo y negativo, conservador y destructivo- encuentran una articulación interna, porque la inmunización precisamente, en cuanto forma de protección negativa, los contiene a ambos ligándolos en un único bloque semántico. Esto significa que una posibilidad habita al interior de esta dialéctica interna al mismo cuerpo: el mecanismo inmunitario lo conserva pero también bloquea las fuerzas excedentes, su desarrollo y la potencia vital que lo constituyen, la protege pero a un mismo tiempo la pone en riesgo, la expone al contacto. En otros términos, la inherencia de lo negativo (el antígeno) al mecanismo de su control puede asumir distintas modalidades que oscilan entre una situación de defecto y una de exceso. El proceso de inmunización que se desliza sobre sí hacia la autoinmunización tiende a contradecirse, abriéndose a una posible transformación. Tal como señalamos sobre los procesos de tolerancia inmunitaria en los que se admiten trasplantes de órganos de otros cuerpos (incluso de cuerpos no humanos, lo que abre una zona de indiscernibilidad o zona común entre humano y animal) o también durante el embarazo, que abre los cuerpos gestantes (de mujeres cis y hombres trans) a la concepción de otra vida, también “los sistemas inmunitarios del cuerpo social pueden alcanzar un punto de inversión capaz de reconstruir la relación con la *communitas* y con el *munus* que ésta porta dentro de sí como su dimensión originaria” (Esposito, 2009b:22).

Tercer y último movimiento de desvío: la pensadora feminista Donna Haraway que también se inscribe en este principio del sistema inmunitario, en tanto expone lo que está afuera para salvar lo que todavía lleva en el interior. Para la autora de “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo xx”, la biopolítica foucaultiana tiende a interpretar los procesos constitutivos del organismo viviente dentro de un esquema temporal todavía deudor de la tradición humanista y atado al marco ontológico de la época moderna. Más que un hecho unitario o biológico aceptado, al cuerpo se lo debe considerar en su descomposición-multiplicación, anota Haraway, desde el punto de vista de su transformación y reconstitución biotecnológico, determinado por el vertiginoso incremento de las nuevas tecnologías biónicas, electrónicas e informáticas. Se trata de un complejo campo de inscripción de códigos socioculturales (semiotécnicos), de funciones reales, imaginativos y metafóricas, que entra en relación con el proceso de tecnificación de la vida, representado por la figura híbrida del *cyborg*, entre organismo y máquina, en todos sus componentes naturales y artificiales, químicos y electrónicos, materiales y telemáticos. Heredero del imaginario del cuerpo mecánico y del mecanismo viviente, al menos desde el

siglo XVII, el cuerpo *cyborg* se realiza en el ámbito de la robótica y la ingeniería genética, la codificación genómica y la red informática digital, abierto a procesos de modificación, implantes e injertos tecnológicos. La prótesis, el injerto o el trasplante redefinen la distinción taxonómica que separa entre adentro y afuera del mundo orgánico, derecho y revés de lo artificial, superficial y profundo, o el cuerpo y sus proyecciones externas. La incorporación protésica se mide en la interacción entre distintas especies, en la hibridez de los polos oponibles antes mencionados, en relación simbiótica con lo otro de sí (cosa, artefacto, máquina o algo no vivo), con un cuerpo otro llevado adentro o un adentro que se asoma hacia afuera, ya no retenido dentro de los límites coincidentes de la piel, de la identidad subjetiva tradicional.<sup>17</sup>

En el núcleo del sistema inmunitario se expone al cuerpo a lo que está fuera de él para salvar, para protegerse de sí mismo, de su tendencia a consumirse. Debido a esta necesidad de autoconservación el cuerpo se suspende, se altera, se interrumpe y se duplica con el propósito de durar. Y esta exposición se constituye en el punto de cruce y articulación del cuerpo *cyborg*, de encuentro de lo otro de sí, entre entidades, especies, géneros heterónimos e interrelacionados. Justamente por esta potencia compositiva e híbrida, a través de la mecánica interna del mecanismo de inmunidad se inaugura un régimen de sentido sobre el cuerpo radicalmente diferente.

**B.** Esposito construye una noción positiva de biopolítica a partir del contraste, o más bien, el reverso oponible al nudo biojurídico entre vida y norma en su reconversión nazi. La relación entre ambos términos, nos advierte Esposito, es desde el inicio de mutuo entrecruzamiento, se trata de la simultánea coincidencia entre la vida que estaba normativizada y la norma que estaba biologizada: la norma presupone el carácter fáctico de la vida como su contenido principal, y a su vez, la vida asume la cesura de la norma en su definición. Justamente, durante el bioderecho nazi, esta doble encadenamiento -exceso de normativismo y de naturalismo- creó una *norma de vida*, a su modo, encerró toda la extensión de la vida dentro de los límites de una norma destinada a volverla su opuesto. Frente a esta herencia y su efectos de reverberación hasta el presente, anota Esposito, se trata de una doble tarea, restituir a ambos términos su significado originario y por lo mismo, contraponer una tentativa de vitalización de la norma, o en otros términos, invertir el signo trágico con el que carga la dinámica biopolítica.

Para llevar a cabo esta inversión recurre a un conjunto de referencias críticas

---

<sup>17</sup>La trayectoria intelectual de Donna Haraway está marcada por el desplazamiento de figuraciones, epistemologías y consignas: desde la figura-tropo del *cyborg* a las especies en compañía (o especies-compañeras) y finalmente Chthuloceno, las coreografías ontológicas y las ontologías emergentes.

vinculadas al pensamiento de G. Deleuze y sus fuentes, B. Spinoza, G. Simondon y G. Canguilhem principalmente. Pero en la búsqueda de una norma de vida, la referencia es primeramente Heidegger; Esposito parece deslizar una interpretación en la cual la (facticidad de) la vida supone que no es siempre una totalidad y por ello no ocurre un acabamiento en la muerte.<sup>18</sup>

Otro modo de entender el vínculo entre norma y derecho o entre norma y naturaleza, se halla en la filosofía de Baruch Spinoza. A diferencia de Locke y la filosofía moderna dominante, que encuentran en la conciencia subjetiva aquel principio que distingue a cada persona de todas las otras -de allí que todo cambio mental o corpóreo, la pérdida de memoria por ejemplo, se asuma como una paradoja negativa para confirmar la necesidad de la identidad personal-. En Spinoza, la vida está predispuesta a la transformación en relación a circunstancias, encuentros, estados diversos que modifican su condición. De allí que ambos términos, norma y vida, forman parte de una sola dimensión en un mismo movimiento y en continuo devenir.

Siguiendo este camino, la vida es normada y la norma provista de contenido vital. Pero a diferencia de las líneas dominantes de la tradición jurídica moderna que deriva la trascendencia de la norma de la necesidad de protección de la vida, Esposito tira de la herencia spinozista que considera a la norma una regla inmanente que la vida se da a sí misma para alcanzar su máxima expansión, el denominado *conatus* (esfuerzo): “toda cosa, por lo que hay de ella, se esfuerza en perseverar en su ser” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, capítulo III) . El *conatus* es la ejemplificación física de una vida corporal definida por su productividad y sensibilidad; es actividad y afectación dinámica. La norma de vida es la forma esencial de la vida y su poder de existir se realiza dentro de la extensión de la naturaleza. Es decir, cualquier forma de existencia tiene igual legitimidad para vivir en un entramado de relaciones en las que está necesariamente inserta (*i.e.*, en el orden monista de la naturaleza entera y “coherente del todo”, en una relación cada vez más amplia y compleja con el ambiente). A diferencia del dualismo cartesiano en el que la *res cogitans* no solo contrasta con la *res extensa* sino que ésta debe independizarse de aquélla, Spinoza acentúa una tendencia a la unificación (que concierne a la unidad de la substancia y a la diversidad de atributos). Por tal motivo, no puede haber una mente fuera del cuerpo sino que entre los dos

---

18 En este punto resulta decisiva la lectura de Emmanuel Biset (2016 y 2017) sobre la biopolítica en los términos de una biotanatopolítica por la cual la muerte no es la imposibilidad de la vida y la vida no es potencia plena autoafectada, puro presente, presencia inmediata y sin diferencia. En una línea derridiana deconstructiva, se trata de pensar una economía entre vida y muerte, una dinámica de atravesamiento mutuo que apunta a pensar la muerte como ley interna de la vida que excede el dominio de la representación y del sujeto. Ver también “Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico” de Simone Regazzoni (2013) en *Derrida Político*. Buenos Aires: Colihue

órdenes hay una relación de proporcionalidad recíproca que vuelve a uno la causa, o el efecto, del potenciamiento de la otra. El conocimiento, que para Descartes se hacía posible gracias a la separación, le sustituye la convicción de que la corporeidad es el vehículo de la experiencia y del conocimiento de las cosas. En el mundo spinoziano nada está separado de la sustancia y sus modos; no solo la mente no tiene privilegio alguno respecto del cuerpo, sino que es éste el que determina la cualidad, la expansión o la contracción de aquélla. Se trata de la unidad inescindible de una sustancia al mismo tiempo extensa y pensante que se constituye precisamente por la conexión en un mismo bloque de significado entre sujeto y objeto del pensamiento.

En la unidad eterna de la sustancia (naturaleza-Dios) no hay lugar para un resto impensado, un virtual que ya no sea desde siempre real; no se da diferencia alguna entre ser y actividad. En otros términos, cualquier cosa que esté en su poder, ya está de por sí en acto. En el universo spinoziano no se da la encarnación (distinción y oposición de dos sustancias en una única persona), ni la trinidad (multiplicación de la sustancia en tres personas) y tampoco el principio de voluntad soberana, distancia de Dios sobre el mundo. Visto que sujeto y objeto son la misma cosa, el mundo es el resultado del espíritu inmanente a la realidad de los hombres y de las cosas.

La vida individual y colectiva no son entidades homogéneas y estables sino el resultado de un proceso de sucesivas individuaciones y reproducción, un compuesto de partes de otros individuos, en intercambio recíproco y en movimiento hacia ellos. Nadie permanece durante un largo período en el mismo estado, idéntico a sí mismo, visto que aquel que llamamos "individuo" no es sino un momento de pasaje de un estado preindividual a otro transindividual. En Spinoza, la propia beatitud consiste en un proceso de desindividualización o de desobjetivación que recompone más allá de nuestra imaginación, la unidad del ser.

Así como un cuerpo puede estar constituido por varios individuos, del mismo modo, un individuo puede estar hecho de varios cuerpos. El destino de la especie en su totalidad se define en la comunicación, la contaminación e incluso la relación ontológica entre individuos conformados por las relaciones recíprocas entre ellos, concordantes o conflictivas, aunque de todos modos productoras de dinámicas colectivas. En efecto, en Spinoza la norma de vida se vincula a la constitución biológica del organismo viviente y es un sistema de contaminaciones recíprocas determinada por el vínculo que enlaza los individuos y los transforma, y producto de ello, varían también las normas en razón de su diferente vínculo compositivo.

Inspirador de Foucault, Deleuze y hasta de Donna Haraway, el epistemólogo e

historiador de la ciencias Georges Canguilhem constituye otra fuente interpretativa de Esposito. Una pregunta central de su obra -atravesada por un compromiso militante antifascista, subraya Esposito- es aquella que indaga sobre la relación entre la vida y el conocimiento de la misma. Lo que significa para el autor de *Lo normal y lo patológico* (1943) revertir un paradigma objetivista que, en nombre de la presunta científicidad, termina por borrar el carácter subjetivo de aquélla. Lo normal biológico se revela primero por una percepción no científica de lo patológico: “la salud es la vida en el silencio de los órganos” según Leriche. Es decir, se trata de un dominio que sólo emerge a la observación cuando es perturbado. No tenemos, por ejemplo, demasiada conciencia de nuestra digestión hasta que algo anda mal con ella. Por ello, antes de ser un promedio medible, lo normal es ante todo un juicio de valor biomédico. Al ver lo estadístico como normal, la originaria valoración normativa se esconde en la supuesta objetividad de la descripción. La enfermedad se define no en relación con una “normalidad” extensible (a todos los organismos similares), sino, a partir de la relación por parte del organismo-paciente, en la infracción de una norma (escribe Canguilhem, la fisiología moderna, el organismo-paciente es quien parece prescribir a la medicina). La enfermedad constituye una norma que no se superpone a la vida, sino que expresa una situación específica de ella y desde luego, la muerte misma es un fenómeno propio de la vida. Lo que se juzga como anormal, en otros términos, no sólo está incluido dentro de la norma sino que se convierte en su condición de cognoscibilidad y de existencia. Es así que “la norma no puede anteponerse, o imponerse, a la vida, sino tan sólo derivarse de ella” (Esposito, 2006: 305). Frente a la normalidad, aparentemente deducible de las normas observadas, se erige el concepto nuclear de Canguilhem: la normatividad como capacidad de instaurar normas. Mientras que no hay tal cosa como una patología física o química, la patología biológica se revela en la reducción de esta actividad valorativa, que por definición es flexible y diversa. No se definirá lo normal por un conjunto particular de normas, sino por la capacidad de instaurarlas: “el viviente como un ser normativo que en su medio califica e instituye normas, que prefiere y excluye” (Gutiérrez Urquijo, 2016: 71). El ser viviente es aquel que rebasa siempre los parámetros objetivos de la vida y que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo, en variación, conservando su propia capacidad normativa de establecer nuevas normas.

En lo que sigue, será Deleuze quien permita anticipar algunos elementos centrales de una biopolítica afirmativa y de un bíos impersonal, advierte Esposito. Específicamente, en el texto final de Deleuze (1995) “L'immanence: une vie...” se juega un desplazamiento clave: *la vida* que remite a un rasgo metafísico que conecta con la conciencia individual, actualizándose siempre en la constitución de un sujeto cambia de lugar y precisamente,

empieza a funcionar en su pura facticidad vital, en su absoluta singularidad, rebasando la esfera del individuo para inscribirse en un dato indeterminado (*una vida así*). En contra de la distinción fundacional entre posible y real -un embrión es una persona potencial, pero no efectiva, Deleuze asigna a la vida y a cada una de sus manifestaciones el mismo estatus de real. Esto no significa que toda la realidad de la vida sea actual, una porción de lo virtual es previa o excede a la plena actualización, no hay un momento en que algo termina de ser posible para volverse real, porque en cada momento lo real conserva una zona de virtualidad. La individuación de la vida, en este sentido, no coincide con la de un sujeto personal, antes bien, cada vida, una vida está constituida por esta oscilación permanente entre actual y virtual que, manteniéndose en permanente tensión, lo traduce en devenir. Lo que llamamos sujeto o persona no es más que el resultado, siempre provisorio, de un proceso de individuación completamente irreductible al individuo y sus máscaras. El «así» de *una vida* no es individuable; antes bien es constitutivamente transindividual y preindividual porque es genérica, referido a un plano de inmanencia absoluta que es constitutivamente impropia y por ello común<sup>19</sup>.

La vida y la vida en el cuerpo es pensada como efecto inestable del conflicto de las fuerzas que lo constituyen. De allí que siguiendo a Spinoza nunca sabemos de antemano aquello de lo que un cuerpo es capaz: depende de conexiones y encuentros con otras intensidades; una vida deviene junto a otras produciendo relaciones, afirmando su estilo singular y su ritmo. Leída en sentido biológico, la vida no es un principio o una sustancia, tampoco una causa sino un campo de efectos e intensidades que delinean relaciones y se producen encuentros entre singularidades. La vida no puede fijarse en una descripción, no es definible por su ser, movimiento autodisolutivo e inmunitario del cuerpo cerrado, sino por su poder ser, esa capacidad corporal de afectar y ser afectado y esto delimita otra característica de la *vida: esta es una totalidad abierta, inacabada e incompleta que pasa y moviliza los cuerpos, los saca de sus formas y sus figuras preestablecidas*. Una vida es diferencia en la repetición; lo nuevo surge de esa intensidad virtual que nombra la vida, ese poder de cambio o flujo de devenir a partir del cual se actualizan posibles, en un realidad dada sin agotar su poder de cambio: “siempre hay más de una vida, más de un mundo posible; la vida está de más respecto a la

---

19 Como ocurre con Simondon, quien rechaza un sistema normativo absoluto e inmutable y sugiere pensar la constitución de la relacionalidad en sí misma. Las relaciones son factores ontogenéticos que se miden ya no en una estructura sino en la metaestabilidad de las normas. Lo que define un sistema metaestable, a su vez, es la existencia de una disparidad, una diferencia fundamental, un estado de disimetría (“regida por intensidades”, escribe Deleuze). Cada nueva individuación conserva siempre un componente preindividual que impulsa al individuo fuera de sus límites. Así, la constitución de las normas se inscribe en la regla inmanente-biológica de la vida y del organismo viviente, en perpetua transición de un nivel preindividual al posindividual en relaciones abiertas a su propio devenir, siempre dispares y transitorias.

totalidad de lo dado, no como un exceso que se disipa o se deja de lado, sino como un potencial de devenir que, como un sueño, espera ser realizado” (Giorgi & Rodríguez, 2009:23)

Además de la diferencia de vida localizadas en lo humano y a partir de lo humano, en la conciencia, los sentidos o el lenguaje (esa zona de distinción fundacional entre ser vivo y ser hablante, entre *phoné* y *logos*), aquí nos encontramos con múltiples series de diferencias imperceptibles. Ese rasgo singular e impropio de una vida, de *una vida así* no puede declinarse como un atributo o propiedad que un individuo determinado posee y puede perder, ni tampoco se refiere a la forma característica de una vida (las jerarquías internas entre vida humana y mera existencia, efecto de la reificación humanista-antropocéntrica). El *bíos impersonal* que Esposito lee en Deleuze introduce la dificultad de hablar de la vida como de un ser definido (sea una materia inerte, densa y húmeda a la que hay que darle forma o sentido), como abismo indiferenciado o principio metafísico de animación o vitalización. En cualquier caso, la vida es impersonal -según veremos, la tarea por venir es la deconstrucción del dispositivo teológico político de la persona, pre-personal, a-subjetiva, despojada de atributos, más allá de nuestras identidades y del individuo o de otro modo la vida se ubica en un plano anterior a la división tradicional sujeto-objeto.

**C.** La investigación de Esposito se orienta sobre la categoría de persona porque funciona como un *operador biopolítico*; lo que capta es un pasaje del material biológico sin valor (materia inerte y húmeda a la que se pretende dar forma o sentido) al plus de valor que le es asignado, la máscara jurídica y su reconocimiento social. La relevancia del concepto demuestra jerarquías del viviente, distribuciones desiguales y reificaciones de la corporeidad. En su interior rige la performatividad del concepto: ser declarado persona produce un efecto negativo de despersonalización sobre cuantos otros que no lo son, es decir, no todo cuerpo o vida humana se corresponde con una persona. En esta clave, la persona se constituye a partir de una “gradación, un umbral y una temporalización” (Giorgi, 2014:24) respecto de otros cuerpos que no son personas, otros no-humanos, cuasi-personas, aún-no-personas, ya-no-persona o personas a tiempo parcial. Así se podría marcar el tono del debate alrededor de la despenalización de la interrupción voluntaria del aborto en Argentina.<sup>20</sup> La vida solo puede

---

<sup>20</sup> O al menos una parte del debate en el momento de la escritura de esta investigación. Y esto ocurre, desde un presunto desencuentro que opone a laicos y católicos sobre la determinación (más o menos precisa) del momento en el que un ser vivo puede ser considerado persona. La interrupción voluntaria del aborto constituye una figura secundaria pero no menos relevante, o más bien, un nudo conceptual biopolítico sobre el cual volverán tanto Butler como Esposito respecto al dispositivo de persona: “lo que el cuerpo humano es antes del nacimiento, cuando todavía es un embrión, da lugar a una ambigüedad, ¿en qué momento puede empezar a ser considerado una persona? ¿Y cuándo deja de serlo para convertirse en una cosa?” (Esposito, 2016: 99). En otra clave, Butler apunta ya no sobre esta línea de razonamiento -¿que es la vida o cuál es la temporalización de



ser sagrada o apreciable socialmente si ha traspasado ese umbral simbólico, el paso crucial desde una materia biológica carente de significado hasta la vida que deviene intangible, que es capaz de acreditarse como persona.

El proyecto civilizatorio occidental, escribe Esposito, se ha basado en una simple división entre personas y cosas, una definida en reverso de la otra a través de un fundamento que se mantiene en negativo: una cosa es una no-persona y una persona es una no-cosa. Interrogando la tradición romana en conjunto con la cristiana y en el cruce de una doble genealogía, jurídica y religiosa, Esposito encuentra un elemento de desdoblamiento y escisión originaria en la idea de máscara (del gr. *prósopon* y del lat. *persona, in persona, ex sua persona*) y en su significado dramático y literario (en Tertuliano es «personaje», ya en su uso en la producción literaria, como en el gramatical, de persona pronominal). Máscara en la medida en que es algo que se adhiere y está pegado al rostro del actor y que nunca coincide con él. Más tarde, el término aludía al tipo de personaje descrito en la obra, pero éste tampoco era el mismo que el actor interpretaba en cada ocasión. Incluso ocurre algo similar con la máscara mortuoria a partir de la cual se establece la no coincidencia de la persona respecto al cuerpo viviente que le impide completar el tránsito a la vida ultraterrena.

El derecho romano reproduce este elemento de dualidad o duplicidad respecto del ser humano. Esta separación se mantiene en el aparato doctrinario romano por el cual la diferencia entre la persona artificial y el hombre, como ser viviente, se conserva indefectiblemente. Se podría decir que la categoría de persona es un paradigma que no solo separa a unos de otros, según determinados roles sociales, sino también al individuo de su propia entidad biológica. Al estar representado por la máscara que usaba, el individuo siempre correría el riesgo de una posible despersonalización o, en otros términos, una parte de cada hombre y del género humano todo, se veía sometida a otra.

Personalizar significa excluir al *homo patres* (varones adultos y libres) de la pura naturalidad de lo humano (la biología propiamente animal) sobre la cual la persona debe gobernar. La definición misma nace en negativo, produce un efecto de despersonalización, a partir de la diferencia que se presupone respecto de aquellos hombres y mujeres que no son personas, que son reducidos al régimen inerte de las cosas (*res*) y objetos o lo son sólo en parte o temporalmente. Persona es el término que separa la capacidad jurídica-artificial (la cualidad de persona) y la condición natural del ser humano (el cuerpo del hombre), y como trasfondo justamente, es una no-persona, una materia viviente no personal la que puede dar lugar a algo como una persona. Entonces, un elemento no corpóreo o más que corpóreo

---

la vida, cuando comienza precisamente la vida?- sino las condiciones sociales que hacen posible una vida, las redes e infraestructuras que la hacen sostenible y vivible (Butler, 2010:33-43).

habita el cuerpo, escindiéndolo en dos, una parte personal de tipo racional, espiritual o moral y otra de tipo animal, biológica, natural (en el dualismo cartesiano se observa entre *res cogitans* y *res extensa*). La importancia atribuida al pensamiento-intelecto-alma o *pneuma* en la calificación personal del ser humano se vincula con este mismo presupuesto metafísico que subyace en una tradición de largo aliento: únicamente quien piensa puede ser introducido en el recinto soberano de la persona.

Como operador de un desdoblamiento del organismo viviente, el concepto de persona en el derecho romano afecta a todo el género humano, separándolo en áreas de diferente categorías, pero en la teología cristiana la misma división separa la identidad del individuo, causando una diferenciación en su interior. Esta subordinación hunde sus raíces en la diferencia que, ya en la persona de Cristo jerarquiza dos sustancias (una mortal y otra eterna) distinguiendo el elemento humano del divino. Una vez más, la persona es la construcción a través de la cual dos realidades de diferente naturaleza, como una matriz de configuración binaria, se integran en una forma unitaria que subordina una al predominio de la otra.

La presencia del Dos dentro del Uno, como lo demuestra el contraste entre el Padre y el Hijo dentro de la Trinidad o la persona de Cristo que posee una doble naturaleza, la separación de lo que unifica y la unificación de lo que divide, expresa el funcionamiento de la «máquina teológica-política» (Esposito, 2015) que supone la categoría de persona. Elemento de desdoblamiento estructural, cuya lógica parece articular unidad y división, en dos partes asimétricas (una sometida a la otra), o de asimilación excluyente de su parte subalterna - prepotencia de una parte que pretende ser todo eliminando a la otra-. Transferida sobre el plano excepcional de la soberanía moderna, también el rey reúne dos cuerpos en una única persona: el primero transitorio y el segundo inmortal, transmisible a sus sucesores sin interrupción alguna de la continuidad dinástica. Así, mientras en la concepción cristiana el dispositivo divide al ser viviente entre carne y espíritu, en la filosofía moderna penetra en la misma conciencia del individuo: ya no está en juego la relación con la esfera trascendente sino la del sujeto consigo mismo. En una tradición que vincula primero a Descartes, luego a Locke y llega hasta Kant, incluyendo la crítica posterior de Hegel, Esposito va acentuar ese legado moderno. Así, para que uno pueda definirse como persona, como en Locke, necesita probarse a sí mismo y a los otros que es autor de sus propias acciones y de sus propios pensamientos. Para que el sujeto puede formular su juicio sobre sí mismo debe ser capaz de separarse de sí mismo y asumir el doble rol de juez e imputado. Kant, por su parte, no solo escinde al sujeto humano en dos entidades diferentes (el *homo noumenon* y el *homo phaenomenon*), sometiendo una al juicio de la otra, sino que establece entre ellas una

diversidad de esencia.

El dispositivo de la persona funciona como un *operador de dominación biopolítico* a partir de un principio de sujeción. Persona es aquella que tiene control sobre su propio cuerpo (en su origen liberal con Locke o Mill el hombre es aquel que habita y posee el propio cuerpo), quien se declara propietario de su cuerpo, en la distancia que la separa de él y al tiempo que, es capaz de someter y de conducir su propia parte animal. Las consideraciones económicas acerca del costo del sostenimiento material de las no-personas, en lo que respecta al número y la cualidad de aquellos que pueden ser ahorrados (poder excluir una de sus partes, una reducida en la nuda *zoé* de la otra, esfera del *bíos*), o la opción de dejarlas con vida o abandonarlas a la muerte, pueden considerarse una huella de la originaria elaboración *oikonomica* administrativa del dispositivo.

Pero el nudo teológico-político se proyecta también entre la subjetividad y el sujetamiento, es decir, para constituirse en sujeto (*subiectus*) es preciso estar sujetado (*subditus*) a otros y a sí mismo, primero, en la forma de la imposición servil a todos los habitantes del imperio y luego, en la condición de súbditos del soberano en el Estado Absoluto (“servidumbre voluntaria”, en la terminología de Étienne de la Boétie). Estos elementos se constituye en el punto de cruce y de tensión entre la tradición romana y la cristiana, el lenguaje retórico-teatral, la prestación jurídica (el esclavo es una *doppelnatur*, conjunto de hombre y de cosa) y la dogmática teológica (la figura teológica de la Trinidad o la doble naturaleza de Cristo), que continúa trabajando de manera subterránea hasta tiempos de la revolución francesa y más contemporáneamente en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948. Como una evidencia de la duración y pregnancia de este dispositivo, conviene considerar el hecho de que incluso el personalismo del siglo XX, impulsado por el proyecto de reinstaurar los derechos humanos, reprodujo ese paradigma esencial, esto es, la separación del sujeto de su dimensión corporal. Aunque ya desde finales del siglo XVIII los hombres fueron declarados iguales, al menos en el terreno de los principios, no obstante la separación formal entre diferentes tipologías de individuos es trasladada al interior del individuo, desdoblando en dos esferas separadas, una al interior del propio hombre -una vida personal, capaz de razón y voluntad y otra sometida, semejante a un esclavo interno, relegada al orden animal, corporal y biológico-, y en continuidad, otra exterior, entre hombres personales capaces o incapaces de dominar su parte irracional.

El dispositivo de la persona que, distingue una parte del hombre verdaderamente humana (hombres-hombres) respecto de otra bestial, esclava de la primera (hombres-animales), es además “el instrumento conceptual a través del cual se puede destinar una parte a la muerte” (Esposito, 2009b:198). O como señalamos, la opción de dejarlas con vida o

abandonarlas a la muerte, pueden considerarse una huella de la originaria elaboración *oikonomica* administrativa del dispositivo. La *deriva tanatológica* pasa a ser el punto de división, en el interior o exterior de la persona, en el sentido que el *facilitamiento de la vida de unos resulta proporcional a la muerte forzada de los otros*. La idea de la persona, la salvaguarda de la máscara, funciona dejando o expulsando fuera de sí aquello que en el hombre no se considera personal y, en consecuencia, puede ser descartado violentamente. En este extremo, puede afirmarse que para la antropozoología nazi la *humanitas* es la línea, a lo largo de la cual la vida se separa de sí misma en dos polos contrapuestos y funcionales, *bíos* y *zoé*, *forma de vida* y *vida sin forma* (o existencia sin vida, *dasein ohne leben*). En esa deriva, en la cual el hombre debe ser una y otra vez separado quirúrgicamente del animal que lo habita, la vida de la persona y la mera capa biológica de su vivir nunca llegaron a divergir de ese modo, apartados entre sí por su relación inversa o directa con la muerte.

La distribución entre persona/no persona es un vector de ejercicios de poderes y de desposesión respecto de lo viviente, que son siempre relaciones de control y de propiedad, pero también abre un espacio de crítica radical inherente al dispositivo mismo. El horizonte de sentido que inaugura un pensamiento de lo impersonal, centrado en la figura de un *bíos impersonal*, se construye no tanto en la negación frontal (como lo sería una filosofía de la antipersona) sino como un campo de contestaciones, en la alteración de su significado prevaleciente y que potencia la apertura hacia otras posibilidades de vida. O en otros términos, para escapar de la dialéctica de la exclusión, entre personalización y despersonalización, el movimiento a seguir es una lógica que privilegie la alteración y la contaminación de la categoría de persona.

Persona es lo que mantiene una parte del cuerpo sometida a la otra, que somete al sujeto viviente a sí mismo o a otros. Entre los extremos de la persona y la cosa, entre lo humano y lo natural, la condición de persona es el efecto de un movimiento de interdependencia mutua que hace de una a la vez el opuesto y el trasfondo de la otra, en el sentido de que la definición de hombre como persona surge en negativo de la del hombre-cosa y esto ocurre igualmente de modo inverso. Un foco del análisis genealógico se ocupa, precisamente, de la analítica de lo humano, entonces, del humanismo y por tanto de las ciencias humanas, antropología, sociología y lingüística, que lo han construido. Entonces, un punto ciego del dispositivo de la persona y su desdoblamiento jerárquico se ubica en el *vaciamiento del trasfondo humanista*, en una larga tradición que define al hombre en la distancia y diferencia respecto al género animal o en contraposición con una zona de humanidad bestializada. El animal presente en el hombre, el devenir animal en todo hombre y en todos los hombres, viene a significar el cambio y la metamorfosis, la multiplicidad o

pluralidad que a la vez lo habita y lo altera (la referencia para Esposito es, una vez más, G. Deleuze). Recuperar el origen animal del hombre es aquello que permite abordar la infinita diferencia entre cada vida singular y todas las otras. Lo distinto no es el hombre o lo distinto del hombre, sino el hombre reconducido a su animal interior, a su natural alteración, con aquello que nos rodea o que llevamos dentro. La reivindicación de la animalidad como nuestra naturaleza más intrínseca se constituye en contraposición a cualquier figura de trascendencia o a cualquier subjetivación jurídica en los confines de la persona y es, precisamente por ello, un vector de transfiguración de modelos previos. Lo animal, entendido como elemento al mismo tiempo preindividual y posindividual de la naturaleza humana, no es nuestro pasado ancestral, sino más bien nuestro futuro más rico. El devenir animal no es puro regreso a una condición primitiva sino la conquista de un estado nunca antes experimentado, no una simple reanimalización del hombre sino un modo de ser del hombre que ya no se define en su alteridad respecto de su origen animal. Se trata de una conjunción posible, sobre un horizonte por venir que no pertenece al orden humano ni animal, sino más bien a sus bordes de entrecruzamiento. Y este punto es también un modo de abordar la relación entre impersonalidad y diferencia, entre el devenir animal y la multiplicidad. En efecto, la animalidad definida en términos impersonales produce la posibilidad de “pensar la singularidad de una vida que valga como cualquier otra, precisamente porque es diferente de cualquier otra” (Esposito, 2009c:139).

En esta línea de cruce y de mezclas, o mejor aún, de trastocamiento del orden de lo humano y lo animal, podemos ubicar distintas perspectivas críticas y autores. En primer lugar la conceptualización de *Lo abierto* en Agamben (citada por el mismo Esposito) respecto de la definición del confín, es decir, del problema de la separación y proximidad entre lo humano y lo animal y su paradójico estatuto ontológico. A su vez, Cary Wolfe (2012) sugiere la noción de marco biopolítico (*biopolitical frame*) en vistas de forzar la distinción para pensar un campo al interior de la diferenciación humano y animal, esto es, como la fórmula *bios-zoé* se aplica hasta en el dominio de los animales domésticos: “ya no solo hay una distinción, la de humano versus animal, sino dos. La distinción humano-animal y la distinción zoé-bios están transponiéndose constantemente, se superponen y entrecruzan de distintas maneras dependiendo de la situación política. En realidad la distinción bios-zoé no equivale a la distinción humano-animal. Hablar de la dicotomía humano-animal era una forma discursiva de encubrir la distinción bios-zoé, la cual trasciende los límites de especie” (Wolfe, 2013). Gabriel Giorgi (2014) también apunta sobre esta lectura, en oposición al uso fijado, estabilizado y cristalizado del término animal en las distribuciones entre bios/zoé; primero, argumenta en dirección al carácter ambivalente y arbitrario de tal distinción, y

luego, contrapone una topografía móvil y más vacilante del lugar del animal<sup>21</sup>.

La potencia inmanente de este *bíos impersonal* se constituye en un plano de interrogación sobre la forma, sobre la sustancia de los cuerpos y sus modelos de ordenación. La vida impersonal, antes de nombrarse como vida humana y vida animal, se asocia a ese margen móvil de vecindad e intercambio, hecha de velocidad, afectos, tránsitos y concatenaciones. La forma de la vida impersonal, aun siendo común a todos aquellos que viven, no es nunca genérica, sino siempre de alguien. La fuerza impersonal es una norma de vida inherente a ésta; es la forma de su contenido mismo, o en otros términos, el ser de la vida se repliega sobre sí; es una consigo misma.

En ese punto se sitúa el paso de los pronombres personales, de la primera a la tercera persona, aquella que Benveniste define como no-persona porque no tiene rasgos personales, que no se puede circunscribir a un sujeto específico (puede referirse a todos y a ninguna, puede ser singular y a la vez plural) y más aún, porque escapa al régimen dialógico de la interlocución (la primera y segunda persona, el yo se dirige siempre, implícita o explícitamente a un tú). La valorización de esta esfera, -del «se», se habla, se ve, se muere, subraya Esposito- está atravesada por la potencia de lo impersonal. La vida impersonal es la de hombres sin nombre y sin rostro, vidas ínfimas, sin mayor esplendor ni gloria, aquellas destinadas a pasar por debajo de cualquier discurso, eludiendo las redes de la historia, perdiéndose en el anonimato de la existencia, como ocurre con *La vida de los hombres infames* de Foucault.

La escritura de lo neutro (*ne-uter*) por Maurice Blanchot, se sitúa también en esta constelación, identificada con el espacio sin lugar del afuera, que vacía la figura del personaje y del autor para inscribirse en una acción sin sujeto<sup>22</sup> Este movimiento de exteriorización es aquel que arrastra a la lengua fuera, abriéndola, haciéndola delirar y poniéndola del revés. “¿Qué es, quién es, cómo puede definirse, alguien que, sin poder ser sujeto, tampoco es nunca

---

21 En esta serie podemos agregar Jean-Christophe Bailly en *El animal como pensamiento*. Chile: Metales pesados, 2014. Y en el contexto local Mónica Cragolini en *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo* (Buenos Aires: Prometeo, 2016), “Quién” o “Qué”. *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes* (Buenos Aires: La cebra, 2017); Julieta Yelin con *La letra salvaje. Ensayos sobre literatura y animalidad*. (Rosario: Beatriz Viterbo, 2015); Alexandra Navarro & Anahí Gabriela González (2017) *Es tiempo de coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humano*. La Plata: Editorial Estudios Críticos Animales. Y Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan & Nahid Steingress-Carballa (2018) *Anima Animalia: el animalismo o el coraje de devenir otro*. La Plata: Editorial Estudios Críticos Animales.

22 Escribe Esposito, a diferencia del plano de inmanencia deleuziano que se juega en torno al repliegue, a la declinación del ser sobre sí mismo, lo que se separa de sí, el adentro *del* afuera. El procedimiento del afuera en Blanchot y Foucault, distinto aunque orientado en esta constelación de sentido, consiste en un pensamiento de las fronteras y los límites. Hay que empujar el afuera cada vez más, escribe Esposito releiendo a Foucault, en exteriorizar hasta el punto de salir también de sí misma (el exterior del exterior es, primeramente el diagrama de las fuerzas y luego, la categoría móvil de vida), en otros términos, se trata de la forma impersonal de un murmullo anónimo.

objeto?” (Esposito, 2009a:184). En *El proceso y El castillo* de F. Kafka, pero más aún en nuestra constelación de materiales latinoamericanos, por ejemplo, en *La noche* de Edgardo Castro, las figuras se mueven sin dirección y sin meta, han perdido toda capacidad de determinar lo que les sucede, carecen de memoria -vinculada con el principio de identidad personal-, perciben en forma indirecta lo que son, en la destitución de su propia conciencia subjetiva. Tanto en *El hombre sin atributos* de Robert Musil como en *La mujer de los perros* de Citarella-Llinás, se trata de un hombre-mujer sin cualidades ni características particulares, un ente marginal, carente de estatuto, una entidad indeterminada y sin situación<sup>23</sup>. Esto implica la ausencia de la voz narrativa, un efecto de ajenidad en la subjetividad de los personajes cubierto por el murmullo anónimo de los acontecimientos, una relación de no identificación de los sujetos de la acción consigo mismo y además un extrañamiento de la estructura narrativa de la obra. Este entidad heterodoxa que sin ser persona tampoco se aplasta sobre el plano de lo objetivo, designa el carácter de esa misma acción que, de algún modo, no tiene autor, es anónima.

Esposito se dirige entonces, en dirección a una conceptualización de la vida preindividual e impersonal, reconduciendo a lo largo de un hilo que incluye a Nietzsche, Blanchot, Foucault, Kojève, Benveniste y con particular énfasis a Deleuze. Precisamente en cuanto impersonal, el *bíos* coincide con una productividad de singularidades que no tienen la forma del yo ni la trascendental de la conciencia. Al igual que los nombres precedidos por el artículo indeterminado, la determinación no es estática e indeterminada (un caballo, un cuerpo, un padre), sino vinculados a aquella, es fluida y en devenir, relacionados a una tercera persona que no es sintáctica ni lingüística. Lo impersonal no remite a la homogeneidad de lo indiferenciado sino a la movilidad heterogénea de la diferencia. La vida en cuanto tal y en cada una de sus individuaciones, es devenir, esto es, permanece siempre fuera de sus límites, conserva una porción de lo virtual que es previa y excedente a la plena actualización. La vida no coincide con la de un sujeto personal, en este mismo sentido, la vida es individuación constante, es una aptitud para la composición y la concatenación con otras fuerzas, de relaciones de velocidad, afectos y tránsitos.

Entre el dispositivo teológico-político de la persona y su espejo invertido, el régimen de la cosa, se traza así un *bíos* impersonal que se refiere a los encuentros de los cuerpos, su composición y descomposición, su componibilidad y conflicto. El conocimiento ontológico del cuerpo se revela en oposición a la soledad del cogito concentrado en un principio interior

---

<sup>23</sup> El argentino J. José Saer escribe al respecto de Musil, “esa misma condición puede rastrearse en lo que algunos maestros budistas del siglo IX llamaban el “hombre verdadero sin situación”, un ente marginal y carente de esencia fija y de definición cerrada” (Saer, 2005:1). Al respecto, Esposito se refiere a “un foro dentro de otro foro a través del cual las palabras, huyendo de sí mismas, resuenan como un *gong* vacío” (2009:189).

y desde Spinoza funciona como un instrumento de conexión y ensamblaje múltiple, un medio de sociabilidad y un poder adicional: en sentido inverso, subraya Esposito, *lo que conecta los seres humanos y las cosas es el cuerpo*. Y así como el cuerpo ha sido tradicionalmente el terreno de tránsito de la persona a la cosa, es también el punto de resistencia que se opone a este tránsito, a este orden dicotómico de la persona y las cosas.

La investigación de esta dinámica de la vida corporal no atiende al poder de actuar y su espontaneidad sino, antes bien, es una síntesis de acción y de pasiones, es poder de afectación y de actividad. Las cosas nos afectan al menos tanto como nosotros las afectamos a ellas.<sup>24</sup> Este modo de individuación (“ecccidad”) es diferente tanto del individuo ya constituido como también de la persona; puede referirse indistintamente a un hombre, a un estado o a un momento; se trata, en todo caso, no tanto de una sustancia ontológica, sino de una modalidad de existencia, un encuentro entre fuerzas, afectos y acontecimientos que la preceden y la provocan: cuando dos cuerpos se encuentran, se produce un encuentro entre dos relaciones dinámicas, o bien son mutuamente indiferentes o bien son compatibles y producen juntos una nueva relación, un nuevo cuerpo, una nueva vida corporal. O de lo contrario, son incompatibles y un cuerpo descompone la relación del otro, la destruye.

Lo que se perfila en los contornos de una biopolítica afirmativa es un tipo de vida impersonal-neutra-anónima por fuera de la silueta de la persona, de la forma autoinmunizada del cuerpo y del régimen de la cosa-objeto, y que se bosqueja alrededor de una reunificación, un lazo de contacto y contagio (este *unicum*) entre *bíos* y *zoé*, forma y fuerza, modalidad y sustancia, abierta a aquello aún por venir. Lo que opera es un desplazamiento léxico que va desde el plano vertical de la voluntad soberana, de la imposición, hacia el plano horizontal de la metamorfosis y la forma de vida que se refiere a los encuentros de los cuerpos, el cuerpo como “ser-con” (Nancy, 2006 y 2011), su composición y descomposición, su componibilidad y conflicto. El con de este *bíos* impersonal implica entonces, una heterogeneidad, una exterioridad y una aproximación.

En el recorrido de Esposito, entonces, *bíos* nombra la singularidad de los procesos de vida que se reconocen al interior del mecanismo de la inmunización como línea de fuga a la

---

<sup>24</sup> Este plano de reencuentro y de contaminación recíproca apunta en otra dirección que, según veremos en *Um sopro de vida* de Lispector, trata sobre las redes de interdependencia de la vida con otras vidas no-humanas, cosas inorgánicas, vegetales, etc: “Eu sou matéria-prima não trabalhada. Eu também sou um objeto. Eu sou um objeto que me sirvo de outros objetos, que os usufruí ou os rejeitou” (Lispector, 2015:73-74). En su quietud o en su movimiento silencioso, escribe Esposito (2016: 120), la cosa es una piedra viva y palpitante, en la que se concentra una experiencia, reconocible, al menos mientras esa cosa siga. En similitud pueden inscribirse los trabajos del denominado realismo especulativo y la doctrina de la ontología orientada a objetos (Object-oriented Ontology), ver Quentin Meillassoux (2015) *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra; Graham Harman (2015) *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra.



captura teológica-jurídica-biomédica de la inmunidad, que se despliega, ya no *sobre* la vida sino sobre la normatividad inmanente *de* la vida. *Bios* señala un horizonte de proyección del sujeto fuera de sí mismo, experiencia de relación recíproca que lo expone al contacto e incluso al contagio con el otro o con el *sôma* que es parte constitutiva de la *carne del mundo*. Potencia vital y compositiva que es capacidad de modificarnos a nosotros mismos, el *bios* es transplante, incorporación protésica e injertos porque derriba las fronteras de la propiedad personal, la dimensión del adentro y afuera, lo natural y lo artificial.

Otro aspecto del *bios* se define en contraste a una norma que cesura la vida, el *bios* se conjuga como tentativa de vitalización de la norma o como pura facticidad vital en su absoluta singularidad. De lo que se trata es de un ser viviente que está siempre más allá de sí mismo, rebasando la esfera del individuo, sus formas y figuras preestablecidas, en variación y en movilización de los cuerpos, conservando su propia capacidad normativa de establecer nuevas normas. El *bios* es cualquier forma de existencia que tiene igual legitimidad para vivir en una relación compleja con el ambiente y en un entramado de relaciones en las que está necesariamente inserto. El *bios* oscila permanentemente entre lo actual y lo virtual, entre las individuaciones y las desubjetivaciones y precisamente por ello, deviene junto a otras produciendo relaciones de conexiones y encuentros con otras intensidades, afirmando su estilo singular y su ritmo.

Y en un sentido ulterior, el *bios* se refiere a esa zona que desborda y excede el dispositivo de la persona, entre los extremos de la persona y la cosa, entre lo humano y lo natural, y más aún, en el vaciamiento del trasfondo humanista. El trastocamiento del orden de lo humano y lo animal viene a significar el cambio y la metamorfosis, la multiplicidad o pluralidad que permite abordar la infinita diferencia entre cada vida singular y al mismo tiempo lo preindividual y posindividual en cada uno de los vivientes. La potencia inmanente de este *bíos impersonal*, se constituye en un plano de interrogación sobre la forma, los cuerpos y sus modelos de ordenación y se asocia a ese margen móvil de vecindad e intercambio entre vivientes.

#### **0x04- La precariedad ese horizonte insuperable de nuestro tiempo**

Entre el pensamiento de Esposito y la caja de herramientas de Butler vamos a seguir un camino indirecto. Antes que abordar los procesos de precarización de la vida que Butler nombra desde una ontología corporal, vamos a rastrear una serie de fuentes y autores que se refieren a los procesos de precarización de la vida sobre la transformación del trabajo, la reconversión de racionalidades económicas y de gobierno y sobre las nuevas dinámicas afectivas. El trabajo y las normas afectivas, las operaciones de lectura y los procedimientos

formales de la estética, núcleos de sentido que han sido poco atendidos en el pensamiento reciente de Butler o considerados de modo lateral. Lo que se traza es un trasfondo sensible que da cuenta de una genealogía posible, en un sentido amplio, de activismos y de contexto geopolítico, de rastreo conceptual y algunas marcaciones históricas y que aquí operan como antesala del planteo butleriano pero que también resuenan en los materiales y las lecturas que componen esta investigación.

El neoliberalismo constituye un punto de clivaje respecto de la vasta tradición de pensamiento liberal. Dentro de los parámetros de esta tradición -que toma cuerpo en el siglo XVIII e incluye a los ideólogos clásico: Smith, Ricardo, Say- se adhiere a los valores del individualismo y el mercado libre descentralizado, la doctrina del *laissez-faire* que pretende restringir la intervención del estado, de promover una serie de límites para despejar un espacio donde los mecanismos comerciales pudieran actuar sin coacciones externas. La dinámica liberal se caracteriza por la cuestión de los *límites* del gobierno, las acciones gubernamentales y las leyes que lo enmarcan (leyes naturales, económicas, sociales). Las técnicas utilitaristas del gobierno liberal persiguen orientar, estimular y combinar los intereses individuales para hacer que contribuyan y se amolden al bien general.

La singular novedad del neoliberalismo consiste en establecer una racionalidad de otro tipo, una verdadera mercantilización de la sociedad toda que da cuenta de una modificación del régimen de acumulación global, se trata de nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos que inducen a una mutación en las instituciones estatales-nacionales. Tradición neoliberal que surge durante la gran crisis de la década de 1930, el conocido Coloquio Walter Lippman en París representado por el ordoliberalismo alemán (W.Eucken y W. Röpke) y la posición austro-norteamericana (Ludwig von Mises y Friedrich Hayek) en diferendo con la versión dogmática del liberalismo y que luego se despliega con mayor fulgor en los años '70 (con el monetarismo neoclásico de Milton Friedman, George Stigler o Robert Lucas, todos de la Escuela de Chicago) hasta la resonancia global que adquiere en actualidad. Entre las dos tradiciones, el neoliberalismo promueve una nueva relación entre la *ratio* económica y el Estado; esta concepción pretende difundir la racionalidad mercantil y competitiva a todas las esferas del campo social y al conjunto de los aspectos de la vida. El estado ya no es, bajo la inflexión neoliberal, una entidad exógena respecto del orden mercantil, que debe respetar límites externos, sino una entidad enteramente integrada en el espacio de los intercambios, en el sistema de interdependencia de los agentes económicos y la especulación financiera. Es la racionalidad económica la que funda la política y determina, por lo mismo, un tipo de estado-estratega y calculador, en otros términos, la *ratio* económica se refiere a la modalidad de la intervención

o retirada estatal y del espacio público.

Un estado muy presente en su retirada y lo que queda, precisamente, es el esqueleto de una estructura luego de su desmantelamiento. Es decir, mientras el estado se muestra visible en su retirada pareciera que su último vestigio se conserva en instancias burocráticas de fiscalización, regulación de la actividad pública, auditorías de desempeño o rendimiento, de control y autovigilancia.<sup>25</sup> Y esta es la imagen que nos devuelve la dinámica neoliberal, un estado reestructurado e igualmente descentralizado cuyo centro operativo falta y está ausente pero que no podemos dejar de presuponer. Entonces, la retirada funciona a través de su contraparte, el fantasma del estado grande, aquel imaginario proyectivo de un aparato y su inercia mecanicista, frívolo e ineficiente que sigue desempeñando un rol libidinal esencial, y no podemos dejar de buscarlo o sentirnos interpelados. No es que no haya nada en el centro o que esté ausente simplemente sino también que lo que hay allí es incapaz de ejercer responsabilidad y precisamente la insistencia en su retirada es un signo de gestión política.

Desde esta perspectiva, el neoliberalismo es la proliferación de modos y normas de vida, en un doble nivel simultáneo que tiende a estructurar y a organizar no sólo la acción de los gobernantes desde dentro sino también la conducta de los propios gobernados. En este mismo sentido, la precarización neoliberal se vuelve el motor de una nueva productividad. Los mercados, los sectores privados y las economías de finanzas no son los que han transformado a los Estados de un modo exterior sino más bien son los propios estados los que se han reconvertido a través de la introducción y universalización en la economía, en la sociedad civil y hasta en su mismas agencias de estatalidad, la lógica de la competencia y el modelo de la empresa. Y hay que precisar que, de modo inverso y complementario, la configuración neoliberal excede también a la esfera mercantil y financiera donde domina el capital, de lo que se trata es de la fagocitación por reconversión de dinámicas de la *ratio* mercantil más allá de las estrictas fronteras del mercado, produciendo una subjetividad y un modo de vida, una ontología de la vida contable e individualista mediante el procedimiento de hacer competir a los individuos entre sí. La precarización, bajo las actuales coordenadas, es un proceso que no solo subjetiva -produce sujetos- y una técnica de gobierno cuya herramienta es la inseguridad en tanto preocupación central del sujeto sino que también produce una forma de vida específica, un *bíos precario*. Y aquí nos referimos no solo al ocaso

---

<sup>25</sup> Lo que resulta de esta burocratización y medición constante del rendimiento no es una comparación de la eficiencia de los servicios prestados o la transparencia en la asignación de los (cada vez más escasos) recursos sino una comparación entre representaciones auditadas del desempeño o el rendimiento. Con una persistencia en la evaluación de la eficacia y la vigilancia, la dinámica de estado neoliberal resulta en la primacía de la evaluación de los símbolos del desempeño sobre el desempeño real, lo que es decir, se trata de la tendencia a implementar iniciativas cuyos efectos reales en el mundo solo importan en tanto registren al nivel de la apariencia, la difusión, el marketing político y las relaciones públicas (Fisher, 2016:76).

de la sociedad del trabajo y los aparatos disciplinares, antes bien, se trata de la emergencia de condiciones precarias de vida, del *continuum* y la totalidad de la vida cotidiana en cuanto gobierno de la vida y de los cuerpos que según veremos, se miden en el orden de lo afectivo, lo temporal y en el vínculo de relación entre humanos y no-humanos.

La reconversión neoliberal implica un deterioro sistemático y generalizado de las condiciones de trabajo, formas crecientes de desigualdad social, un alto grado de inseguridad y la pérdida del salario. Así, en la cadena de trabajo intervienen pequeñas empresas asociadas o subcontratistas en las que es difícil distinguir quién trabaja para quién. Bajo este paradigma se establece una forma de contratación con un horizonte temporal de corto a mediano plazo y en efecto, la estabilidad en el empleo se vuelve más frágil. De otro modo, los salarios bajan mientras que la carga de trabajo, es decir, las horas de trabajo aumentan proporcionalmente. Cada vez se vuelve más frecuente una producción basada en el servicio sin salario o sin seguridad social. O más aún, el trabajo se vuelve excesivo y al mismo tiempo, negado como trabajo que debe ser pago.<sup>26</sup>

Lo que ha crecido, a la sombra del trabajo, es un sector difuso entre el trabajo regular y el eventual. Sector que participa en el mercado de la economía secundaria, si es que participa de algún modo y que transita imperceptible por debajo de la sociedad oficial de consumo. De allí se explican estas biografías laborales inestables e inseguras que reflejan un nuevo sentimiento vital de precariedad. Vale mencionar la película *L'emploi du temps* (2001) de Laurent Cantet, la crónica *Salario mínimo, vivir con nada* del colombiano Andrés Felipe Solano publicado en 2014 y la crónica que incluimos en el corpus de materiales, *Alta Rotación. El trabajo precario de los jóvenes* de la argentina Laura Meradi, publicado en 2009.

Imaginario y fantasía normativa, un empleo estable proyectado hacia la totalidad del ciclo productivo y vital de los sujetos, asociado a la dinámica disciplinar fordista y su respectivo augue socio-histórico con el Estado Social de Bienestar (cuya figura paradigmática será el trabajador industrial metalúrgico, del matadero y de automóviles). Sobre el desmontaje de ese horizonte surge el individuo precario que será identificado como una nueva clase social, el *precariado* (G. Standing, 2011). Categoría ambivalente y de bordes porosos, el precariado apunta a una zona problemática irresuelta y de largo aliento conceptual: ¿quiénes encajan o a quiénes nombra el precariado? ¿Qué incluye y qué omite? ¿Qué signos de novedad trafica y qué otras cosas moviliza? ¿Cuál es su alcance epistemológico y su maleabilidad ontológica? En ese sentido, ¿es una figura de síntesis o posee una capacidad de representación? ¿Hasta donde logra tematizar ciertas experiencias

---

26 Ver Basualdo, Victoria & Morales, Diego (2014) *La tercerización laboral: orígenes, impacto y claves para su análisis en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

del mundo popular? O desde esa tesitura, ¿es una invocación en la que se intenta capturar determinadas condiciones singulares? ¿Es el precariado una condición común, de base estructural, transversal y de un conjunto tan plural como heterogéneo? ¿Acaso es una clase objetiva u homogénea, y en ese caso, cuáles son las masas reales–específicas que lo componen? ¿Cuál es el criterio que subyace para delimitar grupos sociales, condiciones de clase, pertenencia social y cultural? ¿Se trata acaso del *probretariado* (Semán, 2017) que a diferencia del proletariado, sujeto redentor del industrialismo, se identifica en la masa de informales, trabajadores pobres, asalariados del capitalismo excluyente? ¿Es el precariado un signo de esa dinámica social de la fragilidad? ¿Es un agregado sociodemográfico distinto de los sectores populares o se trata de la reconversión múltiple de la pobreza, la exclusión y la desigualdad estructural de amplios sectores? O de otro modo, ¿la categoría abarca a los pobres estructurales, a los nuevos pobres desclasados o a los viejos *lumpenproletarios*, a los trabajadores manuales calificados y no calificados, a los trabajadores de la economía popular, a migrantes e inmigrantes, trabajadores sexuales, grupos reclusos de su libertad, sectores vulnerables y desposeídos de todo tipo, a los jóvenes en trabajos antes fordistas y ahora inestables o a un tipo de trabajo cultural y *free-lance*, tan versátil como inconstante, propio de los sectores universitarios, de clase media y sobrecalificados?

En cualquier caso, la reconfiguración o más bien la crítica al fordismo-taylorismo respecto a su verticalidad, rigidez y jerarquía establecida dió lugar a un nuevo tipo de trabajador polivalente que se caracteriza por su presunta maleabilidad, que apuesta por una cierta movilidad y flexibilidad laboral *self design*, inclinado al trabajo voluntario de tipo *free-lance* y *part-time*, cuentapropista y hasta autogestivo. Trabajador polivalente o multitarea cuya figura contemporánea es el productor y gestor cultural, el becario y el pasante, el telemarketer, el trabajador golondrina o estacionario, la trabajadora doméstica, de servicios y de cuidados y tantas otras. Precarización de sí o precarización autoinducida, esta nueva figura carga, presuntamente, con un margen de mayor autonomía y libertad respecto de las limitaciones impuestas por las instituciones disciplinares o los incólumes aparatos productivos. Sumado a esto, la promesa neoliberal de aprendizaje permanente en el trabajo, de obtener más calificaciones, legitima el no-pago o el pago extremadamente bajo de ese trabajo (Lorey, 2018). Pero este modo de vida que también se identifica estrechamente con la contingencia y la maleabilidad, con el crear proyectos de modo constante, renovado y diferidos temporalmente, delimita una temporalidad de lo precario signada por la intermitencia y el presentismo que, vamos a detallar, resuena en la crónica *Alta Rotación* de Laura Meradi. Aprendizaje permanente y proyectos diferidos temporalmente que se convierten en una *nueva normalidad de la precarización* como herramienta socio-económica

del neoliberalismo (Lorey, 2006). En este sentido, la precarización de sí o precariedad autoinducida hace referencia a la expansión y diversificación de relaciones de dominación y desigualdad estructural en un tiempo marcado por la reconversión neoliberal de la vida.

En su sentido más ecuménico y laxo, lo precario se compone de inseguridad y vulnerabilidad, de incertidumbre y exposición, de contingencia e imprevisibilidad, o más aún, lo precario significa actuar en el presente sin garantías predictivas de un futuro inmediato. El contrapunto suele ser la protección, la (auto)inmunización contra todo aquello percibido como amenaza y peligro. Desde un punto de vista genealógico, la lógica de protección frente a la inseguridad y la amenaza se halla en la génesis misma del liberalismo y la modernidad secularizada de Occidente (el Estado Leviatán de Hobbes, por ejemplo). La cultura política del peligro, habita en el corazón mismo de la teoría de la soberanía y la biopolítica, como amenaza e invasión de la enfermedad, la sexualidad, la criminalidad, la impureza frente a la cual se generan distintos mecanismos de inmunización. En este sentido, la propiedad también forma parte de la lógica de protección autoinmunitaria puesto que “fue introducida en las primeras fases de la dominación burguesa como protección contra la inconmensurabilidad de la existencia social” (Lorey, 2006:3). En términos de técnicas gubernamentales, la cuestión no estriba tanto en impedir y terminar con la amenaza (estar expuestos a la contingencia, lo abismal, la falta de garantías) o en prometer resguardo social y seguridad. Antes bien, se trata de entender precisamente cómo la precarización se transforma en un instrumento normalizado, mediante la regulación del mínimo de protección, la gestión de atmósferas y umbrales mediante la inseguridad social. *El arte de gobernar en la sociedad neoliberal parte de la condición precaria* y se convierte en instancia de gestión, cálculo y decisión de acuerdo a racionalidades políticas heterogéneas y fragmentarias.

Hasta aquí lo esbozado responde a una posible genealogía de la lógica del capital, en relación al eje trabajo y las racionalidades de gobierno neoliberal, de acuerdo a las coordenadas del norte global y la llamada tradición de pensamiento democrático liberal. Esta es, a grandes rasgos, la historia reciente de las políticas de austeridad y la descomposición del estado benefactor en Europa y EEUU bajo la inflexión neoliberal. Con distintas resonancias, aquí se hace referencia a un horizonte normativo de lo político y lo social (pleno empleo, dignidad de la vida humana, universalidad de las protecciones sociales básicas) en plena erosión. Aunque también puede rastrearse otra genealogía de los procesos de precarización, situada alrededor de la expansión de la epidemia del HIV, la llamada “crisis del sida” y los activismos de resistencia a las políticas públicas en torno a la enfermedad en los años '80 y '90. En este sentido, escribe Giorgi (2017b), *Act Up - AIDS Coalition to*

Unleash Power- (Coalición del Sida para liberar el poder) marcó un umbral en las luchas de resistencia biopolítica porque no solo constituyó un laboratorio de activismos y lenguajes activistas, sino también porque logró visibilizar la vulnerabilidad corporal de la existencia, la precariedad del cuerpo y de la vida de amplios sectores de la población, más específicamente, de aquellos grupos y comunidades privilegiadas, marcadamente blanca, gay y de clase media, que hasta entonces se autopercebían inmunizadas. A su vez, se trata de la escenificación de un modo de hacer política, esto es, la gestión biopolítica sobre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la protección de ciertas vidas y el abandono sobre otras, que los vocabularios de la izquierda no habían incorporado y que fué un eje central en estas militancias.<sup>27</sup>

En efecto, el término precario y su asociados (trabajo precario, existencia precaria, condiciones de vida precarias, cuerpos precarizados, etc.) adquiere relevancia ya en las primeras luchas contra la globalización neoliberal, al menos desde los años '80. El análisis crítico de las fases, secuencias y periodizaciones del neoliberalismo, como señalamos al menos desde los '80 hasta el derrumbe financiero de 2007-2008 y sus efectos de intensificación, corre en paralelo, o más bien, es inseparable de las experiencias de resistencia, activismos y el trabajo de investigación militante. Frente a la pregnancia casi inmediata del neoliberalismo en Europa, un conjunto de organizaciones, microgrupos, colectivos y redes pondrán en cuestión lo precario en el centro de la escena política y en los usos y apropiaciones de los lenguajes públicos. En el contexto paneuropeo (y con repercusiones en Japón), posterior a la consolidación de la Unión Europea y las políticas de flexibilización y subcontratación laboral, podemos incluir a *Precarias a la deriva* en España, el colectivo *Précaries Associés de Paris* y *Intermittents du Spectacle* en Francia, *Chainworkers Crew* y *Frassanito Network* en Italia, *Kleines Postfordistisches Drama* (KPD) en Alemania, el movimiento de los llamados sindicatos furita (palabra que combina *free* y *Arbeit*, trabajador en alemán) de Japón, el icono litúrgico de San Precario en Italia hasta los movimientos del MayDay-Parade en Milán y el EuroMayday.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Más aún, como en *120 battements par minute* de Nicolás Campillo (2017), *United in Anger: A History of ACT UP* de Jim Hubbard (2012) o *How to Survive a Plague* de David France (2012), el activismo de *act up* reinventó la militancia de izquierda a nivel de la estética política, las intervenciones, los modos de ocupación pública de la calle, los modos de inscribir públicamente los debates sobre sexualidad, enfermedad y disidencias, las intervenciones y duelos político y también respecto de sus agendas y programas políticos dirigidos no solo hacia el poder político y el sistema de representación (senadores, diputados, alcaldes, etc) sino fundamentalmente a los laboratorios multinacionales, las farmacéuticas, las agencias federales de salud y las políticas sanitarias, monitoreo y gestión de drogas, medicamentos, los hospitales públicos y nosocomios.

<sup>28</sup> Movimiento transnacional en torno a condiciones de vida y trabajo precario, el Euromayday surge en Milán y desde el año 2005 se ha extendido a distintas metrópolis europeas. Movilizaciones que reinventan el 1º de Mayo en busca de posibilidades de acción política en condiciones neoliberales. Van más allá del cuestionamiento a la relación salarial, atendiendo cuestiones como la vivienda, la libre movilidad de los migrantes, el copyleft, la valorización del trabajo de cuidado, entre otras. Vale la pena situarlas en el contexto más amplio de las nuevas movilizaciones que emergen en el marco de la precarización. Para una genealogía del

Pero en el contexto de tradiciones políticas y culturales en América Latina, podemos situar otra genealogía de los procesos de precarización de la vida y acumulación del capital. Desde este punto de vista, también podemos inscribir un modo de relacionalidad específico, o más bien tradiciones y prácticas democráticas atravesadas por lo popular, por lo *plebeyo*, participativas y representativas, o de herencia liberal-republicana pero atravesadas por experiencias democráticas y populares. Con foco en la crisis social del 2001, los debates y disputas alrededor de los movimientos de trabajadores desocupados, las fábricas recuperadas, la consolidación del trabajo cognitivo<sup>29</sup> (cuya figura emergente es el telemarketer de *call center* o el trabajador de *delivery* como en *Las noches de Flores* de César Aira o los recientes bici-repartidores de las apps Rappi, Pedidos Ya y Glovo) hasta los movimientos sociales y piqueteros, es posible rastrear una genealogía política de los procesos de precarización reciente en Argentina.<sup>30</sup> Por eso, en América Latina el neoliberalismo es un régimen de “existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente a partir de las dictaduras” (Gago, 2014:9), experiencia pionera que se registra bajo terrorismo de estado en el Chile de Augusto Pinochet y algo similar en Argentina con el “Proceso de Reorganización Nacional” encabezado por la junta Militar de las tres fuerzas armadas. Es decir, la fórmula neoliberal es inescindible de la práctica del terror, la violencia y la crueldad en Latinoamérica, con la implementación del terror sistemático del estado y sus aparatos de estatalidad vuelto sobre su misma población, devenido masacre y genocidio legal y paralegal de la insurgencia popular y armada; y es consolidado en las décadas inmediatas a su ocaso, en la transición democrática, a partir de reformas estructurales, según las recetas de ajuste, austeridad y ahorro fiscal en nombre de la globalidad y como exigencia de organismos internacionales de crédito (FMI, BID, Banco

---

movimiento de la precarización y Euromay, ver Gerald Raunig (2008) *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de sueños; También conviene revisar Isabell Lorey (2006) “Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales” en *Transversal*, Dossier Máquinas y Subjetivación, Noviembre, 2006; y la entrada “Precarity Movement” en *P2P Wiki*, disponible online: [http://wiki.p2pfoundation.net/Precarity\\_Movement](http://wiki.p2pfoundation.net/Precarity_Movement) (consultado 22/5/18)

29 En los puntos cardinales de esta cartografía (denominada autonomista) podemos ubicar la siguientes constelación de trabajos: *19 y 20 apuntes para el nuevo protagonismo social* (2002) editado por Colectivo Situaciones; *La comuna de Buenos Aires: relatos al pie del 2001* de María Moreno (2011); *Hipótesis 891. Más allá de los piquetes* (2002) por MTD Solano y Colectivo Situaciones; *¿Quién habla? Lucha contra la esclavitud del alma en los call centers* (2006); *Un elefante en la escuela. Pibes y maestros del conurbano* (2008) por Creciendo juntos y Colectivo Situaciones; *Conversaciones ante la máquina. Para salir del consenso desarrollista* (2015) Clinämen editora y Colectivo Situaciones.

30 Aquí podemos mencionar *Pensar sin Estado: la subjetividad en la era de la fluidez* (2004) de Ignacio Lewkowicz y el trabajo de Eduardo Rinesi & Gabriel Vommaro (2007) “Notas sobre la democracia, la representación y algunos problemas conexos”. En *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina recientes*. Buenos Aires: Prometeo & UNGS; Sebastián Abad & Mariana Cantarelli (2012) *Habitar el estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Buenos Aires: Hydra; Germán Pérez y Ana Natalucci (2012.). *Vamos las bandas: organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires: Nueva Trilce; Emmanuel Biset & Roque Farrán (2017) *Estado: perspectivas posfundacionales*. Buenos Aires: Prometeo.



Mundial, etc). En este sentido, otro de los materiales que componen nuestra serie es la operación de lectura que Selva Almada lleva a cabo en *Chicas Muertas*. En ese texto, Almada hace visible una genealogía de la violencia neoliberal en el trabajo con la memoria del feminicidio a finales de los años '80, en los estertores finales de la dictadura y a partir de un trabajo con el archivo que procede por anacronismo y saltos. De este modo, *Chicas Muertas* nombra retrospectivamente los procesos de precarización y su deriva genocida aún cuando no eran tematizados en los lenguajes públicos de ese período.

En este paisaje social en Latinoamérica, de un retorno desigual y combinado de las agencias de estatalidad, debemos señalar una mutación de la materia sensible; acaso un desplazamiento, desde la centralidad de la figura del trabajador a la figura indeterminada y maleable del precario. En ese recorrido, el tema de la precariedad no solo se declina como figura -sinónimo de carencia e inestabilidad- sino también como procedimiento a explorar: no tanto el dato o el reflejo de un paisaje social sino como operación que fundamentalmente produce opacidad, extrañamientos, modulaciones de una rareza que aún no sabemos codificar. Precarización significa algo más que puestos de trabajo inestables vinculados al trabajo asalariado y a un estado de crisis, o un trasfondo de crisis. La precariedad es un campo de juego (CJP, 2017:31), una nueva normalidad de nuestro tiempo (Lorey, 2016), es la constante y el *continuum* de todos los elementos que se necesitan para vivir: “la precariedad es totalitaria cuando es el suelo de todo lo que se arma para vivir (relaciones, redes, amores, trabajo, consumo), cuando toma y actúa sobre la totalidad de la vida” (CJP, 2014:50)

De esta suerte, en el pasaje del liberalismo disciplinario al neoliberalismo de las sociedades postayloristas, asistimos a un arte de gobierno basado en la inseguridad, lo precario, el régimen de la propiedad individual, la persona y lo inmune. Decíamos que la precariedad es también una mutación en las relaciones de fuerza y, por supuesto, en el mapa sensible y afectivo. Dicho de otro modo, la condición precaria es, antes que nada, contagiosa, difusa y relacional, por eso su saber es un trasfondo sensible, de afecto y percepción en tanto cuerpos vivientes: “Hoy un robo (por más pequeño y rastrero que sea) te inculca una pregunta y puede desestabilizarte el mundo, desmoronarte una rutina y una forma de vida, hacerte replantear las horas de existencia invertidas en eso que te sacaron” (CJP, 2014:74). Si la propiedad se relacionaba con la posesión material, en el robo descrito por Colectivo Juguetes Perdidos, no solo hay pérdida de propiedad mercancía, control y gestión de la inseguridad -el miedo-, sino como decíamos, también está la fragilidad anímica y vital de los entrecruzamientos, el desborde emocional, el robo que puede desestabilizar emociones.

En este escenario de transformación de figuras y mutación de imaginarios, la precariedad y por generalidad, los procesos de precarización de la vida nombran un

desplazamiento en el orden de lo afectivo y la modulación anímica. En sintonía con el *ethos* de la informalidad, el relajamiento y el estilo gerencial desestructurado, los trabajadores, los precarizados, la masa informal subterránea de precarios reciben demandas no solo de mayor productividad, sino también un *plus emocional* en el orden de vitalidad, el optimismo y su sucedáneo, el entusiasmo, la creatividad y el emprendedurismo. Esta cadencia afectiva está ligada a modalidades de exclusión y desigualdad estructural recientes que pertenecen a un régimen *consentimental* (neologismo de consenso, permiso y sentimental) regulado y estructurado por las dinámicas del capital y las finanzas (Fisher, 2016:112). En este sentido, en el *bios precario* se juega una relación concebida y construida entre el ritmo, el movimiento y la prosodia de afectos que va desde este consenso-precepto empresarial del ánimo vital en el optimismo (según veremos en cap. 1x01 “Rueden, tienen que rodar todo el tiempo”) hasta la baja modulación anímica que denominamos *powerlessness precarity* (en cap. 1x07 *Taedium vitae*: entre la ronda nocturna y la noche porteña).

Si el proletario y su contrapunto el pobre se medían en relaciones lingüísticas (ámbito de la significación, la toma de conciencia proletaria, su racionalidad y logos) aquí lo precario pasa por ese entre cuerpos, por ese espaciamento que se traza entre vivientes y que también es irreductible a la forma inmunitaria del individuo propietario y soberano. Al mismo tiempo, la precariedad es un modo de afectación transversal entre grupos individuos y cuerpos que comparten esa misma exposición y despojo radical. No obstante, el precario no representa un sujeto homogéneo, un imaginario afectivo de clase (Berlant, 2011:195) o una matriz uniforme: la precariedad no ocurre sino de modos diferenciales, es decir, la vulnerabilidad común reconoce diferentes graduaciones en el mapa social, se trata de posiciones diferenciales e interseccionales de clase, raciales, étnicas y de género.

### **La precariedad como normalidad de nuestro tiempo**

Las intervenciones de Judith Butler dan cuenta de esta genealogía (en un doble sentido, de activismos y de contexto geopolítico) y de estos planos de análisis pero también reconstruyen otro recorrido, de herencias y apropiaciones diversas, con tradiciones múltiples. El punto de partida de la pensadora norteamericana es, en primera instancia, la caída de las Torres Gemelas, la mal llamada guerra al terrorismo y la escalada bélica consiguiente, las guerras contemporáneas e intervenciones militares en Irak, Afganistán, Libia, las fotografías de tortura en Abu Ghraib, el enfrentamiento Palestina-Israel hasta las vejaciones infligidas en las cárceles de Guantánamo en Cuba (recorrido donde podemos ubicar *Vida Precaria* de 2004 y *Marcos de Guerra* de 2009). En segunda instancia, las intervenciones críticas a partir de las protestas contra la invasión a Irak, el crash financiero

de 2008 y el derrumbe del estado social de bienestar en los estados del norte anglo europeo y asimismo, una descripción sobre el estado de las cosas (*amor fati*), un registro fenomenológico desde el cuerpo, en su capacidad política performativa, que pone el foco en los movimientos, activistas y organizaciones sociales de *Occupy Wall Street*, los indignados y desahuciados en España, la primavera árabe (plaza Tahrir en Egipto), los estudiantes chilenos y los movimientos contra la precarización (aquí corresponden, *Desposesión* de 2013 y *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* de 2015).

A diferencia de otros análisis y líneas de investigación, como la lectura sociológica de Guy Standing (2011) del *Precariado* como nueva clase social o de un nuevo sujeto político en Richard Gilman Opalsky (2015), la precariedad como vulnerabilidad lingüística y normación de la vida ordinaria en Guillaume Le Blanc (2007) e incluso el entusiasmo como estado de ánimo vital y como forma de precarización en el trabajo creativo en Remedios Zafra (2017), Butler nombra los procesos de precarización de la vida pero desde una ontología corporal. El diagnóstico de Butler parte de un contexto geopolítico y un escenario g-local propio a los Estados Unidos, esto es, las condiciones que amenazan la vida (la caída de las Torres Gemelas, la tortura en Guantánamo, etc). Pero a partir de esto, Butler encuentra un problema subyacente al diagnóstico epocal, que atraviesa los discursos del duelo y la defensa nacional, los movimientos de resistencia anti-bélica, queers, de la disidencia sexual y contra la precarización, esto es, la suposición no problematizada de una matriz de individuación y privatización específica de la tradición liberal. Nuestros derechos, *mi* sexualidad o *mi* género y hasta el lema “este cuerpo es mío”, son ejemplos de reivindicaciones sobre autonomía sexual e integridad corporal que en el lenguaje se expresan como una mera posesión, pertenecientes a individuos autónomos con derechos. El llamado individualismo posesivo como fundamento de las relaciones sociales es también el núcleo de la subjetividad neoliberal y este funciona sobre la base de múltiples exclusiones y operaciones de poder.

La concepción del individualismo posesivo hunde sus raíces en el desarrollo y consolidación de la sociedad burguesa y mercantil que queda expuesta en las teorías de la obligación política y constituyen un postulado central en la tradición liberal. El individualismo del siglo XVII inglés (Hobbes y Locke, principalmente) consiste en su carácter posesivo y ese carácter se halla en la concepción democrático-liberal del individuo, que es visto esencialmente como poseedor de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada a la sociedad por ellas. El individuo no era visto como un todo social o moral sino como el propietario de sí mismo. En el imaginario político de la modernidad y dentro de un contexto colonial específico, el individuo propietario es racialmente blanco, masculino, colonizador, dueño de propiedades y soberano. Como el individuo solamente es humano en

la medida en que es libre, y es libre solo en la medida en que es propietario de sí mismo, la sociedad humana únicamente puede consistir en una serie de relaciones entre propietarios, es decir, en una serie de relaciones de intercambio mercantiles entre propietarios, de nuevo, seamos enfáticos, existe una prioridad simbólica o de prestigio de lo masculino propietario, lo racial colonial blanco, soberano y colonizador.<sup>31</sup> Estos axiomas se encuentran íntimamente ligados al léxico y al dispositivo de la persona, según puntuamos en Esposito (2011; 2016; 2015). La relación de propiedad que determina su verdadera libertad, se ubica en la naturaleza del individuo “propietado” -*proper(tied) subject*-. Si la posesión de la cosa surge de la posesión de la persona, esto quiere decir que la separación del ser viviente se reproduce en la bipolaridad entre una parte poseedora y otra poseída, entre una persona moral (sujeto de derecho) y una persona cuerpo (objeto de posesión). El individuo es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona (de sí mismo), de su cuerpo (dócil y productivo), de sus capacidades y de sus bienes. Así escribe J. Locke en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1689), cada hombre «has a Property in his own Person» «Proprietor of his own Person». En una suerte de continuo vuelco dialéctico, la persona es ella misma el resultado de la más plena apropiación, la de su cuerpo y de sí mismo, que conecta en un vínculo indisoluble cuerpo, patrimonio y persona. A partir de este entendimiento, más que ser un cuerpo se tratará de «tenerlo» (y con esto, señala Esposito, se reactiva también el léxico teológico-político de la soberanía).<sup>32</sup> En este sentido se entiende el legado del dominio liberal burgués por el cual la propiedad (y el dominio de sí mismo pero también del yo, del cuerpo, del sujeto e individuo) era utilizada como seguridad contra la desprotección y la vulnerabilidad asociada a la condición peligrosa de la vida. Como señalamos, esta condición que se produce a partir del siglo XVIII y comienzos del XIX coincide con el auge biopolítico de la biomedicina, los discursos higienistas y demográficos, las tasas de natalidad y mortalidad, frecuencia de enfermedades, condiciones habitacionales, hábitos alimentarios, etc. Así, pues, se refuerzan las fantasías de una autoinvestidura soberana de la propia condición precaria, es decir, la creencia de que el individuo es quien tiene en sus manos la

---

31 Para un análisis respecto de la ilusión de individualidad, la reificación ilustrada de lo racional (lo mental asociado a la escritura) en oposición a lo corporal (lo emocional) y su estrecha vinculación con un mecanismo de poder masculino y patriarcal a través de relaciones entre pares masculinos y de relaciones desiguales de género (es decir, a través de homosociabilidad masculina y de heterosexualidad normativa asociada al género), ver Almudena Hernando (2018) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficante de sueños

32 Aquí puede verse la inseparabilidad entre la moderna gubernamentalidad liberal y la biopolítica que, haciendo foco en los modos de individuación y autogobierno, pueden rastrearse primeramente en Foucault (1977-1979). La referencia que tanto Butler como Lorey indican es Crawford B. McPherson (2005) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta. Ver también McPherson (2009) *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza y “Cap. 2 El dispositivo de la persona” de R. Esposito (2015) en *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*.

decisión sobre la salud, crecimiento, enfermedad, muerte.

Pero el sujeto liberal no solo es masculino, dueño y soberano de su cuerpo, de los esclavos y las tierras, sino también heredero de una descripción que lo presenta como “presencia de sí”, presente a uno y al otro, expuesto corporalmente a otros y metafísicamente implicados en la identidad de sí, la auto-suficiencia y la auto-transparencia. El sujeto es dueño y propietario pero bajo la luz de la categoría metafísica, es también ontológicamente presente o en el campo de la autopercepción el cogito es la conciencia para sí, el sujeto es, entonces, unitario y auto-idéntico. La sola remisión ‘a sí’, es unidad que se pone estrictamente como presencia. La unidad de la presencia se llama identidad y significa la proximidad absoluta consigo misma. El sujeto liberal se asocia a la herencia de una metafísica de la presencia, por la cual se aborda el ser en su unidad indivisible y reclama su identidad auto-centrada (Butler & Athanasiou, 2017:25-56).

En efecto, el sujeto individualista es dueño de sí mismo y entonces, propietario de un cuerpo, en un legado subterráneo del liberalismo reconvertido en la empresa neoliberal, sobre el cual se proyecta la fantasía de la separación individual, la moral de responsabilización, autosuficiencia y autonomía, las retóricas inmunitarias (Lorey, 2016), la proliferación de “tecnologías de aislamiento” originario (Cano, 2018) o una ontología de la separación (Sloterdijk, 2006) respecto de los otros cuerpos.<sup>33</sup> Tener un cuerpo, una relación en la que el propio cuerpo, la propia vida y el propio sí mismo, es prestar atención a «lo propio» por el que los vínculos con los demás se ven a su vez disueltos, la diferencia relacional se ve disgregada o en otros términos el cuerpo discreto, el yo autónomo y soberano, se pretende materialmente libre de vínculos. Sobre la afirmación del yo soberano, en ese gesto de autoinmunización se teje el cerco que distingue lo propio de los otros, el sí mismo de esos a los que no se les debe nada, esos que no sólo no lo afectan sino que tampoco son su responsabilidad, esos otros frente a los cuales está permitida la indiferencia y la desafección.<sup>34</sup> Y justamente, en la afirmación de un yo autónomo y libre se silencian no solo los entramados culturales, sociales y afectivos que nos hacen ser los que somos sino también las desigualdades estructurales, las jerarquías inducidas y las violencias sistemáticas que

---

<sup>33</sup> Escribe Sloterdijk, el análogo arquitectónico y topológico del individualismo es el apartamento moderno, como microteatro de la autosimbiosis o como espacialidad *container* del individuo que vive solo consigo mismo y con su entorno. Efectivamente, en esta tendencia a la forma egosférica atómica: “el apartamento representa el plano atómico en el campo de las condiciones de hábitat: así como la célula viva en el organismo sustituye el átomo biológico, la construcción moderna de apartamentos desarrolla el átomo-hábitat: la vivienda de un espacio, con el habitante que vive solo, como núcleo celular de su burbuja privada de mundo” Sloterdijk (2006:434).

<sup>34</sup> Paradoja neoliberal de producción subjetiva, anota Cano (2018:30), nos ponemos a trabajar individualmente en el sostenimiento o reproducción de esas mismas condiciones que nos vuelven vulnerables, es decir, nos auto-producimos como individuos aislados, atomizados.

coaccionan, obstaculizan o incluso imposibilitan la agencia de muchos (Cano, 2018:31).

La precaridad se proyecta, en la tradición liberal y la herencia neoliberal, como un rasgo de expropiación, sufrimiento y victimización (así lo indica su etimología *prĕ cā rĭ us*, del latín *precor-prex*, que remite a “quien se sostiene a través del favor de otro”; *precarius* es aquel que obtiene algo a través de la súplica, el ruego y el mendigar, la plegaria y el clamor). Precarias son aquellas vidas desprotegidas, apropiadas y desposeídas cuando las personas y las poblaciones pierden su tierra, su ciudadanía o sus medios de supervivencia, o los fenómenos de austeridad económica, financiarización de los mercados y la deudocracia del préstamo, la inmigración forzada, el desempleo y el agotamiento de los cuerpos laborales explotados, la falta de vivienda, la ocupación forzada del territorio, los recortes a la previsión social y las instituciones de salud, las experiencias de desarraigo, de “dañabilidad” (*injurability*), destrucción de hogares y los modos contemporáneos de la conquista. Por contrario, subraya Butler, la estructura fenomenológica de la vida corporal, la vulnerabilidad, señala que el cuerpo tiene una dimensión social y pública, constituido en esa esfera del entre. Desde el principio el cuerpo es dado al mundo de los otros, estamos expuestos y entregados a la voluntad de otros, de tal manera, que nuestras vidas dependen necesariamente de otros. La vulnerabilidad compartida no es una herramienta cooptada por los aparatos de poder y dominio -así lo apunta Julian Reid (2011) sobre Butler-, sino que desde ahí se vislumbra la posibilidad de construir redes o lazos comunes, espacios de disputa y resistencia.

### **No se nace solo, se llega a estarlo -Virginia Cano (2018)**

En efecto, Butler busca dar respuesta no solo a un diagnóstico epocal y la tradición liberal subyacente y sus respectivos marcos normativos, sino que a partir de este mismo reconstruye, además, una ontología y una epistemología alternativa. Se trata de una respuesta (ontológica) leída *in situ* al mismo diagnóstico geopolítico y desde la interpretación de autores de tradición judía (Emmanuel Levinas y Hannah Arendt principalmente). En este sentido, Butler entiende que es necesario una analítica de las operaciones de poder que configure una crítica del «ser» del cuerpo que no se funde en la misma matriz liberal y sus huellas neoliberales. El discurso bélico y su deriva militar posterior a la caída de las Torres Gemelas pone a circular una máquina inmunitaria ofensiva que además de un tono salvífico otorgado a la defensa no conoce adversario capaz de resistírsele. Lo que se elude en la circulación discursiva de la guerra, en esta modalidad inmunitaria de la misma, es la relación esencial que el cuerpo entabla con su propia vulnerabilidad, hecho que se corresponde en el plano ontológico con el carácter finito y contingente de la existencia humana. La guerra, la

violencia y el duelo primero, la ocupación de plazas y las asambleas luego, demuestran que no sólo la vida puede ser amenazada, violentada y dañada, sino también que como cuerpos somos existencialmente vulnerables e interdependientes, expuestos a los otros y esto nos envía hacia la exterioridad. Es decir, las condiciones que amenazan la vida son también las mismas que la hacen escaparse de nuestro propio control. En cierta manera, nuestra supervivencia está determinada por aquellos a los que no conocemos y a los cuales no podemos controlar, somos entregados sin control a la voluntad de normas, organizaciones sociales y redes afectivas, lo que indica que la vida es intrínsecamente precaria, igualmente social y política.

En un cambio de escala que va desde la especificidad del cuerpo sexuado y las normas sociales (asociado a la teoría feminista, los estudios gays y lesbianos, la teoría queer y postfeminista) hacia la pregunta por la vida corporal a través de la colectividad de los cuerpos reunidos y en alianza, el denominado “giro ético” de Butler se conjuga, entonces, alrededor de una ontología social de los cuerpos que admite, principalmente, dos valencias.<sup>35</sup> Por un lado, “precariedad” nombra una condición ontológica-existencial de los cuerpos, esa apertura constitutiva, ese estar siempre fuera de sí (ser *ex-tático* que significa, fuera de uno mismo, obligadamente desplazado), el estar hecho de lazos y de relaciones con los otros (ser para otro y en virtud de otro). Primeramente nominada como “ser desposeído” (*Deshacer el género*, 2004), luego como “precariedad” (*precariousness*, 2010) y finalmente desposesión (*relational form of dispossession*, 2013). Esta condición implica un cierto reconocimiento de la relación con los otros y con otras vidas, «ser-con» (Nancy, 2006 y 2011) personas y con un entorno, de esa la vinculación compartida o de la interdependencia (social, económica, biológica, ecológica) pero también una relación de interdependencia con normas y marcos normativos que permite tanto la supervivencia como la violencia y la desaparición física, la formación, desarrollo y crecimiento o el asesinato, el feminicidio y la agresión de toda posibilidad de vida. Concebida como condición de la vida social, la *precariedad es el nombre atribuido a una cierta manera de apertura al mundo, como un límite a la auto-suficiencia autónoma del sujeto liberal y al carácter relacional de nuestra existencia*. Y esta condición relacional supone también que toda vida humana (y veremos en detalle la interrogación por lo humano) es fundamentalmente cuerpo y justamente porque supone mortalidad, finitud, necesidades físicas y fisiológicas, su condición es la de un ser constitutivamente vulnerable, expuesto al contacto y la mirada, e igualmente inclinado *hacia* otro y *a causa* del otro: “estamos desde el

---

35 En este punto seguimos a Cansenco (2017: 17) que en diferencia de Samuel Chambers y Terrel Carver (2008) incluye en esta etapa no solo los escritos inaugurados por *Dar Cuenta de sí mismo* (2009) sino una línea de problematizaciones éticas con antecedentes previos que continúa hasta el presente con la publicación de *Senses of the subject* (2015) y *Vulnerability in Resistance* (2016).

comienzo entregados al otro -entregado a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales” (Butler, 2006: 48). Estamos confrontados con las condiciones corporales de existencia y por tanto, comprometidos no solamente con la existencia corporal del otro y la potencialidad vital de ser afectados por los otros sino con todas aquellas redes de interdependencia vitales y normativas, lo que incluye a todas las condiciones ambientales, ecopolíticas y tecnopolíticas que hacen que la vida sea vivible. En relaciones de interdependencia vitales y en vinculación con normas y marcos normativos, toda existencia está inserta en un entramado de relaciones de poder y no hay vida que exceda al marco normativo sino desplazamientos internos al mismo, corrimientos o resignificaciones normativas *in situ*. La vida de un cuerpo es también la vida de los otros, entonces, estamos ligados a los otros por necesidad y como seres que intentamos persistir, lo que determina que las fronteras de la vida corporal son a la vez un espacio de límite y de adyacencia, un modo de proximidad y entrecruzamiento o una zona umbral entre lo humano y lo no-humano.

La concepción de la precariedad (*precariousness*), más próxima a la conjugación existencial-fenomenológica de la vida corporal, aparece así vinculada a la otra valencia que es la asignación diferencial de la precaridad (*precarity*). La fragilidad corporal nos nivela, todos los cuerpos son mortales sin distinción (pasibles de daño, enfermedad, amenaza y sufrimiento) pero en simultáneo, esta condición compartida nos diferencia, en tanto algunos cuerpos están más expuestos y protegidos que otros. Nombrada como *precarity* (2009) primeramente y luego como “convertirse en desposeído o forma privativa de desposesión (*becoming dispossessed, privative form of dispossession*, 2013), la categoría expone una manera de explotación de nuestra sociabilidad, la dimensión frágil y necesaria de nuestra interdependencia, pero sujeto a condiciones inducidas. Desde esta perspectiva, la precariedad es inseparable de la dimensión política y de formas históricas específicas que versan sobre relaciones sociales y económicas, de la presencia o ausencia de infraestructuras e instituciones que organizan la protección de las necesidades corporales.<sup>36</sup> Como categoría repertorio, la precaridad ha de entenderse como un plano de inscripción de las operaciones de poder por la cual la vida se cuida y se mantiene de modo jerárquico: ciertas personas y grupos de personas terminan siendo expuestos diferencialmente al daño físico, la violencia,

---

<sup>36</sup> En este nivel de especificidad histórico-político que circunscribe a la precaridad, Butler apela al término biopolítica para referirse al mecanismo diferencial en la gestión de poblaciones y de la vida, así lo indica al recibir el premio Adorno: “por biopolítica, me refiero a aquellos poderes que organizan la vida, inclusive aquellos poderes que disponen diferencialmente las vidas a la precaridad como parte de una gestión más amplia de poblaciones a través de medios gubernamentales y no gubernamentales, y eso establece una serie de medidas para la valoración diferencial de la vida en sí” (Butler, 2017:198).



la pobreza, el endeudamiento, el abandono, la muerte social ralentizada o la desechabilidad asignada. En torno a la noción de vida y sus relaciones específicamente políticas, se conjuga un reparto táctico de la precaridad con arreglo a relaciones de desigualdad e inequidad estructural, a procesos de alterificación (Lorey, 2016:27), empobrecimiento y miseria, marginación y subalternidad por el cual ciertas vidas están altamente protegidas y otras no gozan de los resguardos mínimos y necesarios para sostener una vida e incluso no califican como vidas que “valgan la pena” o bien están relegados a tener una muerte lenta.

La pregunta que aquí se plantea es “¿qué es *una* vida?” y con ello se interroga cómo esa vida es producida según unas normas sociales, unos marcos de reconocimiento e inteligibilidad que la caracterizan, precisamente, como vida y como parte de la vida. Esta dimensión nombra, entonces, los efectos políticos, sociales y jurídicos que se inscriben sobre la condición de precariedad compartida (*precariousness*). En este sentido, de lo que se trata es de interrogarse por las condiciones, las normas y los marcos de reconocimiento (que no elegimos ni controlamos), bajo las cuales se establece una distribución jerárquica y diferencial de la precaridad, a través de qué lógica de inclusión/exclusión, de qué prácticas normativas de gradación y de intensificación se establece y se mantiene la vida que vale la pena. Y agrega Butler, la capacidad de ser llorada o merecedora de duelo, ser llorada, de suscitar condolencia o de rendirle luto es una condición para el mantenimiento de toda vida y para que una vida sea considerada como humana. Y más aún, la capacidad diferencial que tiene una vida para ser llorada constituye otra rasgo de la precaridad, esta también se predica sobre el reparto selectivo de los afectos, las emociones y la sensibilidad.<sup>37</sup>

La precaridad se inscribe en una línea de interrogación sobre las condiciones en que resulta posible aprender una vida o sobre los mecanismos específicos de poder a través de los cuales se produce la vida. La misma dinámica de las normas sociales y la entrega a otros es lo que define la precariedad compartida pero remite también a las operaciones y mecanismos de poder a través de los cuales esa condición ontológica es aprehendida y reconocida. Así, pues, el modo desigual y combinado del reconocimiento es lo que conduce a la potenciación de la violencia y la destrucción física o hacia la persistencia corporal, el crecimiento y el sostenimiento de la vida. En otros términos, no hay vida o muerte sin una relación con un marco de reconocimiento. La pregunta por una vida remite a una pregunta, si se quiere, anterior o mejor una pregunta inmediatamente simultánea: ¿cuáles son las normas y definiciones sociales, que hacen posible aprehender o reconocer una vida como tal?

---

<sup>37</sup> Sobre este plano indagaremos, como adelantamos en *La Noche* de E. Castro, respecto de una nueva textura afectiva o en otros términos sobre una vibración sensible de lo precario (*stimmung* precario)

¿Aprehendemos la precariedad de la vida mediante los marcos que están disponibles?<sup>38</sup> Entonces, la precariedad de la vida, la condición del ser-con vulnerable, nos conduce a preguntarnos por los modos en que nuestras sociedades y nuestra dependencia estructural de las normas sociales de reconocimiento, construyen definiciones de vida y precisamente por ello, las condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal. Eso que llamamos vida es un campo de disputas múltiples, con normas que suministran marcos y esquemas de inteligibilidad cambiantes, en cuyo centro la ontología discreta, amurallada (*bounded*) e impermeable de la persona o la retórica del individualismo posesivo («yo soberano») se descubre como la principal gramática dominante.

La razón neoliberal se produce en un doble nivel yuxtapuesto y convergente. Así lo escribe Athena Athanasiou: “¿cómo pensamos estos dos modos de desposesión juntos?” (2017:20), a nivel de las condiciones sociales y económicas que hacen que una vida se mantenga, relaciones de interdependencia con las personas y con el entorno (*precaridad*), a saber, la comida y el cobijo, el trabajo y la atención sanitaria, la educación y el derecho a la movilidad y la expresión, la protección contra los daños y contra la opresión. Y en tanto retórica dominante, opera como lógica de la posesión y la propiedad individual a nivel ontológico (*precaridad*) respecto de la presunción de que alguien ha sido privado de algo que por derecho le corresponde.

En contextos de herencia liberal tardía y en lo que resuena de la configuración neoliberal, Butler en conjunto con Athanasiou (2017) advierten un desafío ético-político sobre la precariedad-desposesión (*private form of dispossession*), sobre ese impulso o tentación de contrarrestar la desposesión a través de ideas más fuertes de posesión, restableciendo la apropiación y la propiedad a los sujetos o a individuos creadores de sí mismos. Escribe Butler (2017: 22), “cuando no hay posesión de propiedad, no hay individuo” y como también apunta Athanasiou, pensar la dinámica neoliberal en un doble sentido convergente, tanto la forma social de propiedad como la forma social de individualidad. Se trata, por fin, de pensar la precariedad-desposesión por fuera de la presuposición de que alguien ha sido privado de algo que por derecho le corresponde, es decir, la lógica de cálculo de la posesión cuya tradición es heredera de la modernidad, el liberalismo y el humanismo: ¿“podemos encontrar modos éticos y políticos de oposición a la desposesión forzada y coercitiva que no dependan de la valoración del individualismo posesivo”? (Butler & Athanasiou, 2017:22) (...) cómo

---

38 El drama del reconocimiento opera ya a nivel del sujeto ex-tático, corporalmente vulnerable y arrojado a otros. El trabajo de Alberto beto Cansenco (2017) es decisivo respecto a la interpretación hegeliana y la dinámica del reconocimiento. Respecto de la noción de “marco” (*frame*) y su inherente capacidad de fallar, lo que posiblemente habilita desplazamientos críticos que ocurren cuando uno enmarcar el marco (*framer framed*). Ver Victoria Dahbar (2017) y sobre el marco (*Parengon*), Martín De Mauro Rucovsky (2017) ambos textos en *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*.

podemos ser movilizados *hacia* el otro y motivados *por* el otro (así como por el mundo vivido por el otro) más allá de la lógica de la propiedad y del valor de la seguridad (...) (Butler & Athanasiou, 2017:119).

Entonces, alrededor de lo precario Butler nombra una ontología social de los cuerpos que se propone como epistemología alternativa a la matriz liberal y neoliberal del sujeto propietario. Así, frente a la razón neoliberal y la ontología discreta y amurallada del individualismo posesivo (*possessive and bounded individualism*), Butler identifica un doble nivel yuxtapuesto y convergente de los procesos de precarización: por un lado, *precariedad* (*precariousness*) y *desposesión* nombran una condición ontológica-existencial de los cuerpos, esa apertura constitutiva, ese estar siempre fuera de sí, el estar hecho de lazos y de relaciones con los otros. Esta condición implica un cierto reconocimiento del *carácter relacional de nuestra existencia* con personas y con un entorno pero también con normas y marcos normativos. Carácter relacional de nuestra existencia que además apunta al vínculo con redes de interdependencia (social, económica, biológica, ecológica) que permite tanto la supervivencia y la protección como la violencia y la desaparición física, el feminicidio y la agresión. Y el punto de partida de esta relacionalidad constitutiva en redes de vinculación asimismo supone que toda vida humana es fundamentalmente cuerpo y justamente porque supone mortalidad, finitud, necesidades físicas y fisiológicas, su condición es la de un ser constitutivamente vulnerable, expuesto al contacto con otros. Por otro lado, pero en convergencia y yuxtaposición, esta condición compartida de la precariedad nos diferencia: algunos cuerpos están más expuestos y protegidos que otros. Lo que se produce necesariamente es la asignación diferencial de la precariedad (*precarity*) o la forma privativa de desposesión (*becoming dispossessed*), categoría que expone la maximización de la vulnerabilidad que nos constituye (dimensión frágil y necesaria de nuestra interdependencia) pero sujeta a distribuciones diferenciales, es decir, se alude a las formas históricas específicas que versan sobre relaciones sociales y económicas, de la presencia o ausencia de infraestructuras e instituciones que organizan la protección de las necesidades corporales.





# Precariedad y afectos



## 1x00 - Notas para un *mapa afectivo* de la sensibilidad neoliberal

El presente capítulo se compone de dos apartados 1. “Rueden, tienen que rodar todo el tiempo” y 2. “*Tedium vitae*: entre la ronda nocturna y la noche porteña” en donde vamos a considerar una forma precisa del *bios* precario sobre un plano afectivo. Introducir esta dimensión problemática de las emociones obliga a desplazar el registro de lo racional (*logos*) o lo argumentativo, la toma de conciencia mental o de una facultad cognitiva en vistas de una mayor relevancia de lo visceral, la vibración sensible y anímica que se despliega en el terreno de lo corporal. Se trata de las capacidades corporales de afectar y ser afectados o el aumento y la disminución de la capacidad del cuerpo para actuar, para comprometerse, o conectar. Ese tipo de registro de lo anímico, que cualifica y moldea un tipo de vida precaria, ilumina un territorio clave para pensar la instauración y consolidación de una *sensibilidad neoliberal*: ¿Cuáles son los modos precisos de gestión y distribución diferencial de los afectos? ¿cómo circula y como hace cuerpos? ¿qué es lo que producen o lo que hacen sentir los afectos? ¿de qué modo esta sensibilidad neoliberal y los afectos que moviliza, logran configurar una forma de *bios* precario? Y precisamente, la importancia de los afectos, ese registro más sentimental y de la vibración anímica de los cuerpos, puede pensarse allí cuando le siguen el rastro al momento neoliberal y sus configuraciones sensitivas. O de otro modo, el presente neoliberal es percibido, primeramente, en términos afectivos (Berlant, 2011a). En este escenario, los afectos y regímenes de sentimentalidad producen reajustes y desestabilizaciones incesantes que también funcionan como *sensorium* histórico de las fantasías y los imaginarios culturales previos: la estabilidad laboral, la igualdad social y política, los apegos al horizonte laboral de progreso, movilidad y ascenso social, o las promesas de protección, derechos y resguardo de un estado social de bienestar.

Lo que nos interesa, pues, no es tanto la pregunta ontológica y epistemológica sobre ¿qué son los afectos (*affect*), las emociones (*emotion*), impresiones o sentimientos (*feeling*), el temple de ánimo o los ambientes (*stimmung*) o de qué están hechos? ¿que significan? ¿cómo distinguirlos y cómo diferenciarlos?<sup>39</sup> sino más bien como funcionan y que hacen, de qué

---

**39** La distinción analítica entre emociones y afectos es, para Sara Ahmed, una reinstalación de la falacia opositiva entre naturaleza/cultura porque ignora el carácter sobredeterminado de los procesos corporales. No obstante, para otras posiciones y autores (Massumi y Flatey por ejemplo) esta distinción si es productiva: las *emociones* conforman un sistema comunicativo integrado por elementos expresivos, gestuales, lingüísticos, fisiológicos, conductuales y cognitivos marcados por la intersección de múltiples variables sociales (género, sexualidad, raza, clase, etc) y condiciones espacio temporales. El régimen de *afectividad* supone, en otro orden analítico, un sistema comunicativo (desestructurado, no coherente y no lingüístico) como intensificación del



modo circulan y producen efectos, sus modos de conjugación y declinaciones posibles, cuáles son sus condiciones de producción, circuitos de distribución y las situaciones para su recepción, como logran apegos y adherencias múltiples en cuanto *sensorium* histórico del momento neoliberal. O en otros términos, ¿cómo logran matricular lo sensitivo y lo emocional a nivel de los cuerpos y las vibraciones corporales? ¿cuales son sus posibles declinaciones y apropiaciones en cuanto procedimientos estéticos y formales? En este marco, los afectos son sociales y relacionales pero no estados psicológicos sino prácticas sociales y culturales capaces de constituirse, a la vez, en articuladores de experiencia. Estas líneas de indagación son algunas de las marcaciones que atraviesan muchos de los recorridos críticos recientes en torno al giro afectivo en ciencias sociales (Muñoz, 1999; Sedgwick, 2003; Massumi, 2002; Cvetkovich, 2003; Macón & Solana, 2015) pero su lugar implica considerar las tonalidades afectivas singulares que se conforma en el trabajo con materiales culturales que consideramos. En particular, la gradación afectiva y el contrapunto entre materiales va a ser una instancia donde se configura un *mapa afectivo de la precariedad*: el optimismo y su declinación en entusiasmo a partir de la crónica *Alta Rotación. El trabajo precario de los jóvenes* de Laura Meradi (en apartado “1x01-Rueden, tienen que rodar todo el tiempo”) y la atmósfera afectiva de baja modulación anímica en la película *La noche* de Edgardo Castro (en apartado “1x07- *Taedium vitae*: entre la ronda nocturna y la noche porteña”).

Producto de los procesos de neoliberalización y precarización de la vida, un nuevo terreno afectivo emerge en el trazado que despuntan las prácticas artísticas y los materiales culturales. La crónica de Meradi y la película de Castro funcionan como *mapas afectivos* en el sentido de que establecen “no tanto un territorio sino que proveen una sensación de orientación y facilitan la movilidad” (Flatey, 2008:76-84). Un mapa, pues, en la medida en que trabajan como nodos de condensación perceptuales, espacios de circulación y de acumulación de valor entre objetos de apego.<sup>40</sup> Aún cuando no son definitivos, ni estables ni fijos, los mapas afectivos son inevitablemente mapas sociales porque estos textos tienen algo que decir acerca de la experiencia subjetiva de la precariedad desde los ambientes espaciales que trazan o desde los entornos envolventes que hacen grilla en la sensibilidad neoliberal. Y

---

cuerpo pero con una inscripción cultural mucho más difusa (Ahmed, 2015:9-18; Macon & Solana, 2015:19).

**40** Estrictamente los afectos-emociones no residen en los objetos sino que son efectos de su circulación y contacto (del latín *emovere*, la palabra emoción hace referencia a mover o moverse). Insertos en una economía de acumulación de valor (en sintonía con la teoría marxista de la circulación de la mercancía), la economía afectiva supone una crítica a los modelos psicológicos de interiorización que hacen de las emociones propiedades que tienen los sujetos para pensarse en procesos insertos en una amplia red de actores humanos y no humanos. La atribución de propiedades a los objetos supone que las emociones y los afectos funcionan para moldear lo que los cuerpos pueden hacer pero funcionan también moldeando las superficies de los cuerpos individuales y colectivos que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo. Así, el trabajo de la emocionalidad y afectividad involucra que ciertos signos queden “pegados” a ciertos cuerpos y objetos (Ahmed, 2015:19-45)

esto sucede porque en distintos ámbitos y escalas, los ambientes están imbuidos de sentimientos y valores afectivos que tenemos sobre las cosas y los lugares: los itinerarios que recorrimos, las cosas que nos pasan o la gente con la que nos cruzamos.<sup>41</sup>

Ese territorio en relación a los cuales se configuran normas afectivas de lo precario se traza a partir del agregado de series culturales y en los desplazamientos entre estas. Mapa afectivo compuesto por materiales culturales que se despliega desde una comprensión no exclusivamente representacional de los afectos sino desde una economía de la circulación material y simbólica. Aquí evitamos pensar que los afectos y emociones están en los materiales estéticos reunidos, lo que transformaría a los afectos en una propiedad, sino que nos inclinamos a considerar lo que hacen los materiales, cómo trabajan a través de los afectos para producir efectos de emocionalidad. Así, el mapa trazado oscila entre dos tonalidades determinadas: en relación a trabajos cognitivos, inestables, hiperexplotados y tercerizados como se narran en *Alta Rotación* de Laura Meradi, lo que se descubre es una dimensión precaria afectiva ligada al optimismo y su declinación en entusiasmo. ¿En qué consiste este guión afectivo del optimismo surgido de la cantera de los discursos empresariales de la autoayuda, el *coaching* y el *new age*? ¿cómo el optimismo lograr conjugarse y producir crueldad? El afecto precario del optimismo se elabora en los términos de una nueva vitalidad corporal que deviene demanda y exigencia, haciendo de la productividad un *plus emotivo* disociado de toda retribución salarial directa. Pero también, en torno al entusiasmo y al optimismo se pone en juego una serie de dimensiones temporales en torno al trabajo rotativo, a ese tipo de *bios* precario inestable a fuerza de incertidumbre y en un tiempo de intermitencia o de un presente sin garantías.

Y en una segunda instancia, en la diferencia temporal que marca la película *Ronda Nocturna* (estrenada en 2005) en relación a *La noche* (estrenada en 2016) y en el contraste de paisajes y escenarios que marcan una y otra obra, lo que emerge es un modulación afectiva de baja sintonía en estrecha vinculación con una atmósfera de ánimos tenues (que nombramos en términos de *powerlessness precarity*). En lo que se lee en la película de Edgardo Castro, ¿cuáles son los gradientes, tonalidades y texturas que giran en torno a una atmósfera afectiva y a una particular cadencia sensible del momento neoliberal? Como concepto, eso que denominamos *powerlessness precarity* (o atmósfera afectiva de baja sintonía), es un indicador que permite articular el modelado y la estructura sensitiva de un contexto histórico a nivel de los apegos afectivos. La atmósfera afectiva, que le sigue la pista a la

---

<sup>41</sup> Las emociones y sentimientos son relacionales porque involucran diferentes movimientos -de orientación, vinculación, proximidad o distanciamiento- de otras personas, de tal manera que definen los contornos, ese es su efecto de frontera y de superficie, del espacio social y corporal (Ahmed, 2015:30).

herencia heideggeriana del *stimmung*; es un “sentido de situación” porque no solo nos hallamos inmersos en un contexto histórico específico sino que estamos ubicados en una posición dada allí mismo. En la medida en que *stimmung* es una atmósfera envolvente y un tipo de clima totalizante, no es un estado ni una propiedad psicológica que se localice en algún espacio interior (al que puede alcanzarse por introspección o autoexamen) pero tampoco está completamente fuera. El temple de ánimo, tonalidad emotiva, ambiente o simplemente *atmósfera afectiva* no está dentro nuestro sino que nosotros nos hallamos en ella, esta nos atraviesa y constituye, de allí que es algo inevitablemente compartido, un tipo de energía emocional compartida (Flatey, 2008: 19-24) que circula entre los cuerpos. Así, en la obra de Edgardo Castro se explora un cierto cansancio y tedio vital, vinculado a la sensibilidad neoliberal y los procesos de precarización de la vida, que envuelve los ambientes y atraviesa el estado anímico de los sujetos. Entonces, lo que se percibe, con especial énfasis, en *La noche*, es un tipo de afectividad indolente que se mide en los efectos y reverberaciones en las marcaciones sexuales, en escenas de sexo explícito y hacia el final de la película, en el correlato de vínculos afectivos posibles.

## 1x01 -“Rueden, tienen que rodar todo el tiempo”

¿Alguien cree, por ejemplo, que mejorarían las cosas si reemplazáramos a todos los cuadros gerenciales de las empresas y los reemplazáramos con un nuevo conglomerado de mejores personas”?

Mark Fisher - *Realismo capitalista* (2016)

La narrativa sobre el lugar de trabajo o más bien, la puesta en palabras como personificación y actuación de la vida del otro, permite rastrear una constelación de materiales que incluyen el clásico *La condition ouvrière* de Simone Weil (1951) sobre el momento industrial fordista, y respecto a la transformación neoliberal en Latinoamérica, *El trabajo* (2007) por Aníbal Jarkowski, las crónicas *Alta rotación. El trabajo precario de los jóvenes* (2009) de la argentina Laura Meradi, *Salario Mínimo. Vivir con nada* (2015) del colombiano Felipe Andrés Solano, *Tijuana* del grupo de teatro mexicano Lagartijas Tiradas al Sol (2016) y la crónica *Capitalismo con tracción a sangre* (2018) de Emiliano Gullo.

Una recurrencia atraviesa estos materiales, y en particular vamos hacer foco en el momento posfordista que se lee en el libro de crónicas contemporáneas *Alta Rotación* (2009) de la escritora argentina Laura Meradi. Recurrencia temática que funciona sobre la base de un procedimiento y un pacto de lectura, esto es, la narrativa como actuación del trabajo del otro o como apuntan Lagartijas Tiradas al sol, “ser otro, intentar vivir la vida de otra persona. Hacerse pasar por otro”.

*Alta rotación* nos saca de un plano puramente ideológico, de toma de posiciones y conciencia, de posturas que se verifican a un nivel discursivo, imaginario o de principios y, justamente por ello, nos sitúan en una *modulación más anímica*. Lo que se descubre en el desmantelamiento de ese horizonte social vinculado al estado social de bienestar y al trabajo disciplinar-fordista es la emergencia de una forma de vida precaria (Butler, 2010; Lorey, 2016; Standing, 2013) vinculada a un registro de lo anímico y lo afectivo que se hace mundo en la *sensibilidad neoliberal*. Lo que nos interesa con *Alta Rotación* es la posibilidad de realizar un acercamiento que siga la propia dinámica de las matrices narrativas, las sintonías y desplazamientos a nivel de las *modulaciones afectivas*. En efecto, *Alta Rotación* trata de un desplazamiento de figuras, del trabajador al precario, pero también de regímenes sensibles y afectivos, del esfuerzo y el sacrificio hacia la entrega y el entusiasmo como nueva vitalidad corporal.

Este desajuste anímico, como ocurre en *Alta Rotación* no sólo se vincula al desmoronamiento de un horizonte social, la flexibilización y tercerización de las condiciones

laborales y los imaginarios fantasmáticos de ascenso social; sino más bien, leídos a contraluz de *Ganas de vivir. La filosofía del entusiasmo* (2010) y *La evolución de la Argentina* (2016) de Alejandro Rozitchner, hacen referencia a una cierta vitalidad de los cuerpos y a una positividad empresarial marcada por el género de la autoayuda, el *new age* y el *coaching*. Este arte de gobierno emergente y en plena consolidación, remite entonces, a una gramática -normativa y mercantil- de los afectos que gira en torno a la proactividad, el entusiasmo (Zafra, 2017) y la vitalidad como “camino del desarrollo personal”.

Entusiasmo y optimismo, vitalidad y predisposición, este particular registro afectivo se constituye no solo en una exigencia anímica del universo laboral, propia de los departamentos de recursos humanos o del espíritu empresarial contemporáneo, sino que además resulta productivo en cuanto precepto de crueldad generalizado (Berlant, 2006). Vinculado a un imaginario alrededor del trabajo, su aspiración de ascenso, dinamismo y progreso social, el *optimismo cruel* funciona como desmontaje de este horizonte fordista e industrial, de un estado social de bienestar (o de un imaginario peronista), que no obstante aún se anhela y se sostiene espectralmente.

Y vinculado a los afectos del optimismo y su declinación en entusiasmo, en *Alta Rotación* la dimensión afectiva del *bios* precario se anuda también con una propiedad temporal de la precariedad. Condición insuperable de nuestra época en cuanto seres orgánicos, marcados por el ritmo inherente y transitorio de la mortalidad del cuerpo. Condición que no es superable, precisamente, a través de narrativas de futuridad, protección y resguardo sino que señala un estado permanente sin resolución, en cuanto materia corporal y en cuanto seres orgánicos. Pero también se trata de una dimensión temporal respecto a un esquema muy determinado en el universo laboral. Atado a contratos laborales de corto plazo, prácticas de trabajo continuas e intermitentes, la temporalidad precaria se refiere a la intermitencia y el presentismo, a un tiempo que combina fragmentariedad y disolución de proyectos, inestabilidad existencial y recomposición continua.

## 1x02 Rotar en la precariedad

Chicos, es un sistema automatizado,  
global. No somos nosotros  
los sudacas los únicos explotados  
Compañero en capacitación de call center  
*Accent and Conversational Program*  
Laura Meradi - *Alta Rotación*

En marzo de 2009 se publica *Alta Rotación. El trabajo precario de los jóvenes* (Tusquets) que traza la experiencia de Laura Meradi en distintos “trabajos basura”, precarizados y *part-time* durante marzo de 2007 y hasta marzo de 2008 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Meradi dedica un año realizando entrevistas, recurriendo a consultoras, cargando cientos de currículums en páginas webs y registrando sus experiencias laborales. El libro se compone de un prólogo (*Joven trabajando*), cinco capítulos (*La estación, Los capacitados, Las disponibles, Voy Atrás y Mystery Shopper*) y un postfacio estructurados según los parámetros de una crónica comentada. Crónica de trabajos precarios, pues, género híbrido entre el periodismo y la literatura o un tipo de periodismo con pretensiones literarias. Es así que el espacio narrativo de Meradi son todas y cada una de las modalidades de trabajo realizadas: primero como promovendedora de tarjetas de crédito (Italcred) en el barrio de Constitución y estación Retiro, seguidamente de teleoperadora en el rango de asistente técnica en un *call center* bilingüe (Phonetech), luego de cajera de supermercado (Carrefour) y de *runner-camarera* en un bar (Portezuelo) en el barrio de Recoleta y finalmente en la multinacional McDonald’s de *Crew* en el servicio de McCafé en un local del microcentro porteño

En un registro que alterna la experiencia en primera persona con diálogos y anotaciones de sus compañeros de trabajo, jefes o gerentes de recursos humanos, la tarea de Meradi es contar una realidad desde “las marcas de su cuerpo” y por extensión, “en el cuerpo de los otros” (Meradi, 2009:13). En sintonía con el gesto inaugural de Simone Weil, lo que se descubre en este libro de crónicas contemporáneas es una narrativa sobre el lugar de trabajo y una dimensión afectiva del trabajo femenino vinculado, esta vez, al reblandecer neoliberal de los estados sociales en el contexto latinoamericano y en particular, la desregulación de la actividad mercantil y la capitalización general de la vida, la privatización de empresas y servicios públicos, el ajuste del gasto público y la desprotección estatal, una economía informal de regateo, dilaciones constantes y sobornos y la tercerización laboral posterior a la crisis social del 2001 en Argentina. Flexibilización y deterioro de las condiciones laborales, desregulación, acumulación del capital y concentración de la riqueza, mayores facilidades para el despido, desinversión en infraestructuras y retirada de todo

marco legal y jurídico de protección que se gestiona también a través de normas de gobierno afectivo, marcadas por el género de la autoayuda y la motivación, el *coaching* y el liderazgo, la cultura de la flexibilidad, la positividad empresarial y la movilización de energías vitales y corporales. Dimensión anímica, disputa por la intensidad y prevalencia de una dinámica afectiva que se lee en lo dicho y descrito por Meradi (2009:59): “me gusta como trabajas, sos encaradora con la gente“.

El trabajo y la precarización, el cuerpo femenino y los jóvenes, la inestabilidad y las nuevas modalidades de explotación laboral son algunos de los focos donde se detiene Meradi, incluso, la feminidad y la precariedad femenina es un eje que atraviesa longitudinalmente el texto de Meradi. *Alta rotación* se escribe desde las marcas corporales y desde allí conjuga un uso del cuerpo, una configuración del cuerpo que es, desde luego, un cuerpo femenino y un cuerpo feminizado. En la crónica de Meradi la situación narrativa verifica esa corporalidad generizada y hace de la crónica la instancia de un conjunto detallado de tecnologías y performances de género:

Julieta vive en José León Suárez. Es muy linda, alta y flaca, el pelo negro y brillante, hasta la cintura, los ojos oscuros y rasgados (...) Después, cuando le dieron los pantalones, dijo: Ah, no, yo con pescadores no salgo a la calle, me quedan re mal (...) Ella está disconforme porque el largo del pantalón le queda bien, pero en la cola le queda un poco flojo (Meradi, 2009:23-24)

El mundo de la crónica de Meradi es un mundo posindustrial o paulatinamente desindustrializado donde “ya no importa la destreza con la máquina sino *la performance*, se trata de un trabajo de interprete sin obra (Laera, 2016:168-169). Tecnologías y performances de género, entonces, que realizan de modo constante y detallado, desde la vestimenta que utilizan y se les exige, el caminar y las posturas ergonómicas, el maquillaje disponible y las estrategias de seducción erotizantes hasta los peinados, calzados y la “buena presencia” demandada. Ese código que se cita en cada entrevista y tarea realizada remite a cierto estereotipo erotizado del trabajo femenino que está permeado, asimismo, por un glamour financiero neoliberal de herencia menemista, un mundo en apariencia esplendoroso y de cosificación sexual declarada (Jarkowski, 2017:1). Así la autora se propone abordar el presente inmediato desde el trabajo precarizado que pasa, necesariamente, por “esa raya sensible” que son las marcas corporales y los afectos pero también los imaginarios y “fantasías viejas” asociados a la forma-trabajo, su respectiva estabilidad ontológica y los imaginarios de protección y ascenso social. Y es a partir de esa “raya sensible” y los imaginarios asociados al trabajo que *Alta Rotación* sitúa esa vida precaria en una larga

genealogía que vincula al trabajo femenino con la interrogación persistente sobre los procesos de precarización. Justamente, los trabajos que realiza Meradi a pesar de contener actividades de producción de bienes (como la comida en el supermercado o en el bar) se enmarcan mayormente en la producción de servicios (limpieza, cuidados, entrega y gestión, promoción y marketing) lo que recuerda a los trabajos no remunerados o de pago difuso que tradicionalmente han sido desarrollados por las mujeres en el contexto doméstico.<sup>42</sup>

*Alta Rotación* es inseparable, en este sentido, de un desplazamiento más general que afecta el orden de lo anímico y de las emociones que circulan, operan y hacen cuerpos (Ahmed, 2017) y lo que en esa instancia se constituye en economía afectiva, gramática cultural y *sensibilidad neoliberal*.<sup>43</sup> Deslizamiento que va desde la norma disciplinar (vinculada al auge industrial fordista-taylorista y su respectiva dinámica biopolítica) al desmontaje neoliberal de derechos y su escenario de precariedad generalizada de la vida. Lo que ocurre como trasfondo sensible de una época, es un cambio en las dinámicas de poder, las relaciones entre capital, explotación y trabajo y en la especificidad de las formas de vida que gira en torno a la eficacia de una gramática social y cultural de los afectos pero también a prácticas temporales disímiles.<sup>44</sup>

Ya en su prólogo, *Alta Rotación* explicita una metodología, ocultar el objetivo a sus compañeros y empleadores, mantener reserva en todos los trabajos o engañar a sus colegas. Procedimiento que supone, en alguna medida, un tipo de renuncia y despojo material, la entrega y el descenso de su posición. Dimensión teatral y performática de este tipo

---

42 No obstante, no se puede menos que señalar que el *call center*, el bar, el supermercado o la cadena de alimentos, todos estos trabajos remiten a un cierto horizonte de clase que se encuentra, desde el inicio, desfondado. Y esto sucede en contraste a los repartidores de folletos, películas pirateadas, vendedores ambulantes y otros tantos trabajos desclasados, de la supervivencia inmediata o del día a día que aparecen lateralmente y de un modo secundario o subterráneo en la crónica.

43 Dentro de este panorama y en un contexto previo, lo que resuena por contraste de escenarios, son algunos problemas que ya se planteaba la pensadora francesa Simone Weil, en un texto clásico *La condition ouvrière*, a principios del siglo pasado. Publicado en el año 1951, *La condition ouvrière* es un *diario de fábrica* que se propone vivir la realidad de los oprimidos. En la performance textual de Weil, la fábrica es condensador de afectos y sentimientos y un dispositivo deshumanizante que gira en torno a los cuerpos y la sobreexplotación. En este sentido, el *aburrimento obrero es la emoción preponderante*, ligada directamente a la cadena de obediencia disciplinar y a la limitación del manejo en la disposición del tiempo, es decir, el orden en el cual el obrero lleva a cabo su propio trabajo se ve agravado, desde luego, por la monotonía rítmica de la tarea. Y ese registro crítico se funda, principalmente, en el cansancio corporal extremo y la captura de toda vitalidad con la resignación ética-política, o en otros términos, la vibración del cuerpo y los sentimientos que lo orientan producen un conjunto de modulaciones que, leídos a la luz de la gramática cultural de las emociones (Ahmed, 2017) caracterizan a *La condition ouvrière* por un oscilación entre la alegría descrita y la humillación deliberada, la monotonía y el aburrimento, el desgano, la fatiga corporal y la indiferencia generalizada.

44 En continuidad con esta línea de análisis, en capítulo segundo “2x00 Las marcas del genocidio: las muertas sin fin”, encontramos también en *Chicas muertas* de Selva Almada una dimensión temporal de la precariedad que, según veremos, se conjuga alrededor de un futuro anterior en el trabajo anacrónico de archivo y que gira en torno a una *temporalidad precaria* desde la intensificación de la vulnerabilidad corporal femenina. El arraigo de esta condición vulnerable femenina, en la exposición física y el estar entregado corporalmente a otros, es lo que delimita una temporalidad precaria que el texto de Almada se vuelve explícita alrededor de la violencia feminicida y la figura del feminicidio.



particular de registro, la crónica, que consiste en la personificación, en vivir la vida del otro, o vivir como en la vida del otro, o de otro modo, registrar y narrar la experiencia de inmersión en el trabajo del otro. El género de la literatura proletaria (siglo XIX), proveniente del naturalismo, se mide en torno a la alianza posible entre trabajo y escritura, o entre quien escribe (lugar del escritor profesional) y quien trabaja (trabajador). Ese arquetipo narrativo y más aún, algo de la experiencia de ese contexto (obrero, fordista y de la gran industria “pesada”) se ve transformada a partir del escenario neoliberal y por tanto, se vuelve opaco e inasible. Algo sucede con el trabajo posfordista y la condición precaria que resulta inasible, de allí que se codifique en un tipo de registro, el género teatral y performativo al cual Meradi recurre.<sup>45</sup>

La escritura de Meradi es manifiesta en su referencialidad, está motivada en una necesidad contextual y en igual medida, una decisión personal, la escritora pierde el único trabajo “fijo” que tenía hasta entonces en la Audiovideoteca de Escritores de Buenos Aires y también el pedido de un editor (quien dirige la colección de la citada casa editorial, Sergio S. Olguín, a mediados de 2006). En este sentido, el texto de Meradi no es una picaresca de la precariedad (como en *Précaire!* del argelino-francés Mustapha Belhocine), de una escritura que pone a distancia su propia experiencia o la experiencia ajena y exterior de otros sino que desde el inicio se ve involucrada a nivel personal y existencial. En *Alta Rotación* la autora descubre en primera persona y a nivel de las marcas corporales, anímicas y afectivas, la precariedad laboral y la vulnerabilidad física. Y ese es el punto de partida narrativo del texto, una condición precaria que se vuelve contagiosa y adyacente, demasiado próxima y cercana:

La palabra precarizado sonaba fuerte en el patio del Gobierno de la ciudad, y yo caí en la cuenta de que no solo los trabajos que yo estaba eligiendo para la escritura de mis crónicas eran precarizadas, sino que mi verdadero trabajo, el trabajo relacionado con lo que más me gusta hacer en el mundo, era también un trabajo precarizado (Merandi, 2009: 14)

Lo que funciona aquí son los afectos de una normatividad aspiracional ciertamente desfundada. Esto le da a la escritora una ubicación social paradójica como se evidencia en la relación con sus colegas y compañeros de trabajo. *Alta rotación* se construye sobre la investigación y autoexperimentación de Meradi a partir de un conjunto de distancias y

---

<sup>45</sup> En este punto resulta crucial el trabajo de Alejandra Laera (2016) quien sostiene que, esa condición que se difumina, entonces, pareciera que no importa quien pero cualquier cualquiera puede devenir escritor (quien sabe hacer todo y hacer nada al mismo tiempo), el trabajo profesional y singular de la escritura resulta cuanto menos indistinguible. Ejemplo paradigmático quizás, *La familia Obrera* del artista plástico Oscar Bony en el instituto Di tella, Año 1968. Obra performática que marca un umbral en el ciclo del trabajo desde finales de los 60' e inicios de los 70'.

privilegios desdibujados, que se leen en la educación sentimental y formal de la cronista, vinculada con el campo artístico-literario, sus estudios universitarios en la Universidad de Buenos Aires y en talleres literarios o ligados al mundo cultural y editorial.<sup>46</sup> Pero desde un comienzo pareciera que esa distancia de clase y de capital socio-cultural acumulado, esa misma distancia presupuesta se torna demasiado próxima. Como así lo indica la cita previa, toda diferencia entre las “crónicas precarizadas” y “mi verdadero trabajo” o entre la precariedad ajena y la propia, resulta porosa e inestable. Meradi no es una académica sino que se halla en una situación inestable porque acaba de perder su trabajo, es una desocupada y una precaria que al mismo tiempo se está lanzando como escritora (la publicación de las crónicas coincide con la aparición de su primer libro de ficción *Tu mano izquierda*).

El texto de Meradi trata, pues, de la renuncia parcial y delimitada (en un período de doce meses) de una posición privilegiada que, desde el inicio, se ve devaluada. No hay, en este sentido, una aspiración restauradora del privilegio, lo que sucede, más bien, es algo diferente. Con la crónica de jóvenes precarizados, Meradi se propone vivir una realidad que presupone ajena y subalterna pero que indefectiblemente la involucra, así lo escribe Gabriela Massuh en *Intemperie*: “La miserabilidad había dejado de ser ajena, se había instalado cerca, ya no en los bordes de la ciudad, sino a la vuelta de la esquina” (Massuh, 2008:178). Realidad convertida y expandida que no solo vuelve sobre sí misma y su condición de trabajadora cultural en el estado sino que resulta por generalidad un marcador sensible del “presente inmediato” (Meradi, 2009:14).

A través de la anotación crítica y el abordaje propuesto, Meradi registra una sensibilidad precaria, un *bios* precario que reconstruye en la interacción directa y de primera mano. Metodología que no olvida las distancias y privilegios de origen que son constitutivos a su mirada. Pero justamente el texto de Meradi no se puede inscribir en un registro con pretensiones antropológicas más bien se trata de una crónica que busca la intervención crítica a través del testimonio y la visibilización de una realidad social compartida: la juventud como sujeto y objeto de la hiperprecarización (sus compañeros y compañeras de trabajo), la visibilización de una situación generalizada marcada por el tiempo económico-afectivo retrasado, de la transición, la negociación, la falsedad de las promesas y la ansiedad. Y en vistas de esto, construye un registro anímico y afectivo del dolor, la desorientación y “el miedo al vacío”.

---

<sup>46</sup> En simultáneo a la publicación de la citada crónica, también en 2009, Meradi publicó *Tu mano izquierda* en editorial Alfaguara, en 2014 compiló la antología *Todos felices* (publicada en editorial 800 golpes) y en 2017 fue publicada dentro de la antología *Nuevas narradoras argentinas. Antología de cuentos* (Embajada Argentina en España y editorial Función Lenguaje), lo que marca una continuidad de su trabajo en el ámbito del campo cultural y literario.

## 1x04 Afectos precarios o porque preferir al entusiasta y no al triste

Hay una intención que se puede aplicar  
para que uno se pueda volver más optimista  
o para que uno pueda estar más conectado  
con el aspecto positivo de la vida  
que con el negativo sobre todo si uno tiene  
una tradición de mucha crítica,  
angustia y mucho miedo.  
Alejandro Rozitchner en Youtube  
*Quiero volverme locamente optimista,  
hasta el absurdo. ¿Me servirá para vivir mejor?*

*Alta rotación* nos sacan de un plano puramente ideológico, de toma de posiciones y conciencia, de posturas que se verifican a un nivel discursivo o imaginario o de principios. Ambos materiales nos sitúan en una modulación más anímica. Para ser más precisos, en Meradi podemos leer un conjunto de coincidencias en las marcas y registros del aburrimiento, el dolor y el agotamiento físico propios de la tarea laboral, como así también su reverso proporcional, “el miedo al vacío”, el abismo o la “negra miseria” ligados a la pobreza y el desempleo. No obstante, en relatos contemporáneos que tematizan el trabajo y esta forma de *bios* precario, *El trabajo* de Aníbal Jarkowski<sup>47</sup> y *Salario Mínimo* de Felipe Solano<sup>48</sup>, y con especial énfasis en *Alta Rotación*, lo que emerge es un nueva cadencia afectiva o bien una *sensibilidad neoliberal* ligada al entusiasmo emprendedor, el salario emocional (Koruk, 2018), el optimismo y la vitalidad corporal: “Parezco una persona triste con la esperanza de que conseguir un trabajo, cualquier trabajo, que la hará feliz” (Meradi, 2009:21). En esta declaración episódica de Meradi se lee un horizonte aspiracional anhelado que al interior de las inestabilidades productivas de la economía neoliberal contemporánea engendran nuevas prácticas afectivas y ese es, precisamente, el índice de felicidad proyectada “cualquier trabajo, la hará feliz” o como afirma el capacitador de *call center*, César “If you are happy, we are happy. We try to make every day a nice day, day by day” (Meradi, 2009:107)

---

<sup>47</sup> *El trabajo* (2007) del argentino Aníbal Jarkowski es un relato de ficción que narra el periplo de una mujer que deja su trabajo de oficina para convertirse en bailarina de burlesque. Precariedad femenina y desfondamiento menemista, estos temas resuenan en la novela de Jarkowski donde el *bios* precario es una textura temática que se explora desde el género de la novela social o política y también como una novela erótica extraña.

<sup>48</sup> Por su parte, *Salario mínimo. Vivir con nada* (2015) del escritor y periodista colombiano Andrés Felipe Solano es una crónica que describe la experiencia en el año 2007 y durante 6 meses como operario de fábrica en la ciudad de Medellín. La sintonía y coincidencias con *Alta Rotación* son numerosas, *Salario Mínimo* está escrito como encargo de la revista SoHo, ambos escritores provienen del mundo literario y periodístico, el género narrativo es la crónica comentada en primera persona y el procedimiento de enmascaramiento y de personificación es muy similar al recorrido por Meradi. No obstante, el procedimiento de Solano se ubica en una zona de mayor proximidad con la literatura proletaria en la citación de ese código franciscano de “pobreza y castidad” (Solano, 2015: 13) que pretende recuperar un momento fabril y una vida obrera desposeída en un contexto de consolidación neoliberal.

*Alta rotación* narra un conjunto de historias desde la perspectiva del fondo económico, acerca de la fantasía de la meritocracia, una fantasía de ser meritorio y sus relaciones con las prácticas cotidianas en los mundos del trabajo y del consumo. Así, en el capítulo segundo de la crónica, Macarena, encargada de recursos humanos de Phonetech (*call center* bilingüe), les pide a los candidatos que se presenten y que enumeren una aptitud personal que quieran destacar:

- Que soy muy ambicioso
- ¿Y una debilidad?
- Que me gusta mucho la plata (Meradi, 2009:86)

La exageración en la forma de mostrar interés es una práctica incentivada por el sistema de mercado, inclusive, es animado como criterio para diferenciar y evaluar a los candidatos a un trabajo. De este modo responde Carlos, luego Alfredo, una chica que trabajaba en Sprayette y por último, la misma Meradi (2009:86):

- ¿Una aptitud profesional?
- La tenacidad
- ¿Una aptitud personal?
- La comprensión

Las respuestas poseen algo de fingimiento interesado, de performance intencionada, como si se tratara de un juego de expectativas previamente declaradas. Esa vitalidad que expresan, recordemos, la ambición y la tenacidad respectivamente, pareciera que moviliza algo interno y profundo en el sujeto, una intensificación del esfuerzo o una entrega sin reservas, del orden de la constitución psicológica, personal y hasta biográfica. Pero la dinámica vigente aquí es la de un efecto de superficie, una vida competitiva bajo una economía afectiva que sostiene el aparato productivo. La instrumentalización del entusiasmo, del (auto)entusiasmo o el entusiasmo inducido, no se produce sino a través de la búsqueda generalizada de la hiperactividad con “todo tipo de estrategias apoyadas en la motivación y mantenedoras de la *ansiedad* productiva” (Zafra, 2017:17). Y esa es, precisamente, la sensación descrita por Meradi en la entrevista precedente: “-¿Y una debilidad? -La ansiedad” (Meradi,2009:86) y la misma respuesta se repite en una entrevista posterior: “Entonces digo: and a defect...I think I’m a little anxious” (Meradi, 2009:90).

Y precisamente, esta configuración anímica produce efectos no solo como malestar e incertidumbre en los cuerpos y los sujetos sino sobre todo se instituye como demanda, más allá del salario y la paga monetaria, y como exigencia de productividad, lo que establece una paradoja evidente:

(...)no importa si hay un desperfecto que no podamos solucionar, lo que importa es que el cliente se sienta cuidado, y para eso es fundamental nuestra buena predisposición. El cliente tiene que sentir que nosotros deseamos ayudarlo, y para incentivarlos el altruismo Phonotech tiene todo un sistema de premios (Meradi, 2009:106)

Allí donde se promueve el ánimo vital, la forzada autogestión emprendedora y el optimismo sentimental, quedan deterioradas y horadadas todas las condiciones de posibilidad para llevar a cabo tal tarea; la cita indicada, de nuevo, apunta en esta dirección, al tiempo que solicita la buena predisposición y el ánimo vital se reconocen indirectamente las condiciones laborales, los pagos no reconocidos y la maleabilidad salarial en el pago, esto es *todo un sistema de premios que incrementarían nuestro salario* “dependiendo de cómo sea nuestro desempeño en el mes” (Meradi, 2009:118). Paradoja que se verifica a nivel anímico, se promueve el disfrute y el optimismo pero en simultáneo las condiciones para llevar a cabo tal tarea son socavadas, como sentencia una cajera de Carrefour: “Yo era una chica simpática, en serio, los primeros días venía de buen humor. Ahora no quiero hablar con nadie. En serio” (Meradi, 2009:196). En el mismo sentido lo que sucede también es la reconversión de un trabajo pago por una valoración con prestigio personal pero igualmente impaga, así Néstor se ofrece a cambiar los *troubleshooting* y le pregunta al encargado de la capacitación “si no va haber retribución” alguna, frente a lo cual César le contesta “Puedo decirles a todos lo que fuiste capaz de hacer” (Meradi, 2009: 126).

La configuración afectiva del optimismo se instituye como demanda, decíamos, lo que establece una paradoja, se incitan los sentimientos de entusiasmo y optimismo pero al mismo tiempo estos se vuelven irrealizables. Esta paradoja se produce sobre una modulación subjetiva muy precisa pero no menos implícita, la idea de que “uno es responsable de su propia vida” (Rozitchner, 2011:12). Aquí se anuda la exigencia anímica de productividad, el insistente desmontaje de las condiciones de posibilidad y la responsabilización ética individual. Escribe Rozitchner, “la antigua noción de egoísmo aparece ahora, evolucionada, en la de autoestima. El egoísmo, es decir, tenerse en cuenta a sí mismo” (Rozitchner, 2011: 34). En este anudamiento entre demandas de productividad, afectos vitales, modulaciones anímicas de optimismo y modulaciones subjetivas de responsabilización devenidas en autoestima, lo que resuena son los principios del *nuevo management* y del *Public Choice*: al tiempo que se extiende la promoción de las relaciones mercantiles se presupone que los actores son agentes económicos (*homo æconomicus*) que sólo responden a la lógica de su interés personal, en otros términos, todos los agentes persiguen intereses específicos y adoptan un comportamiento racional para satisfacerlos, como cualquier otra empresa o

cualquier consumidor en el mercado (Foucault, 2008:305-330; Laval & Dardot, 2013:294). Lo que es decir, el optimismo deviene mandato y elección personal pero como responsabilidad ética individual incluso cuando todas las condiciones se ven socavadas: no solo ser optimistas y entusiastas, sino que cada uno es dueño de su propio optimismo más allá de toda circunstancia. Se incita a sentir entusiasmo pero no se requieren necesariamente ni una comunidad o un medio, algún lazo, cualquier modo de compañerismo o forma de reciprocidad para obtener ese sentimiento. Así, lo que se lee en la precisión de esta modulación anímica es un tipo de vida precarizada no sólo en términos de una matriz de subjetivación (*homo œconomicus*), esto es, un tipo de individuo aislado, autosuficiente, racional y egoísta que toma las decisiones mediante un proceso individual y racional de maximización de la utilidad (principios del *nuevo management* y del *Public Choice*). Lo que ocurre con esta gramática afectiva es que logra impresiones y efectos en términos ontológicos: la vida precaria cualificada bajo el criterio neoliberal se define por un tipo de individualismo delimitante (*bounded individualism*) respecto de otras vidas o redes vitales pero también funciona sobre la base de un tipo de vida imaginada como plástica y maleable, lo que es decir, una vida autónoma, autosuficiente e independiente respecto a ecosistemas, circunstancias y entornos. Un tipo de vida entusiasta e individualmente optimista que no pierde su vitalidad más allá de los contextos propios, los ecosistemas en donde puede insertarse y extraerse o respecto de las circunstancias variables donde puede desenvolverse potencialmente (en el caso que venimos considerando, se trata de un tipo de vida optimista y plástica que puede desenvolverse con entusiasmo independientemente del espacio laboral donde pueda insertarse o con independencia del espacio laboral de donde proviene). Así lo detalla *Alta Rotación*: “si yo quisiera el trabajo de verdad haría como ellas: trataría de demostrar que soy la mejor persona que quiero ser, que se vea lo mejor de mí” (Meradi, 2009:166). Desde esta perspectiva, los apegos son vínculos afectivos o promesas dentro del régimen de producción que resultan quebradizos. La capacidad de ser optimista, entonces, es una exigencia de sobrevivir sin andamiaje, sin red ni refugio, en una ética del *self-help* del “hágalo usted mismo”, “téngase en cuenta a sí mismo”, “ayúdate a tí mismo” o “válgase por sus propios medios”.

En amplitud y adherencia como así también en capacidad de circulación y efectos de reverberación, esta modalidad afectiva es igualmente productiva como *precepto de crueldad* (Berlant, 2006). Vinculado a una gramática cultural y un imaginario alrededor del trabajo, su aspiración de ascenso, dinamismo y progreso social, el *optimismo cruel* funciona como desmontaje de este horizonte que no obstante aún se anhela y se sostiene espectralmente. El optimismo es una producción de crueldad allí cuando las garantías de la vida, de los

proyectos y construcciones vitales, no están dadas. O de otro modo, la crueldad del mandato optimista se produce cuando la adaptación a un presente de inseguridades e imperativos sociales resulta en reajustes corporales marcados por la inestabilidad, las experiencias de flexibilidad sin ningún tipo de protección, la hiperactividad y los preceptos de estar constantemente disponibles, la simultaneidad y la habilidad de arreglárselas, la recombinación y las diferentes velocidades en la realización de actividades múltiples, la sobreabundancia de comunicación, cooperación e interactividad y la experiencia continua de movilización a través de distintos espacios y líneas temporales (Berlant, 2011a:23).

Movilización de energías e intensidades anímicas que funcionan sobre la base de una crueldad transversal, tanto a nivel de los apegos verticales -digamos entre jefes, patrones y trabajadores- como de los horizontales, de alianzas y pactos efímeros de amigos, compañeros de trabajo y colegas. En esta sintonía encontramos en la crónica de Meradi un conjunto de complicidades que hacen a la micropolítica de los afectos y las atmósferas anímicas de la crueldad :

Julietta me llama a la noche desde su casa, indignada. Me dice que no aguanta más, que está cansada, que quiere dejar el trabajo (...) La vereda está llena de colegas: miles de volanteros que estiran sus manos con papelitos de diferentes colores y tamaños(...) También repartimos volantes entre los colegas (...) Nos miramos las caras pero no decimos ni una palabras. Sólo soportamos el calor y los minutos de encierro porque es la única manera de volver a nuestras casas (Meradi, 2009:35;45;52)

Aún con toda la ambigüedad y vaguedad con la que cuenta, la crueldad del optimismo o el afecto optimista cruel, logra reproducir un conjunto de desigualdades estructurales y condiciones sociales dispares. Como modo creciente de desigualdad y exclusión social de poblaciones, la precariedad surge a partir de la declinación general de la forma-trabajo y sus imaginarios aún presentes, es decir, se trata de la vida de pobres y vagabundos propios de la mecánica fordista-biopolítica reconvertidas o más bien expandidas y viralizadas en vidas sobrantes, vidas basuras, vidas vulnerables pero sobre todo precarizadas. Sean vendedores ambulantes, comerciantes de puestos de ropa o de películas pirateadas, indocumentados e inmigrantes, volanteros y cafeteros, o “un viejo que vive en una casilla prestada” todas estas formas de trabajo informal y de vidas precarizadas constituyen el escenario donde transcurre *Alta Rotación*.

El texto de Meradi verifica, podemos decir, ese desplazamiento que mencionamos antes, una vez más se trata de un cambio de figuras e imaginarios, o de otro modo, la tendencia y preeminencia de una dinámica sobre la otra. En este sentido se produce también un cambio de imágenes (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014:53), de una visión más fisicalista del paisaje social fordista, del trabajo fabril, pesado, que sigue la lógica del ensamblaje y de la

reproducción en serie, con sus metáforas máquinas (de ritmo, sustancia, fuerza, choque, avance y retroceso) se pasa a imágenes más próximas a la química y según apuntábamos, al predominio de retóricas de lo anímico (combustión, sustancias, mezclas, composición y descomposición, moléculas) que están marcadas, a la vez, por la lógica liviana de la información, el marketing y la comunicación. Pero más aún, es aquí donde la imagen química y de lo afectivo viene a conectar vía reguladores anímicos, con técnicas *new age*, del género de la autoayuda, el *coaching* y los discursos alegres.

El entusiasmo y la vitalidad, el precepto de la buena disposición o el requisito de disponibilidad movilizan energías e intensidades anímicas que se fundamentan en los discursos alegres del coaching (Marzano, 2016), la cultura de la flexibilidad “-sabiendo que lo que prima es el cumplimiento de objetivos se da libertad de horarios-” (Koruk, 2018), la autoayuda (Papalini, 2015) y el liderazgo. Surgido en el medio deportivo estadounidense de la década de los setenta, el mismo caldo de cultivo del neoliberalismo en su segundo fulgor (el monetarismo neoclásico de Milton Friedman, George Stigler, Robert Lucas y la Escuela de Chicago), el *coaching* se refiere inicialmente al entrenador que identifica los defectos y los fallos para intervenir después ante el individuo o el equipo del que se ocupa, inspirarle confianza. Y en segundo término, el coach es un “catalizador” del cambio, un individuo capaz, para alcanzar su objetivo, de basarse en las “potencialidades” del cliente (Marzano, 2016). El *coaching* reconoce distintas escuelas y líneas de desarrollo, entre las principales se encuentran la norteamericana (su referente es Thomas Leonard), la europea (influenciada por Timothy Gallwey y John Whitmore) y su versión latinoamericana u ontológica que encuentra en tres chilenos a sus ideólogos, Rafael Echeverría fundador de *Newfield Consulting* y autor de *Ontología del lenguaje*, Julio Olalla fundador de *Newfield Network* y autor de *El Ritual del Coaching* y Fernando Flores Labra quien fuera ministro de Salvador Allende y luego presidente del Consejo Nacional de Innovación para la Competitividad durante la presidencia de Sebastián Piñera. El objetivo del *coaching*, que se inscribe directamente en la gestión empresarial, es favorecer la estructuración identitaria y el desarrollo de un individuo, aún cuando tal “desarrollo personal” sea una directriz de la misma empresa y se realice bajo obligación exterior hacia los empleados.

La autoayuda como género existe al menos desde el siglo XX (Papalini, 2015). Un antecedente notorio se encuentra en la obra del escocés Samuel Smiles y su obra *Self-Help* (sic) publicada en 1859, reivindicada por algunos patriarcas del neoliberalismo moderno (Hayek, John A. Hobson o Albert Mummery) y admirado hasta por Sir Keith Joseph, quien fuera el secretario de educación de Margaret Thatcher. Contemporáneo a la publicación de John Stuart Mill (*Sobre la libertad*) y C. Darwin (*El origen de las especies*), este reformador



escocés vincula tempranamente la reflexión individualizante sobre el carácter de los sujetos (de la clase trabajadora específicamente), el desarrollo personal y el liderazgo en la industria. Basándose en una estricta separación de la esfera pública de la privada, Smiles apostaba enteramente por la energía de los individuos, una fuerza moral personal que cada cual debía desarrollar por sí mismo y que debía ser dejada lo más libre posible.

Las técnicas *new age*, por su parte, surgen en las décadas del sesenta en el contexto de la contracultura hippie vinculados a la influencia hindú y la nueva espiritualidad, las técnicas de meditación y relajación, la práctica del yoga, los sonidos experimentales y texturas construidas con instrumentos acústicos, eléctricos y electrónicos. Reconvertida en un subgénero de autoayuda y autosuperación, estas técnicas del yo y más aún, estas tecnologías precisas de subjetivación neoliberal logran vincularse con la espiritualidad empresarial y su dinámica productivista cifrada en los parámetros del antistress, el confort, el relax y la nueva informalidad de gerentes, CEOS y directivos.<sup>49</sup>

Matriz normativa de las emociones, que produce y circula entre los cuerpos, el entusiasmo y la vitalidad operan a través de la delimitación de todo sentimiento negativo, desde la tristeza, la falta de ánimo, el espíritu crítico, el rechazo y la moral reactiva hasta la depresión, *el desapasionado o el indiferente* (Rozitchner, 2016:159). Sentimientos, ánimos y actitudes que se asocian a una conflictividad actual o potencial. Fomentar ese estado de ánimo es, siguiendo la matriz neoliberal de las emociones alegres y entusiastas, detectar un conflicto y prevenirlo. Porque de lo que se trata, escribe Rozitchner, es de aceptar el entorno en que vivimos (esas vivencias y realidades dadas) porque debemos aprender a vivir y trabajar en él. “Amar lo real, querer al mundo cómo es” escribe Rozitchner, esa positividad empresarial de los afectos alegres, como reflejo transparente de la fuerza libre y creadora del mercado, es la que se articula con otros preceptos neoliberales. Alegres y en equipo, conciliados y en armonía social, con diálogo y sin conflictos, de esas aspiraciones están hechos los afectos del entusiasmo y exigencia de buena disposición que leemos en *Alta Rotación*.

---

49 Dos ejemplos representan este nudo magnético entre técnicas de espiritualidad *new age* y nueva productividad empresarial, en el contexto local, la asociación estratégica entre el líder de la ONG *El Arte de Vivir*, el gurú indio Sri Sri Ravi Shankar y el exjefe de la ciudad autónoma de Buenos Aires, Mauricio Macri quien promovió la visita y la consiguiente difusión de este en diversos medios. Y en un contexto globalizado, vinculado a la industria cultural y popular, este vínculo se vuelve patente en la última escena de la serie televisiva *Mad Men* (2007-2015, creada por Matthew Weiner). En el capítulo final, encontramos a su protagonista Don Draper, quien es director creativo de una de las agencias de publicidad más prominentes de New York, meditando en posición de flor de loto bajo las directivas de un guía espiritual quien afirma “Madre sol, te agradecemos por la dulzura de la tierra. El nuevo día trae nuevas esperanzas. La vida que llevamos es la vida que tenemos que llevar. Un nuevo día, nuevas ideas, un nuevo tú”. El creativo se encuentra meditando y relajado, y en ese contexto de apertura y renovación, lo vemos sonreír y a partir de ello, le surgen nuevas ideas, la creación de una publicidad (de connotaciones multiculturales) para la multinacional coca-cola.

Y esa es la eficacia del optimismo como afecto, promovido y puesto a circular desde la retórica de Alejandro Rozitchner pero también en los discursos de autoayuda, autosuperación, del coaching y la nueva espiritualidad. No obstante, lo que nos interesa no es tanto la procedencia del optimismo como afecto alegre ligado a un discurso específico, con nombres y genealogías propias, por ejemplo, el posneoliberalismo de la coalición Cambiemos y sus antecedentes inmediatos o en el caso de Chile, la influencia recíproca entre los discursos del *coaching* ontológico y la implementación del neoliberalismo vía golpe de estado y su larga continuidad e influencia durante la democracia. No obstante, queremos apuntar en otra dirección, lo que nos interesa es la puesta en circulación y operatividad de esta forma de afecto del entusiasmo y el optimismo, como lenguaje vuelto público y sentido común encarnado.

### 1x05 Temporalidad precaria o sobre una juventud dilatada

-Pero ¿y nuestro futuro?  
-Ya os lo habeis gastado  
Viñeta de *El Roto* (15 de junio de 2012)

La chica que te cobró en McDonald's  
puede ser tu futura doctora.  
El joven que trabaja en una heladería  
puede que sea tu futuro abogado.  
Debemos dejar de sentirnos superiores  
a los demás solo porque nos sentimos  
realizados y afortunados. Mientras muchas  
personas ya construyeron su vida;  
hay muchos jóvenes trabajando en la suya.  
Placa de instagram -@elconscientedice

Sobre el desmontaje de jerarquías al interior de las empresas y sobre el ablandamiento en las relaciones laborales, lo que sobresale es un nuevo ordenamiento en los vínculos caracterizados por formas positivas y de amabilidad aparente. En otros términos, en la reconfiguración neoliberal por precarización se da lugar a una reorganización del mapa de jerarquías, así lo enuncia la gerenta de Italcred, Cecilia:

Yo se que hay muchas informalidades...Lo que pasa es que estamos armando un grupo nuevo de promovedoras(...) Pero yo les pidó que aguanten un poco más, y van a ver cómo las cosas se acomodan a favor nuestro: mio y de ustedes, porque somos parte del mismo equipo (Meradi, 2009: 70-71)

Distribución de roles, puestos de mando y jerarquías dentro de la empresa que tiende, como ilusión empresarial y proyección fantasmática, a la equiparidad horizontal, “somos parte del mismo equipo” dice Cecilia desde su silla detrás del escritorio. A partir de la precariedad neoliberal, entonces, cobra relevancia un tipo de trabajador polivalente que se caracteriza por su presunta maleabilidad, con un margen de mayor autonomía y libertad, que

apuesta por una cierta movilidad y flexibilidad laboral, el aprendizaje permanente y la creación de proyectos innovadores de modo constante. Así lo ejemplifica Marcello Estevo, ex-secretario de Asuntos Internacionales del Ministerio de Finanzas de Brasil “Nuestra reforma intentó *disminuir el grado de rigidez de las relaciones laborales* en Brasil, la cual era mala para tanto para los empresarios como para los trabajadores. Había reglas muy estrictas sobre las horas de almuerzo, por ejemplo” (Lewkowicz, 2018:1).

Pero en la cita se lee también una modalidad cronológica vinculada a la capacitación constante y la flexibilización o en otros términos, una temporalidad del “aguanten un poco más” que se refiere tanto a sobrellevar la informalidad y la disparidad salarial como así también a la postergación indefinida en el tiempo. Si el esfuerzo y el sacrificio conjugan un escalafón temporal y ético del progreso en la forma laboral fordista, aquí lo que ocurre es una modificación de las configuraciones del tiempo, el ascenso social y la temporalidad progresiva asociadas al trabajo. Figura de estabilidad ontológica, perduración y solidez cultural, la forma-trabajo pierde pregnancia frente a la inestabilidad patente que se configura en el aguante de las promovedoras, en la dilación temporal de las trabajadoras precarizadas ante el pedido de la empleadora. Entonces, la temporalidad progresiva, la promesa de movilidad y promoción social alrededor del trabajo se ve desmantelada frente a la maleabilidad de una temporalidad precaria, de allí que “no se justifica estar diez días más en un trabajo que tarde o temprano voy a dejar” (Meradi, 2009:74).

La temporalidad precaria afecta, específicamente, a un sector social, los jóvenes. Recordemos el subtítulo de la crónica de Meradi, *el trabajo precario de los jóvenes* y su referencia en el prólogo: “yo no era juventud, ni talento ni futuro asegurado” (Meradi, 2009:15). Aguantar y mantenerse en ese tiempo porque el presente es una espera y se compone de fases a seguir para superar la precariedad, como si la realización fuera lo que está al final, como si las personas mayores con trabajo estable o jubilación pudieran disponer de vida y lo demás fuera sucedáneo o un proceso. Se trata de una juventud dilatada porque justamente la infiltración temporal del aguante se convierte en hábito de aplazar la vida a un “después de”, movido por el deseo de plenitud e intensidad futura e imaginando, subterráneamente, que la juventud, la salud y la energía estarán siempre.

Incluso, la categoría “jóvenes” es volátil. Llamamos jóvenes a estos protagonistas pero en realidad se trata de una marcación etaria y generacional imprecisa o más bien una pregunta sin respuesta clara, lo que indica lo difícil que es describir a alguien que está en el flujo de los hábitos improvisados de subsistencia que constituyen la existencia en la economía informal contemporánea posterior a la crisis del 2001. La juventud es una categoría marcada por una configuración temporal, como anotamos, pero también son

adolescentes en búsqueda de uniones y experiencias sexuales, en el caso de Meradi es patente su posición, y al mismo tiempo son económicamente adultos, pues sus días están organizados esencialmente en torno a la reproducción material de su vida. Este régimen de supervivencia y expectativas dilatadas temporalmente es lo que se predica en la juventud.

La experiencia de Meradi se construye en torno a un tiempo previamente delimitado de un año de duración. Punto de partida que desde el inicio y como enuncia en las primeras páginas está motivado por un encargo editorial. En ese período y en la duración que demarca, Meradi se propone realizar, o más bien actuar y vivir la vida de otro, todos los trabajos rotativos e inestables que logre conseguir. El de Meradi es, pues, un tiempo largo y extenso en relación a la vivencia de sus propios compañeros de trabajo, tiempo precario de intermitencia, fragmentariedad y rotación infinita.

El aplazamiento del tiempo en el aguantar, el tolerar o el sostener demarcan ese espacio entre el vivir y el trabajo, o dicho en otros términos, en el pedido de "aguantar un poco más" se distinguen los trabajos del que se puede vivir, que permiten la (auto)subsistencia y los trabajos de los que no. En esa distinción resuena una práctica temporal determinada, aquella en donde el aplazar y el diferir demarcan una vida permanentemente pospuesta y configurada en la cesión del tiempo futuro y proyectivo: "Conseguir un trabajo temporario aumenta tus posibilidades de tener un trabajo fijo" (Meradi, 2009:152). La constante cesión del tiempo futuro en trabajos temporarios y *part time*, tal como reza la cita de la consultora laboral, implican una comprensión del presente que Isabell Lorey llama presentista en referencia a la temporalidad del devenir expandido y las malas deudas (Lorey, 2018:21) y Mauricio Lazzarato (2017) apunta en términos de *intermitencia* respecto de la gestión diferencial de los afectos y de los umbrales de seguridad e inseguridad. Al no haber progreso, avance o ascenso vinculado a las jerarquías del esquema laboral, el tiempo precario presentista e intermitente, el tiempo de los proyectos y del trabajo temporario o *part time*, siempre parece volver al punto de partida. La vida que rota constantemente, la vida precaria es aquella dedicada a avanzar hacia la zona normativa/utópica/proyectiva del progreso y el ascenso pero atorada continuamente en un tiempo de supervivencia, el tiempo de lucha, de ahogarse y repetir, de tratar de mantenerse a flote, sin parar. O de otro modo, se trata de la falta de un resto, del verbo francés *rester* que no solo significa descansar sino *quedarse un tiempo en algún lado*, en un lugar al que se pueda regresar (Berlant, 2011b:114).

A partir de la experiencia de los llamados intermitentes (*intermittents*), trabajadores franceses del entretenimiento y la cultura con contratos rotativos y de corto plazo, Mauricio Lazzarato apunta sobre la disyunción que se produce en la economía posfordista entre

trabajo y empleo. A diferencia de los contratos permanentes de tiempo completo, el resultado de tal división se verifica en una temporalidad de intermitencia en donde los períodos de empleo no duran lo suficiente en relación a las prácticas de trabajo real (de entrenamiento, capacitación continua, búsqueda, de vacilación y miedo, circulación de conocimiento y competencia, etc). Esta otra dinámica, que moviliza la incertidumbre con micropolíticas de la inseguridad, se mide alrededor de las diferencias y divisiones en un estado de inequidad generalizado, en situaciones de competición y comportamientos individualistas y emprendedores. Efectivamente, escribe Lazaratto, la etapa de desempleo no se reduce a un tiempo sin trabajo sino que estos períodos son movilizados por los *intermittents* para financiar sus actividades y como inversiones sociales: “Agostina no está sola. También tiene un novio desde hace un año con el que piensa, pronto alquilar algo para irse a vivir juntos” “Miro la campera de la rubia: si gano este empleo y cobro extra por hablar en otro idioma, a fin de mes me voy a comprar ropa (Meradi, 2009:64;88). De otro modo, en la temporalidad precaria de la intermitencia lo que se anuda es una movilización constante de un tiempo de la estabilidad con un tiempo de la transformación continua o en otros términos, una escala de composición en donde los marcadores son agregados a un todo coherente y otro nivel en donde las cosas se fragmentan y devienen móviles e inciertas.

El aguantar, la dilación, la intermitencia o el presente diferido, en eso consiste esta dimensión temporal de la precariedad matizada por la gramática cultural del trabajo. El tiempo precario es, justamente, intermitente y constitutivamente fragmentario porque lo que trae a escena es ese modo de subjetivación neoliberal del sujeto emprendedor que fracasa continuamente en la administración y gestión del tiempo.<sup>50</sup> Conducta emprendedora que no es un cálculo o un comportamiento economizante tendiente a la maximización de los provechos; antes bien, el accionar del sujeto emprendedor es un asunto más dinámico, de aprendizaje continuo y de elección lo que implica una disposición creativa e innovadora pero también la especulación mezclando riesgo, indeterminación y anticipación. En este sentido, el sujeto se está adaptando permanentemente lo cual significa que es un constructor de las situaciones provechosas que descubre gracias a la capacidad de estar alerta (*alertness*) ante la oportunidad comercial.

Los jóvenes precarizados son aquellos que fallan reiterativamente en la autogestión

---

<sup>50</sup> Este hombre-empresa (u *Homo agens*) emerge de la gestión empresarial de un sujeto económico que aprende a conducirse en el mercado, o en sentido inverso más bien, el sujeto es una propiedad del mercado porque se concibe a este último como un proceso de autoformación del sujeto económico, como un proceso auto-educador y auto-disciplinario mediante el cual el sujeto aprende a conducirse. Dimensión empresarial constitutiva del humano (o del funcionamiento formativo del mercado al gobernarnos como empresa) en la que todo individuo tiene algo de emprendedor porque sabe comportarse gracias al mercado que constituye un proceso de formación de sí (Foucault, 2008:249-274; Dardot & Laval, 2013:133-152).

creativa y la automotivación individual. Principio de conducta potencial a todo sujeto económico, la capacidad emprendedora (*entrepreneurship*) marca una temporalidad que no logra resolverse o de otro modo, la dimensión subjetiva del tiempo fracasa en el cumplimiento de sus aspiraciones porque no hay instancia superadora, momento de progreso y estabilidad definitiva sino aprendizaje continuo y adaptación permanente: “no se justifica estar diez días más en un trabajo que tarde o temprano voy a dejar” (Meradi, 2009:74). Así como los tiempos improductivos e incluso los trabajos impagos son para el sujeto precario un capital a invertir para una ganancia futura o un recurso (siempre escaso) que puede disponer y administrar estratégicamente, lo que aquí sucede es que no hay ganancia alguna. El tiempo precario de la intermitencia carece de toda garantía de superación porque lo importante es que el sujeto está comprometido en una experiencia de descubrimiento continuo (*learning by discovery*) mediante el juego mismo de la competencia. Desde este punto de vista, la vida precaria que se lee en *Alta Rotación* no es la otra cara del trabajo -su promesa emancipadora que fundamenta una temporalidad progresiva- sino que, a partir de la inflexión neoliberal, de la caída de los proyectos desarrollistas y de los estados sociales en retirada, lo precario temporal funciona como sensor de un *presente sin garantías predictivas*.

Pero el tiempo presente e intermitente es también el modo de aceptar la realidad en sus posibilidades, afirma Alejandro Rozitchner, principal apologista del entusiasmo y la vitalidad. Y aquí se liga, nuevamente, temporalidad y afectos precarios, porque justamente el entusiasmo y el disfrute son esa vitalidad y plasticidad de los cuerpos que permite incorporar lo nuevo y descartar lo viejo, escribe Alejandro Rozitchner. El optimismo y el entusiasmo es saber canalizar un deseo de creación e innovación en el mundo y en el presente. Porque de contrario “cuando la historia aparece como algo más importante que el presente, nos dice Rozitchner, el deseo se desvanece y con él la innovación y la producción” (Yagüe, 2016:1). No hay lugar ni tiempo al que se pueda regresar, afirma el autor de *La evolución de la Argentina*, el tiempo presente del entusiasmo anímico y la vitalidad corporal es un presente reconciliado. Solo se trata de activar en el mundo presente, aceptar el estado de cosas y desde allí la flexibilidad, el disfrute y la renovación constante. Y de esa positividad afectiva, se predica, una vez más, el saber de la gestión, el saber canalizar el deseo en la creación e innovación. Esta retórica es la que fundamenta, de un modo más o menos translúcido, una vida pospuesta y diferida, la exclusión e injusticia estructural, las relaciones desiguales de poder y es funcional además, al desmontaje de los imaginarios de ascenso social proyectivo. Pero vale insistir, esta retórica y su respectiva economía afectiva son igualmente productivas en efectos de crueldad (Berlant, 2006; 2011a).

La temporalidad precaria interesa porque pone en escena y reinscribe la relación

entre afectos y sensibilidad neoliberal, que articula, toda una coordenada de lo anímico sobre los cuerpos y las vidas. Este tema tiene lugar en un imaginario compartido por los empleadores y trabajadores cronicados en *Alta Rotación*, la retórica de la superación y la autoayuda de Alejandro Rozitchner y lo afirmado y expuesto por el ex-ministro de educación, “entender que no saber lo que viene es un valor”.

#### **1x06 Vivir sin nada pero con optimismo “de eso se trata el salario emocional”**

¿Cómo elegir al triste si está el entusiasta?

Laura Bey - *Mi vida en la primera IP*

Me sobra mucho mes al final del sueldo

Carlos Prieto Rodríguez (2017)

La gramática cultural de las emociones neoliberales es inédita y novedosa respecto de los sentidos e imaginarios fordistas-disciplinares, sin embargo esta no se instituye sobre la anulación de su precedente sino antes bien se superpone y acumula en niveles disímiles. En este sentido, no se trata de una secuencia cronológica o historiográfica sino de normas y dinámicas que conviven y se reajustan constantemente. En el horizonte social ligado a la fábrica fordista existe un contrato que establece no sólo las jornadas de tiempo completo y garantías legales sino también el control de la fuerza de trabajo se apoya en el disciplinamiento vertical y subordinación ante la jerarquía (capataz, supervisor, gerente). Más aún, la forma-trabajo funciona alineando a los sujetos con un imaginario proyectivo de ascenso social y legitimación pero también mediante la alterización de otros tantos sujetos (mujeres, queers, pueblos originarios, discapacitados, etc), el revés biopolítico de la pobreza y la racialización de la pobreza, la caída social, la miseria, la vagancia y el desempleo. En este sentido, se trata de la prevalencia y la recurrencia de una *sensibilidad neoliberal*, su eficacia micropolítica que opera sobre hábitos y afectos, y una dimensión temporal específica (*temporalidad precaria* de presentificación e intermitencia) que funciona sobre la superposición simultánea de la otra, fordista, presuntamente rígida en su verticalidad y coincidente con la mecánica biopolítica.

*La condition ouvrière* y *Alta Rotación* se organizan en torno a una narrativa sobre el lugar de trabajo, el trabajo femenino y su dimensión afectiva pero circunscriptas a escenarios de transición, desde la llamada sociedad industrial y disciplinar hacia una intensidad emergente de precarización y neoliberalización de la vida. Entre uno y otro texto, se produce un desplazamiento de escenarios y de imaginarios, y en particular en el contrapunto en los extremos de esta serie, *Alta rotación* describe la especificidad de la experiencia de lo ordinario en la temporalidad visceral de un tiempo actual. La presencia de los afectos a los

que le siguen la pista estos materiales, y en particular la crónica de Meradi, es el registro de ese dominio poroso de la retórica empresarial hiperexplotadora que ha sido denominada, diversamente, globalización capitalista, pos-soberanía liberal, capitalismo tardío, posfordismo o neoliberalismo. La realidad sensible de Meradi es un mundo de una volatilidad económica y social intensificada, una economía esencialmente desindustrializada, de multinacionales focalizadas en servicios y prestaciones, de negocios privatizados y tercerizados en la cual la impersonalidad y la intimidad marcan la inestabilidad y la fragilidad anímica de los vínculos. En *Alta Rotación* como apunta su título, se trata de rotar, circular y girar en la precariedad, en torno a la precariedad y los procesos de precarización, en la vaporosidad de las ofertas laborales y su contraparte, la exigencia anímica y vital de los empleadores.

Los protagonistas en la crónica de Meradi están configurados dentro de las presiones de la vida cotidiana y ordinaria, y vale la aclaración, no es una narrativa existencial ni heroica en la cual los sujetos están ocupados ganándose la vida, sino la vida ordinaria, en la cual los proyectos de manejo del afecto brindan registros para experimentar las contingencias estructurales de la supervivencia. Como puede notarse en la crónica, la precarización de los jóvenes es una situación masiva pero no una actividad colectivizante, de allí que no es posible indagar sobre una condición sociológica o una esencia antropológica de clase (aquello que Guy Standing lee en términos de *precariado*, por ejemplo). Cada vez que parece que se ha forjado una relación recíproca o de algún tipo de fraternidad, la economía temporal y monetaria en la cual es posible disfrutar de la experiencia de la pertenencia común es interrumpida por otras necesidades más apremiantes. Las escenas narradas en *Alta Rotación* dan cuenta de experiencias y realidades que configuran un mecanismo masivo, generalizado e individualizante pero de aislamiento y soledad, en la cual cuanto más abajo estés en la escala económica, y menos formal sea tu relación con la economía, más solo estarás en el proyecto de mantener, subsistir y reproducir la vida.<sup>51</sup>

Y sobre esa tecnología individualizante, precisamente, se erige la interpelación afectiva de estas normativas empresariales, la capacidad anímica de ser y mantenerse optimista se sostiene sobre una ética del individualismo del *self-help*, sin ningún tipo de red, vínculo o espacio compartido, así lo anunciaba Alejandro Rozitcher en televisión: “lo que hace falta para que una sociedad funcione, para que una realidad funcione es que la gente se afirme en sí mismo y en su deseo” (Alejandro Rozitchner en TV *#Rozitchnerconfantino*).

---

<sup>51</sup> Como indicamos en introducción (cap.0x00-Texturas de la vida sensible) aquí se apunta es a una zona problemática irresuelta y de un aliento conceptual de largo alcance, el *precariado* es por definición una categoría epistemológicamente maleable, de bordes imprecisos y en disputa abierta.



Como modo específico de una nueva sensibilidad neoliberal, el optimismo y la tecnología anímica de la vitalidad se vuelven recurrencias en el texto sobre jóvenes precarizados. El optimismo apunta a una psicología plana, sin ningún tipo de atributo de profundidad personal e inconsciente. Lo psicológico y la topología de lo interior son, más bien, recursos afectivos que sostienen la rotación incesante de una dinámica productiva. No obstante, tal modalidad anímica carece de una definición precisa y no posee una consistencia propia que pueda ser rastreada tanto en lo narrado por Meradi como así tampoco en Alejandro Rozitchner o en algún referente del coaching (Thomas Leonard, Timothy Gallwey, Rafael Echeverría, Julio Olalla o Fernando Flores Labra). De allí extrae, precisamente, su capacidad magnética y una relativa pregnancia. El optimismo y la vitalidad anímica se constituyen en significantes de adherencia que ligan innovación y perseverancia, felicidad, confianza, salud y plenitud, creatividad, poder personal, disfrute y candidez, apertura y comodidad consigo mismo. El optimismo y su declinación en entusiasmo o en cualquiera de sus atributos adheridos se conjuga a través de la instrumentalización de la hiperactividad y la multitarea como valores capitalizables de mercado.

La crónica de Meradi hace del afecto el núcleo mismo de sus textos, el desgaste corporal, el dolor y la monotonía son el punto de conjunción que comparten dentro de un imaginario ligado a la gramática cultural del trabajo. Y algo similar ocurre con el miedo, la caída y la angustia como inversiones de la misma figura del trabajo y lo obrero. Afectos que se ligan a la expulsión potencial y a la muerte social de la falta de trabajo, de perderlo o de no conseguirlo definitivamente. Sin embargo, en *Alta Rotación* se recurre con mayor insistencia a una cadencia afectiva de lo vital y el entusiasmo. Tonalidad afectiva, nuevas desigualdades estructurales e intensificación de la crueldad que pertenecen, entonces, a un régimen *consentimental* (neologismo de consenso, permiso y sentimental) regulado y estructurado por las dinámicas del capital y las finanzas (Fisher, 2016:112).

En este recorrido, crueldad y optimismo se enlazan bajo el signo de la precariedad y los modos afectivos de lo precario. Así, la gestión de este afecto precario del optimismo no es inseparable de los modos de la violencia y de la crueldad evidente de su ejercicio, lo que es decir, al tiempo que se promueve el “parecer desenvuelta” (Meradi, 2009:151), las atmósferas de movilidad, vigor y de fervor generalizado, se produce insistentemente el desmantelamiento de las condiciones para llevar a cabo tal intensidad anímica. Así lo apunta la periodista de *Infobae*, quien relata la novedad y los beneficios del *salario emocional* “tanto para las empresas como para los empleados: mayor compromiso, productividad y menor estrés” (Koruk, 2018). El bienestar y el buen clima de trabajo son regímenes afectivos que hacen de vitalidad una nueva exigencia normativa *independientemente de la retribución monetaria* porque

“de eso se trata el salario emocional: son elementos que puede recibir el trabajador más allá del sueldo” (Koruk, 2018).

Paradoja del optimismo cruel que resuena, justamente, en las palabras del ex-ministro de Educación Esteban Bullrich *crear argentinos que sean capaces de vivir en la incertidumbre y disfrutarla* pero léidas también en el título de la crónica colombiana de Felipe Solano *Salario mínimo. Vivir sin nada*. Aquí, la fantasía vital y la supervivencia son efectos indistinguibles de la propia economía formal de los afectos. Siguiendo de cerca las proclamas del *neomanagment*, la cultura de la flexibilidad, la autoayuda, el *coaching* y el *new age*, estas resultan más fructíferas si son léidas a la luz de la sensibilidad neoliberal: reconocer, pues, que el sujeto en el trabajo nunca se reduce a la condición pasiva, más bien, estas técnicas y discursos se figuran en el trabajador una incipiente interpelación como sujeto activo que debe participar totalmente, comprometerse plenamente, entregarse por entero en su actividad profesional, en la intensificación de su esfuerzo, en su propia eficacia y entusiasmo. De lo que se trata, entonces, es de un nuevo consenso empresarial del *vivir sin nada pero con optimismo*, o un nuevo precepto naturalizado del management, vivir en la supervivencia pero entusiasmados o de un modo muy preciso de interpelación, vivir en la incertidumbre pero con disfrute.

## 1x07 *Tedium vitae*: entre la ronda nocturna y la noche porteña

Vas a ser hombre de menos palabras.

Vas a parecerte al silencio.

A algún tipo de Dios.

No vas a tener mayor sabiduría.

Simplemente es que vas a estar cansado.

Vas a ser un hombre débil.

Desmotivado y aburrido.

Mariano Blatt – *Mi juventud reunida* (2007)

Dos producciones culturales recientes en latinoamérica, ponen el foco sobre el paisaje sexual nocturno para mostrar los itinerarios y movimientos de los cuerpos y los deseos. *Ronda Nocturna* (2005) del escritor y cineasta Edgardo Cozarinsky y *La Noche* (2016) ópera prima de Edgardo Castro, dos películas argentinas que retratan personajes, climas y escenas de la vida subterránea de Buenos Aires y exploran los mapas transformados de la ciudad neoliberal. Sobre este horizonte se despliega una imagen cargada de cuerpos y figuras ambivalentes -sus protagonistas son Víctor, un *taxi boy* que también es *dealer* y en segundo lugar, son un chico cis -Martín- y una chica trans -Guada- que articulan nuevos significados en las gramáticas disponibles de las identidades sexuales y en particular la etiqueta gay-global-hegemónica.

En primer lugar, en el film de Cozarinsky la deriva del *taxi boy* (Víctor) se vuelve un modo de percibir y leer el mecanismo de expansión de la marginación y la proliferación de cuerpos residuales en una ciudad marcada por el desamparo, la crisis social del 2001 y la desprotección. Entre el microcentro porteño, los telos de periferia y los bares de Buenos Aires, *Ronda Nocturna* explora una textura sensible narrada como geografía sexual y territorio del abandono, surgida por los efectos del neoliberalismo a finales de los años 90'. Pero sobre lo que hace foco y lo que se lee en la obra de Cozarinsky es una indagación cultural alrededor del territorio y un tipo de *bios* precario marcado por los circuitos sexuales de la noche. Sobre el fondo sensible de lo precario, *Ronda nocturna* explora un *procedimiento* (o una topología) por la Buenos Aires neoliberal. El escenario urbano de *Ronda Nocturna* se revela como una verdadera zona de contigüidad y encuentros efímeros entre vidas gratuitas y cuerpos abandonados: los taxis boys, los maricas, los cuir o cuy-r, los indigentes y sin techo, los cartoneros y desocupados, los viejos, los enfermos, los improductivos.

En una segunda instancia, que funciona como foco articulador de este recorrido, ya que plantea las hipótesis centrales de este capítulo: en *La noche* de Edgardo Castro, como así también en el diario de filmación *Como en la noche. El lado oscuro de una ciudad despierta*

(publicado en 2018 por edit. Planeta), las salidas nocturnas y los vínculos corporales de Martín y de Guada construyen una estética *trash* que apunta a una *modalidad afectiva de lo precario de baja sintonía*; Atmósfera afectiva en tanto procedimiento y modo de producción que la misma película explora en cuanto dinámica de la sensación y gimnástica sexual de los protagonistas -hay sexo y penes pero no erecciones ni orgasmos, hay drogas y entusiasmo sexual pero no frustración- y asimismo como encuentro transitorio -entre Martín y Guada se insinúa un nuevo pacto sexo-afectivo. En *La noche* también se ensayan modos de encuentro fugaces, zonas de politicidad y pactos contingentes que desde un modo muy singular de lo afectivo-precario -la baja sintonía anímica- señalan otros modos de circulación y otros flujos de afectos corporales de la disidencia sexual. Y esa es su estrategia narrativa, partir de la extenuación de las normas identitarias, sus categorías globales y su respectivo *ethos* neoliberal, para traer a escena otra modalidad afectiva de la disidencia sexual, la vida mínima y tenue, la alianza fugaz con una chica trans, la compañía mutua, el sexo improductivo y la cotidianeidad en rutinas tan imperceptibles como insignificantes.

Entre *Ronda Nocturna* y la película de Castro el paisaje social en Argentina se vio modificado por los avances civiles en materia de derechos legales y jurídicos, en particular, la ley de matrimonio igualitario y adopción y la ley de identidad de género. Una lectura se impone, de un modo intuitivo y tanto más simplista, la película de Castro es un registro estético de las tensiones surgidas en las postrimerías del avance legal y civil o posderechos igualitarios. No obstante, lo que nos interesa es sumar otra lectura, aquella que parte de las mutaciones sensibles en el orden de los cuerpos sexuados y en el modo específico que adquiere esa *sensibilidad neoliberal* bajo su conversión en forma de *bios precario*.<sup>52</sup> Entre una y otra película, en los casi diez años que las separan, y cada una con tonos y estéticas disímiles, se reinventa un *procedimiento* que hace de lo precario una potencia creativa y un modo de interrogar el tiempo presente -bajo otros signos y coordenadas-. En los films de Edgardo Cozarisky y de Castro no encontramos una interrogación persistente sobre las identidades disidentes (o lógicas explícitas de oposición resistente a la heteronorma) sino más bien, a partir de *La Noche*, nos encontramos con un registro de las experiencias y las atmósferas afectivas (Anderson, 2009) de sus protagonistas. Vale decir que estos materiales

---

52 Debemos notar que los procesos de precarización y desmantelamiento del estado social en el norte global se producen en tensión sincrónica con el llamado “neodesarrollismo latinoamericano” en distintos países suramericanos (Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Uruguay y Venezuela) en el último decenio. En ese contexto, la revitalización del estado garantista, los avances en materia de derechos sociales, laborales, sexuales y la protección social suponen, al menos, otra modalidad de lo precario y sus coordenadas sexo-políticas. Al mismo tiempo, este proceso de avance social ha conocido un giro y se ha visto deslegitimado en el último trienio. En esta línea, ver AAVV (2015) *Conversaciones ante la máquina. Para salir del consenso desarrollista*.

trabajan no solo sobre los *sueños de exterminio* (Giorgi, 2004) que habitan en los imaginarios urbanos de latinoamérica, esto es, todas las corporalidades e identidades no normativas carecen de resguardo, espacialidad y futuridad. La obra de Cozarisky como la de Castro ponen la incertidumbre sensorial en el centro de sus experimentos narrativos: de una lado, los recorridos y las rondas de Víctor verifican una verdadera *topología* que se vuelve modo de percibir y leer el mecanismo de expansión de la marginación y de la proliferación de cuerpos residuales. Y de otro lado, con *La noche* se escenifica el vacío de la norma disciplinar que enrarece escenarios, personajes e identidades pero lo que también se ilumina es una intensidad de climas afectivos tenues, un tipo de *afecto precario de baja sintonía* (nominado como *powerlessness precarity*) que decanta hacia modos de relacionalidad impersonales y anónimos. Y así sucede en la obra de Castro y su marcada cadencia narrativa: hay sexo sin buscar nada a cambio, sin ganar ni perder nada, ni placer, amor o felicidad alguna. Lo que se produce -casi como efecto imprevisto- son vínculos afectivos o alianzas contingentes entre figuras sexuales disímiles, como sucede entre Martín y Guada.

#### **1x08 Hacer la ronda, hacer el territorio**

La película de Cozarinsky, *Ronda Nocturna* de 2005, narra una jornada completa -de principio a fin de la noche- en el recorrido callejero de Víctor, quien deambula vendiendo drogas, ofreciendo servicios sexuales, charlando con sus colegas taxis boys, en una esquina oscura o en un sauna de levante. Con un clima sonoro constante -el tango y su efecto siempre nostálgico-, la película construye una estética mítica y enrarecida que se trama durante la noche del 1 de noviembre, el Día de los Muertos. “Ronda fantasmagórica” en la cual Víctor es acechado, visitado y seducido por distintos espectros que regresan al mundo de los vivos (hasta tal punto que Víctor y el fantasma de Mario se acuestan en una habitación de un albergue transitorio). Vemos muchas escenas de Víctor caminando y cruzando la calle mientras cartoneros recogen cajas y revuelven bolsas -insistencia que atraviesa la película: los cartoneros y su presencia, sus recorridos y su marcha callejera,<sup>53</sup> las vidrieras de los negocios exhiben zapatillas, taxis y buses que pasan por las calles, distintas personas entran y salen del subte -se lee en un emprendrado del barrio de San Telmo “los necróticos anónimos”- y un grupo de personas sin techo que toma mates y se

---

<sup>53</sup> Puede leerse *Ronda Nocturna* desde este foco, es decir, desde las zonas de sociabilidad común que se tejen entre los cartoneros, los sin techo y Víctor. Inversión del rol protagónico, los cartoneros no son la escenografía urbana de *Ronda Nocturna* y la sexualidad del chongo no es su eje narrativo sino que es este escenario de la precariedad común lo que delimita un espacio de contacto o un territorio de intensidad mutua. En esta misma sintonía *La villa* de César Aira (escrita en Julio de 1998) construye una alianza sensible y una sintaxis de lo precario a partir de los cartoneros y su universo sensible como así también hace foco sobre la materialidad del desecho y el agenciamiento picaresco de la villa (su diseño lumínico y las geografías circulares, espiraladas).

cobija debajo de un puente. Así, la secuencia del film construye la mirada de los espectadores en la alternancia de planos-contraplanos de lugares nocturnos múltiples. Atisbo de los espectadores y aún más, el intercambio de miradas -entre los trabajadores sexuales y sus clientes- “queda asociada de manera activa e inmediata a la forma monetaria” (Andermann, 2015: 94).

*Ronda nocturna* -y veremos que sucede en *La noche* de Edgardo Castro- tienen lugar en el paisaje de esta nueva precariedad de la vida -definida en gran medida por el desmantelamiento de las protecciones, imaginarios y seguridades sociales del estado, sinónimo de vulnerabilidad, exposición al peligro, inestabilidad e incertidumbre que se vinculan a mecanismos y dispositivos -intensamente paranoicos- de seguridad e inseguridad (Lorey, 2016; Standing, 2013; Papadopoulos, D. y Tsianos V. 2006; Le Blanc, 2007). En Argentina este proceso se vio intensificado desde fines de los '80 y durante los '90 -con una especial modulación durante el llamado *menemismo* y la crisis del 2001- y hasta entrado el nuevo milenio.<sup>54</sup> Proceso simultáneo a la constitución de una cultura democrática y la emergencia de políticas de género y de la “diversidad sexual”. Cultura liberal democrática que históricamente osciló entre la criminalización y la exclusión invisibilizante hasta una presunta integración ciudadana del colectivo LGTBIQ y de la disidencia sexual.

Sobre el fondo sensible de lo precario, *Ronda nocturna* explora un *procedimiento* (topología) desde el *yire* de Víctor por la Buenos Aires neoliberal: dos chongos se pasean en taxi por la zona roja de Buenos Aires, Víctor que es taxi boy y *dealer* de drogas y su colega Mario que conduce el taxi y luego resultará ser un espectro.<sup>55</sup> Con burla e ironía y a ritmo pausado van encarando a trabajadoras sexuales travestis, preguntando precios, tarifas y servicios desde la ventana del auto. Se ríen y hacen bromas en tono de complicidad mutua, miran con excitación desde el auto y se frenan, tocan, acarician, saludan y hacen promesas.

---

54 La referencia ineludible a los años novela es la novela *Vivir Afuera* (1998) de Rodolfo Fogwill, en cuya trama se ensaya un idioma de intemperie y una lengua de la marginalidad que en sus vínculos construye otra nacionalidad, aquel adentro-afuera de la urbe porteña que se emplaza como el conurbano bonaerense o que avanza sobre la metrópolis (como en *El Aire* de Sergio Chejfec en 1992 o *El año del desierto* de Pedro Mairal en 2005). Asimismo conviene revisar el volumen *19 y 20 Apuntes para el nuevo protagonismo social* del colectivo situaciones (2002) y también *La comuna de Buenos Aires. Relatos al pie del 2001* de María Moreno (2011).

55 Aunque la atribución identitaria se desdibuja, y está es una de las hipótesis centrales, no obstante vale recordar que nos referimos (de un modo deliberadamente anacrónico) a Víctor como chongo para resaltar, precisamente, la pérdida de pregnancia de tal categoría. El chongo se predica de “quien transitaba el ambiente sin identificarse como homosexual era llamado "chongo", un nombre que subrayaba su rudeza viril. El término se aplicaba también a cualquier hombre que no manifestara inclinaciones homosexuales, manteniéndose libre de ese estigma social. Desde el punto de vista de la loca, el lugar del verdadero chongo es imposible. ¿Sería por lo tanto, un gay de apariencia masculina, que actúa como heterosexual, un chongo? Chongos se llama también a los taxi boys (muchachos que realizan trabajo sexual profesionalmente) y a otros hombres que buscan tener relaciones mediadas por algún tipo de contrapartida económica, en cuya performance se espera que "hagan de hombres" (Sívori, 2005: 84-86)

La última en ser consultada, una chica vestida con minifalda, muy formal y estricta, responde ante la consulta: “Por 30 dólares te podés culear a la Thatcher...”



Antes que el flâneur burgués que recorre las luces de las mercancías, el chongo es el cartógrafo sexual del submundo porteño que dibuja un mapa de la ciudad neoliberal “con sudor y esperma” (paráfrasis Preciado 2012)

Y es allí mismo, en la zona roja, donde tiene lugar esta escena llena de contrastes. Leída a la luz de la figura de la ambivalencia, la presencia de la última trabajadora sexual trans -la anacrónica Margaret Thatcher- refiere de suyo al conflicto bélico de las islas Malvinas que se puede leer en un registro cargado de nostalgia –“un boludo que todavía no digirió la guerra” le dice Mario a Víctor-. Pero también en ese territorio es donde Víctor -quien es el protagonista de la película- y su colega hacen que esa ronda pase por los códigos masculinos y las jerarquías cisgénero, *a lo macho*, en el voyeurismo del cliente que busca servicios sexuales de una travesti, *como si* fueran clientes o como si el simulacro de lo exótico los definiera. La escena es significativa porque inscribe un proceso de largo aliento bajo otra configuración, los procesos de precarización en la nueva imaginación sexual de la ciudad neoliberal.

Así, la escena puede leerse como síntoma de las disputas por la regulación del trabajo sexual, los itinerarios sexuales de la noche y la transformación social del espacio urbano en un paisaje de precariedad neoliberal por la Buenos Aires reciente. Siguiendo esa lectura, en marzo de 1998 la ciudad de Buenos Aires sancionó su nuevo código de convivencia urbana que primero despenaliza el trabajo sexual y que luego prohibió (en marzo de 1999). El nuevo código se redactó bajo un marco legal de inspiración democratizante respecto al compendio

de Edictos Policiales (que databan de 1946) y que hacían de la Policía Federal un poder soberano de facto (contaba con iguales facultades legislativas y judiciales). Así, desde 1998 hasta 2004 se producen una serie de disputas, luchas y acaloradas negociaciones -entre organizaciones trans, el sindicato de trabajadoras sexuales y distintos organismos estatales- que culminan con la última reforma del código, lo que establece una “zona roja” y su permisibilidad legal (Sabsay, 2011). De otro modo, debemos decir, la creación de esta zona o la circulación de Víctor y su colega vuelve patente un complejo y largo proceso de reconfiguración del paisaje social de las sexualidades en América Latina y en particular en Argentina: reordenamiento espacial y social pero también reconfiguración corporal que pasa por el territorio, por la demarcación de límites y contornos de lo público, que se mide, entonces, a nivel de las fronteras sexuales (Sabsay, 2011).

El escenario urbano de *Ronda Nocturna* se revela como una verdadera zona de contigüidad y encuentros efímeros entre vidas gratuitas y cuerpos abandonados. Los taxis boys, los maricas, los cuir o cuy-r, las trans y travestis, trabajadoras sexuales y prostitutas, indigentes y sin techo, cartoneros y desocupados, los viejos, enfermos e improductivos. En el film de Cozarinsky la deriva del *taxi boy* se vuelve un modo de percibir y leer el mecanismo de expansión de la marginación y de la proliferación de cuerpos residuales en una ciudad marcada por el desamparo, la crisis social del 2001 y la desprotección. En este contexto, la resonancia de los debates y luchas por el reconocimiento de los derechos de ciudadanía sexual<sup>56</sup> nos confronta con una fantasía proyectiva sobre el espacio de lo público -lo común- y su respectivo imaginario nacional sexualizado: ¿Dónde se ubican estas sexualidades y estos cuerpos? ¿Qué espacios y territorios de lo nacional-urbano se imaginan, emplazan y proyectan sobre estas sexualidades disidentes? En efecto, la producción de una ciudadanía ejemplar y paradigmática (blanca, mestiza-europea, clase media y heterocisexual) se realiza a través del emplazamiento de los cuerpos contra-hetero-normativos en una posición determinada del espacio público. Producción de ciudadanía que remite al régimen de soberanía y sus tecnologías disciplinarias, delimitación de espacios y cuadrículas urbanas, al tiempo que, y en simultáneo, dicha lógica se ve continuamente erosionada y solapada por procesos de precarización de la vida y de lo social: desde la superposición de territorios, la existencia de espacios desnacionalizados (o territorios desestatizados), la contaminación transversal o entrecruzamiento de clases hasta la desdiferenciación de cuerpos e identidades

---

<sup>56</sup> Aquí conviene incluir un amplio espectro de disputas que van desde las políticas en torno al HIV-Sida, el reconocimiento del matrimonio gay, la despenalización y legalidad del aborto, el parto y nacimiento respetado o humanizado, la ley de identidad de género, leyes de adopción para familias homoparentales hasta la mencionada lucha alrededor del trabajo sexual y las zonas rojas promulgadas por la ciudad autónoma de Buenos Aires. Resultan ineludibles, al respecto, el trabajo de Leticia Sabsay (2011) y la biografía de Mabel Bellucci (2010) sobre el activista gay Carlos Jáuregui.



(aquí es donde las categorías del chongo y del *yire* pierden resonancia). Lo que se produce, entonces, es un solapamiento de escenografías -o dialéctica infinita- entre una territorialización estatal-soberana y la desterritorialización precarizante en la Buenos Aires neoliberal.

La performatividad del *yire* de Víctor -o más bien del trabajo sexual del chongo- desempeña un papel clave en la reconstrucción y reconfiguración del espacio público porteño, en este sentido, la relación con el territorio deviene cartografía del abandono y más aún *topología de lo precario*: coquetea a lo macho en la zona roja pero también conversa y toma mates con los cartoneros en una plaza, los acompaña en su trabajo hasta el barrio de La Boca, juega a la pelota con niños de la calle, visita una fiesta privada de algún embajador y cena con Mario por el barrio chino en Belgrano. Visto de este modo, Víctor se pasea por una zona roja o frontera -imaginaria, política, espacial, visual y sexual- signada por la ausencia del estado, la ley y la policía, en un borde adyacente a la marginalidad.<sup>57</sup> Su trayecto supone una sucesión de burbujas discontinuas, un cruce de límites y fronteras. Pero más aún, *Ronda Nocturna* -y algo similar ocurre en *La noche*- tiene lugar a la sombra de la policía y de toda presencia estatal, en territorios urbanos desnacionalizados, abandonados y desprotegidos, próximos a la extrañeza y el despojo.

### 1x09 La noche de los cuerpos, de los sexos y de los afectos

Me han dicho muchas veces  
que mis personajes  
no luchan por nada,  
que son de una inercia total.

Sara Gallardo - Entrevista (1977)

“Parrilla la estrella” se lee en la ventana. En un bar cercano a San Telmo, en el baño (o la tetera) y en un gesto de flirteo y con suma experticia Víctor le vende drogas a un cliente quien además intenta besarlo. A continuación lo vemos tomar cerveza y comer pizza en el mismo bar junto a Carlitos, un colega que es también taxi boy por la zona. Conversan sobre su jornada de trabajo, el dinero ganado, sus zonas de levante y laburo. Este le sugiere un

---

<sup>57</sup> En un sentido idéntico a la categoría de chongo, utilizamos la marcación de *yire* para subrayar la pérdida de resonancia. Así, el *yire* o *yiro* nombra al “contacto callejero entre extraños y a los encuentros furtivos en lugares públicos, particularmente en parques y baños públicos, llamados “teteras”, al resguardo y especialmente durante la noche. Una de las características de estos espacios es que permitían concretar contactos sexuales *in situ*, sin necesidad de trasladarse a otro lugar. A menudo no existía para sus frequentadores otro ámbito disponible para un “encuentro” Sívori (2005:26). Política del *yire*, tal como registra, por tomar un caso emblemático, Néstor Perlongher (1999) que hace del *yire* una poética y una metodología de investigación y en este sentido, un modo de encuentro-producción de conocimiento.

cambio preventivo de territorio “¿por no me hacés caso y cambiás de barrio?”. Incluso más, le advierte sobre la protección -que le provee un cliente, “el comisario”, única representación de la ley y el estado en todo el film-, que llegará a su ocaso tarde o temprano. Con desestima e ironía Víctor le responde: “¿A dónde? ¿a Constitución? Yo no cambio Santa Fe y Pueyrredón por nada... Constitución, ¿Once no querés también?” Esa afirmación funciona como delimitación del espacio y el territorio de lo posible y deseable. En *Ronda Nocturna* se proyecta una suerte de auto-frontera sexual, la esquina céntrica donde confluyen las calles Santa Fe y Pueyrredón como territorio mítico del levante, el *yire* porteño y la vida sexual nocturna. Sobre ese exterior constitutivo -un suburbio dentro del suburbio-, en esa frontera que Víctor quiere trazar de modo enunciativo y que resultará un límite siempre móvil y poroso, es donde tiene lugar *La noche* (2016) de Edgardo Castro. Película que se recorta sobre el perímetro expansivo del barrio del Once y sus bares, sus hoteles, antros y discotecas y en igual medida tiene lugar sobre la geografía sexual del Abasto, justamente, aquellas zonas que menosprecia Víctor en *Ronda Nocturna*.

*La noche* es una película cíclica compuesta de rutinas que se reiteran una y otra vez. De una estética por momentos *trash*, la película de Edgardo Castro nos ubica en el universo nocturno de “travestis, putos, colgados, trasnochados, machos, hombres casados, una maestra jardinera, una pendeja mendocina” (Castro, 2018) pero hace foco, en primera instancia, en Martín y hacia la mitad del film, en la cotidianidad de Guada.<sup>58</sup> Personajes, los dos, de quienes sabemos poco. El primero, protagonizado por el mismo Edgardo Castro, es un varón de mediana edad (cuarentón) en la soledad de su departamento quien no deja de arrojar a los flujos de deseo, las salidas constantes y reiterativas hacia la disco, la fiesta sexual, el consumo hiperbólico de alcohol y cocaína y su vuelta en resaca profunda, a punto de desfallecer. En segundo término, Guada es una chica trans y trabajadora sexual quien es amiga de Martín y participa junto con el de encuentros sexuales, salidas a bares y antros o de compras por el barrio del Once.

La película de Castro hace foco en la vida mínima de Martín y Guada, sus rutinas cotidianas sin demasiados sobresaltos y en igual medida, la salida nocturna como deseo y placer inagotable. Sobre el paisaje “brillante y soleado de la asimilación” (Love, 2015:191), la presunta integración generalizada y el avance de los derechos civiles LGTBIQ, y más aún, a partir del trasfondo sensible de lo precario, la película de Castro pone el foco en las vidas menores de Martín y Guada. Pero aquí lo precario se revela no sólo como *procedimiento*

---

<sup>58</sup> Respecto a una estética *trash*, la intemperie e igualmente de la disidencia sexual puede leerse la novela iniciática de Mariana Enríquez *Bajar es lo peor* (1995) y como procedimiento exploratorio de la topografía barrial del Once, los biografemas, el alcohol y su cadencias *Black Out* (2016) de María Moreno, laboratorio y experimento narrativo que puede leerse en paralelo, con un cierto aire de familia, a la trama de *La noche*.

topológico a lo Víctor en *Ronda Nocturna* sino que desde *lo afectivo* se expande y amplía en otra dirección: como registro sensible de una experiencia histórica y desde allí se construyen atmósferas y climas sensibles.

La precariedad se predica de la flexibilización laboral y la destrucción generalizada del estado de bienestar y sus garantías sociales, la privatización de lo que fueran las organizaciones e instituciones públicas, el deterioro sistemático a las jubilaciones y pensiones, el desempoderamiento de sindicatos y gremios, una cultura corporativa que suprime el salario, los beneficios y los derechos laborales y la expansión concomitante de los sistemas financieros. En un escenario signado por el impacto del neoliberalismo en la vida cotidiana, lo que define nuestra época y nuestro tiempo presente, como señalamos a propósito de *Ronda Nocturna*, es una expansión generalizada de la precariedad en todos los órdenes y entornos de la vida. Lo que supone un desplazamiento generalizado desde una gramática de la precariedad económica hacia procesos de precarización estructurales que en muchos sentidos se define en términos de *estados afectivos ordinarios, reajustes y transacciones corporales*.

Así, como un ejemplo reciente del *cinema de la precariedad* (Berlant, 2011), la película de Castro está compuesta por planos cerrados, en los que el movimiento incesante de la cámara, el carácter rutinario de algunas escenas y el sonido ambiente colaboran en la construcción de las sensaciones dominantes del film. Por su parte, este desajuste anímico como ocurre en *La Noche* y a diferencia de los materiales trabajados por Berlant, no se vincula necesariamente al desmoramiento de un horizonte social alrededor del trabajo fordista y los imaginarios fantasmáticos de ascenso social. En *La noche* no hay trama social que los contenga ni biografías del fracaso social o laboral, en distintas escenas se proyecta una errancia por la noche, un “fuerte anhelo o impulso de deambular” (*wanderlust*) y una circulación corporal sin límites prefijados: ¿cómo llegaron allí? ¿por qué están allí? ¿están aislados o aburridos?

Así como los escenarios de la precariedad parten de la soledad, el individualismo y el abandono como en *La intemperie* de Gabriela Massuh (2008) o *Buena Alumna* de Paula Porroni (2016), las historias de Martín y Guada se inician en el interior doméstico y denotan el aislamiento de sus protagonistas. Vemos secuencias lentas y pausadas de ellos comiendo: la película comienza con una escena que construye intimidad en donde Martín come un plato de fideos fríos sacados directamente de la heladera. En un gesto de cargado aburrimiento y visible encierro, Martín se encuentra solo y presuntamente aislado en su departamento. No podemos saber cuál es el estado anímico de este con precisión. No hay registro emocional que resulte patente. Sin embargo, en ese clima anónimo y grisáceo, Martín mira por el

balcón, fumando un cigarrillo, agarra sus cosas y sale rumbo al antro.

Hacia la mitad del film nos encontramos con un plano secuencia de Guada subiendo las escaleras, trayendo una caja de pizza a su cuarto, la vemos comer con cuchillos directamente de la caja sobre la cama. En una escena que pareciera repetir espejadamente la coreografía de Martín en la soledad de su departamento, Guada separa los tomates de la pizza y toma gaseosa en un vaso plástico mientras mira televisión, programas de entretenimiento, escuchamos desde el aparato a un presentador quien afirma en tono de provocación y polémica “entre los 27 y los 31, la mina que está sola se desespera... Te agarra solo, soltero o separado y empezás a salir con una mina de 28, tenés las horas contadas”. La cámara hace foco en su mesa aparador, en el papel decorado del cuarto, una lámpara en la pared, los distintos productos de baño, maquillaje e higiene y Guada que bosteza, cansada sobre la cama. El plano continúa con ella duchada, volviendo de nuevo a su pieza, la vemos cambiarse frente al espejo, la secuencia se detiene en la rutina del maquillaje y su rostro, hasta encontrarla nuevamente, tirada sobre su cama.

Prácticamente no hay signos familiares, marcaciones o datos de la biografía de ambos protagonistas. No sabemos de qué vive Martín pero tampoco luce como un burgués venido a menos. En ambos casos nos encontramos con personajes en la soledad de sus rutinas, en un espacio determinado -del orden de lo doméstico, *domus*- sin demasiado quehacer o sin un objetivo claro. Situados en escenarios de precariedad generalizada no conocemos el motivo de su presunto aislamiento -lo que conduce a una zona de indiscernibilidad entre la causa y el efecto de su soledad- y carecemos de todo indicio y de toda marcación de ello, al menos en las secuencias que registran las rutinas de Martín no se trata de la angustia psicologizante asociadas al desempleo o la falta de trabajo remunerado. Y algo similar ocurre con Guada, quien se enmarca, en distintas escenas, como trabajadora sexual en ejercicio.

La trama refuerza en cualquier caso la experiencia de la soledad y de la apatía que atraviesa toda la narración. *La noche* es una película de atmósferas y de ambientes que pareciera registrar, como trasfondo narrativo y sensible, aquellos modos de gestión y distribución diferencial de los afectos. Y más aún, la película de Castro logra hacer foco en los efectos subjetivantes de estas atmósferas y climas afectivos.

Derivado del imaginario materialista e igualmente inspirada en la fenomenología (Anderson, 2009 & Ahmed, 2015:335-337), las *atmósferas afectivas* apuntan a una clase de experiencia que ocurre antes y durante la formación de la subjetividad, a través de materialidades humanas y no-humanas y en la distinción (el-entre) sujeto/objeto. Las atmósferas, en similitud a los fenómenos meteorológicos y físicos, se asocian con la incertidumbre, el desorden, la formación y deformación, el cambio y la contingencia -aquello

que nunca logrará tener una forma estable-. En similitud a los fenómenos meteorológicos y físicos -las nubes, los movimientos de vientos y mareas o el arcoíris- la *atmósfera afectiva* (Anderson, 2009) nos recuerdan a un cierto tipo de espacialidad -la atmósfera ocupa, delimita y permea el ambiente- y de circulación (envoltura y radiación) que surge producto de la unión-proximidad-contacto entre cuerpos (humanos y no-humanos), cosas y medioambiente. Las atmósferas son cualidades afectivas singulares (prepersonales o transpersonales) que surgen cuando los cuerpos se afectan mutuamente (aquello que irradia, envuelve y permea a los cuerpos) pero que tampoco puede reducirse a una propiedad de este o aquel cuerpo.<sup>59</sup> Así, no es que una persona nos contagie un sentimiento por proximidad o contagio, más bien, estamos siendo afectados por lo que nos rodea, estamos inmersos en sentimientos que no son nuestros. La atmósfera, entonces, apunta a una forma de sociabilidad compartida, un ambiente circundante y en común resonancia (Anderson, 2009 & Ahmed, 2015:335-337).

Y en esta dirección pareciera apuntar *La noche*. Antes que vidas desmotivadas, fracasadas e infames (lectura en un doble registro, económico productivo y moral-conservador), el ritmo narrativo del film, en la oscilación de sus protagonistas, entre el tedio de “es una noche rara, nada me interesa” (castro, 2018:35) y el éxtasis de la salida -allí donde fiesta, clímax y resaca parecen coincidir punto por punto-, logra construir *distintas atmósferas afectivas* que atraviesan la narración. Al ser un objeto estrictamente relacional, la atmósfera afectiva funciona precisamente por el trabajo del vínculo, por la relacionalidad de los sujetos (el entre-sujetos), de allí que su capacidad de afectación no se halla (ni origina) en un signo, una figura, un sujeto particular, un “yo” o en un objeto. La atmósfera afectiva precaria no está contenida dentro de los contornos del sujeto (no es una propiedad psicológica que posea en mi interior o que pueda predicarse) ni dentro de un objeto preciso, antes bien está afuera y por todos lados.<sup>60</sup>

Así como señala Laurent Berlant, el cinema de la precariedad es aquel donde se

---

<sup>59</sup> Temple, estado de ánimo, tono, ambiente o atmósfera afectiva, todos estos términos aluden a aquello que en *Ser y Tiempo* (1927) M. Heidegger llama *Stimmung* y que G. Agamben (2008:89-102) traduce por *tonalidad emotiva*. El término *Stimmung* se compone del vocablo alemán *Stimme* que refiere a la “voz” y del *Stimmen* que indica “afinar un instrumento”. Como sugiere el último, “el afinar o poner a punto un instrumento, las atmósferas y estados-temple de ánimos son vividos como un *continuum*, al modo de las escalas musicales, y de allí que estas se nos presenten como matices y tonalidades que desafían nuestra capacidad de discernimiento y descripción” (Gumbrecht, 2012:4). El *stimmung* supone una escucha de sonidos, en la complejidad de las tonalidades y las escalas, que involucra la totalidad del cuerpo. Cada tono que percibimos es una forma de realidad física que le ocurre a nuestro cuerpo y que, al mismo tiempo, nos envuelve y rodea. En este sentido, las atmósferas y los temple de ánimo aluden al encuentro entre nuestro cuerpo y la materia circundante (Gumbrecht, 2012:3-5).

<sup>60</sup> Atmósfera afectiva o tonalidad emotiva, el término *Stimmung* de origen heideggeriano: “debe vaciarse de todo significado psicológico y restituirse a su conexión etimológica con la *Stimme*, y sobre todo, a su dimensión acústico-musical originaria o acústica del alma” (Agamben, 2008:92).

construyen atmósferas afectivas que se expanden y donde también vemos performances corporales de la inestabilidad. La película de Castro, entonces, hace de *lo precario* tanto un tema como un *procedimiento formal, una estilística* y un *modo de producción* que construye una atmósfera afectiva continua y un conjunto de efectos subjetivante sobre sus protagonistas. De allí que su registro filmico sea, antes que un cinema de la precariedad, más bien el de un *cine precario*: la estructura narrativa, los planos de filmación y la misma estilística construyen un efecto de languidez y modulación de lo precario-somático en términos de emoción tenue, vidas mínimas sin demasiada intensidad o más bien baja sintonía anímica que redundan en sujetos lisos, personajes que carecen de toda psicología y mundo interior. Esta atmósfera, escala musical sensitiva o clima afectivo la nominamos como *powerlessness precarity* (o *afecto precario de la baja sintonía*).<sup>61</sup> El *bios powerlessness* que se lee en *La Noche*, es una forma de neovitalismo o de la vida-en-sí (*life-ism*) que asume a la muerte como proceso constitutivo de la vida y el ser viviente (mortalidad y finitud en términos de Heidegger y de la lectura que Foucault toma de Bichat), que hace de la baja modulación, la invisibilidad y la imperceptibilidad una pragmática vitalista (Gago, 2014).

Entre la carencia y la fatiga de sus personajes, la sutileza y por momentos el aburrimiento de los mismos, la técnica narrativa de *La noche* pareciera apuntar a un solo objetivo: no indagar sobre las prácticas e identidades sexuales de sus protagonistas (“Esto no es de putos” “El dice que no es gay, lo que dice la mayoría” (Castro, 2018:28 y 68), la centralidad del homosexual-chongo y su potencialidad resistente frente a la norma, lo que es decir, el devenir lumpen o chongo a la deriva como revés oponible a un mapa disciplinar, heteronormado y burgués bien delimitado (como sí puede leerse, por ejemplo, en *Siberia Blues* de Néstor Sánchez). Incluso, vale agregar, no solo no hay norma disciplinar a la que oponerse -aquí la imagen es la de una presencia en la retirada del aparato estatal y sus agencias represivas: no hay marcación alguna del control territorial, los organismos de vigilancia e institución policial alguna en toda la película-; *La noche* tampoco construye políticas vitales del callejear, perderse en la ciudad o salir de *yire*, su registro sensible y anímico es otro y lo mismo su apuesta poética-política.

El lenguaje narrativo de la película dirigida por Castro construye un clima sensitivo, el cual produce un conjunto de efectos sobre sus protagonistas. Este es el terreno donde la

---

61 Leonor Lawlor (2006: 122-142) define al *powerlessness* en contraste a una noción de vida determinada por la abundancia, plenitud y crecimiento o de la “bio-voluntad de poder” (allí donde Heidegger y Foucault se asemejan), ligada a una concepción cartesiana de la subjetividad y deudora de la metafísica de la presencia, la representación o de la percepción (objeto de visión). En términos de Lawlor, se trata del ser viviente que se escabulle de la presencia perceptiva constante y del régimen de representación visual-óptica del panóptico) y que finalmente puede dar cuenta de la singularidad y multiplicidad de la vida.

obra de Castro permite inscribirse en una zona de recomposición e interrogación o en un horizonte conceptual de mayor alcance. De lo que se trata es de los efectos que produce esta atmósfera afectiva de baja sintonía anímica (*powerlessness precarity*) en los términos de un *proceso de desubjetivación*. Así como en la película se trabaja sobre el abandono de lo identitario y de todo significado psicológico, de un tipo de práctica sexual que ya no pasa por la norma identitaria y su respectivo reconocimiento (“y me aclara todo el tiempo que no es gay y que nunca hizo algo así” - Castro 2018:38), entonces lo que se abre es un espacio de lo anónimo y lo impersonal. O de otro modo, desde la falta de apego a lo biográfico y los nombres propios, que aquí se conjuga como tonalidad afectiva (*stimmung*) ligada al aburrimiento, el cansancio o del ánimo mermado, es posible imaginar otro modo de relación entre el *bios* y las normas afectivas. Y ese es el terreno de las atmósferas o tonalidades afectivas (*stimmung*). Estas, recordemos, son cualidades afectivas singulares (prepersonales o transpersonales) que surgen por la relacionalidad de los sujetos y su afectación cruzada (aquello que apunta a una forma de sociabilidad compartida que irradia, envuelve y permea a los cuerpos) de allí que su capacidad de afectación circundante no se halla en un signo, una figura, una propiedad de este o aquel sujeto particular, un “yo” o en un objeto sino que se mueve entre los cuerpos:

En el baño hay lo de siempre: olor fuerte, alguna gente metiéndose un pase y otra mostrando sus atributos y viendo qué pueden conseguir: sexo, drogas, dinero o al menos la posibilidad de intercambiar unas palabras con alguien. (Castro, 2018)

Ese vector -la de una vida en proceso de desubjetivación- parece iluminar una zona de errancia creativa en donde el *bios* ya no coincide con el yo pero tampoco con la forma de lo individual, como apunta Bourdeleau (2018), o del dispositivo de la persona, como escribe Espósito (2009; 2011).<sup>62</sup> Esto implica, como indica la cita, la ausencia de la voz narrativa, un efecto de ajenidad en la subjetividad de los personajes cubierto por el murmullo anónimo de los acontecimientos y por una irreprimible necesidad de la salida nocturna, una relación de no identificación de los sujetos de la acción consigo mismo y además un extrañamiento de la estructura narrativa de la obra. Este *bios* impersonal que sin ser persona tampoco se aplasta sobre el plano de lo individual, lo psicológico o lo biográfico designa el carácter de esa misma acción que, de algún modo, es anónima o es “alguna gente” como señala el diario de filmación (Castro, 2018). Vida impersonal que es la de hombres sin nombre y sin rostro,

---

<sup>62</sup> En sintonía con lo apuntado por R. Espósito en la introducción “” (agregar título) respecto del dispositivo de la persona, Érik Bourdeleau (2018:33) se refiere a las palabras *longing* y *yearning* (en español “anhelo” o “deseo”) que remiten a la impotencia de un sujeto de “contenerse, es decir, una incapacidad de asumir el inacabamiento esencial de la existencia humana, la impotencia de dominar, privatizar, de satisfacerse, de contentarse con aquello que me impide ser absolutamente individuo.

vidas ínfimas, sin mayor esplendor ni gloria, aquellas destinadas a pasar por debajo de cualquier discurso, eludiendo las redes de la historia, perdiéndose en el anonimato de la existencia, como ocurre con *La vida de los hombres infames* de Foucault.<sup>63</sup>

Así, la película de Castro se propone explorar atmósferas afectivas de lo precario -de la baja sintonía anímica- que logran desubjetivar a sus protagonistas -vale la insistencia, sujetos que carecen de todo mundo interior y psicológico- frente a un escenario disciplinar que se desdibuja. Y para ser más precisos, esto ocurre de modo más patente, en escenas marcadas por el encuentro sexual explícito.

Poco común en el cine argentino reciente, el polvo homosexual y trans es, sin lugar a dudas, un eje central en la trama de Castro. Martín organiza encuentros sexuales, orgias con chicos y chicas cis y trans, busca el levante en distintos boliches y antros, pero la coreografía de esos cuerpos en las distintos encuadres de sexo explícito es más bien opaca o de un claro efecto de languidez.

En distintas escenas encontramos coreografías corporales, líneas de visibilidad alternativas, otro registro sonoro y lumínico: en tonos azulados y claroscuras, en una habitación de un telo (Mónaco), vemos a Martín de levante con otro chongo. Toman cerveza y miran televisión (una constante en toda la película: la imagen, el sonido y la mediación televisiva), Martín dice sorprendido: “miran dos chicas, que raro...Igual que culo, no?” Martín acaricia y recorre las cicatrices del cuerpo ajeno con admiración y cuidado, le pregunta por estas, se ve fascinado y atraído por sus texturas. Se desvisten y comienzan a tocarse en un ritual un tanto artificioso. En esta primera escena poco iluminada -como tantas otras- vemos largas tomas de “sexo explícito” que curiosamente finaliza con los dos recostados, uno sobre el otro, acariciándose la cabeza, allí es cuando Martín invita a quedarse y dormir juntos, en compañía o en soledad común.

Como en esta escena, encontramos largas tomas de “sexo explícito” pero en un encuadre de lo sexual que logra tensionar códigos y normas pedagógicas del porno.<sup>64</sup> En

---

**63** En ese punto se sitúa el paso de los pronombres personales, de la primera a la tercera persona, aquella que Benveniste define como no-persona porque no tiene rasgos personales, no se puede circunscribir a un sujeto específico (puede referirse a todos y a ninguna, puede ser singular y a la vez plural) y más aún, porque escapa al régimen dialógico de la interlocución (la primera y segunda persona, el yo se dirige siempre, implícita o explícitamente a un tú). La valorización de esta esfera, -del «se», se habla, se ve, se muere, subraya Espósito (2009;2011)- está atravesada por la potencia de lo impersonal.

**64** La pornografía ha sido, desde sus inicios, un discurso sobre el espacio público, el trabajo sexual, el territorio urbano, la circulación nocturna y sus fronteras sexuales móviles. Una genealogía posible del discurso pornográfico ubica la publicación de “The pornographer. A Gentleman’s Ideas on a Project for the Regulation of Prostitutes, Suited to the Prevention of the Misfortunes Caused by the Public Circulation of Women” del autor contemporáneo a Sade, el francés Nicolas Edme Restif de la Bretonne en 1769. En ese panfleto, que consiste en una serie de cartas ficcionales entre caballeros, el autor argumenta a favor de la regulación y reclusión de las “mujeres de la calle”. Y valga la coincidencia, Restif de la Bretonne crea el neologismo “pornógrafos” a partir de la juntura del griego pornê, “prostituta” y graphein, “escritura”. Siguiendo esta



primer lugar, los modelos corporales que *performan* los actos sexuales -cuerpos panzones, fuera de forma, avejentados, con cicatrices, cuerpos gordos, osos, peludos- se alejan de las convenciones de los estándares de belleza pornográfica *mainstream*. Es decir, los estereotipos californianos de belleza, musculosos y viriles en hombres, curvilíneos y voluptuosos en mujeres. En segundo lugar, también se produce un desplazamiento de los patrones corporales exigidos por los dispositivos de producción en su inflexión de neoliberalismo magro.<sup>65</sup> En tercer lugar, algo similar ocurre con la homonorma y sus cánones corporales, cuerpos tonificados al ritmo de la vida saludable y atlética, el *wellness* y su deriva *fitness* que vaticinaba, en los años 50', el dibujante Tom de Finlandia.

Y por último, a diferencia de una pornografía obvia signada por el modelo fálico de la penetración, la literalidad de lo explícito y la prometida profundidad del desnudo -efecto de realismo o retórica de la autenticidad pornológica-, en *La noche* la excitación y el entusiasmo no conducen al placer orgásmico de cualquiera de los protagonistas -hay muchas escenas de sexo coreográfico o mecánico pero no hay jadeos de placer o *clímax* orgásmicos-, lo que tampoco supone algún tipo de frustración de los protagonistas. De algún modo, en *La noche* se interrumpe el circuito de respuesta sexual excitación-meseta-orgasmo-placer. Y tampoco se visibiliza un encuadre obvio sobre la eyaculación externa masculina, equivalente general o capital simbólico en la economía política del significante porno: el *cum shot* o *money shot*, literalmente la “toma del dinero” que suele ocupar el centro del *clímax* narrativo en la diégesis pornográfica (Gatto, 2015).<sup>66</sup>

En *La noche*, entonces, el enrarecimiento de la norma pornográfica y del *ethos* neoliberal se realiza como desritualización y desacralización sin intención deliberada -digamos, por la cadencia sensible de sus protagonistas- e incluso tampoco se propone una inversión estética de los códigos escénicos -tal como sucede a través de la voluntad artística del posporno-.

---

deriva, Restif de la Bretonne será leído por los surrealistas como quien encarna la condición del nocturno caminante urbano y el ciudadano espectador nocturno, incluso más, como el modelo que creó un nuevo disidente en el uso de la ciudad moderna. Véase Preciado (2015) y el libro de referencia *Parate en mi esquina. Aportes para el reconocimiento del trabajo sexual* (2016).

<sup>65</sup> Laura Contreras y Nicolás Cuello (2016) definen al neoliberalismo magro en relación a la alocución oficial del ministro de Haciendas y Finanzas de Argentina “no vamos a dejar la grasa militante, vamos a contratar gente idónea”. Cortar la grasa, reducir y eliminar el excedente hacen referencia a una lógica productiva neoliberal que cruza una aspiración económica, clasista, eugenésica y por demás criminalizante (la gordofobia, afirman, siempre tiene como latencia la criminalización de la pobreza, de los cuerpos improductivos, desmesurados, negros y bárbaros).

<sup>66</sup> Fabián Giménez Gatto (2015:32) sostiene que el signo pornográfico se sostiene sobre un delicado equilibrio entre las “formas representacionales (composición, ritmo, estilo) y el contenido representacional (sexo explícito)”. Siguiendo a Gatto podemos señalar como, en este doble nivel de análisis, el film de E. Castro resignifica la imagen pornográfica en cuanto procedimiento y modo de producción de lo afectivo-precario, tanto en su contenido como en su materialidad significante.



**1x10 *Hermanos, ¿quién sería capaz de dar algo a cambio de nada*** (María Moreno, 2016)

*La noche* orbita en torno a una determinada economía sentimental y ambiental de lo precario que parten de la soledad -la distancia afectiva entre los cuerpos- y el aislamiento urbano, pero además logra registrar la errancia del encuentro sexual, los polvos-coitos (cifrados en un registro del *porno enrarecido*), algunas escenas de peligro y de violencia y hacia el final del film, un nuevo modo de sociabilidad y relacionalidad afectiva entre un hombre cis y una chica trans: una toma de *La noche* nos muestran a Guada y Martín de compras por el barrio porteño del Once. En plena luz del día, caminan juntos entre la gente, entran y salen por distintos negocios y comercios populares, preguntan precios, Martín se mide camisas y Guada le aconseja tallas, estilos. Salida de compras y en compañía mutua que concluye en una pizzería del barrio -sospechamos Plaza *Miserere* que significa literalmente “tener piedad o compasión”- donde los vemos charlando y comiendo.

En otra secuencia de *La noche* encontramos a Martín, nuevamente, en el boliche. Guada le presenta a sus colegas trans en el baño, este toma cocaína mientras las chicas se maquillan y charlan entre sí. En un clima de alegría, festejan el cumple de Guada con una torta, brindan y se saludan.

Pero hay más todavía. En la secuencia final, el tono cambia. *La noche* recurre también a la distancia en el registro formal pero esta vez lo que emerge es la posibilidad de algún tipo de sosiego compartido: Martín espera en un bar a Guada, llega demorada, viene de un telo (motel o albergue alojamiento). Después de tomar cerveza e ir al baño, él le entrega a Guada un regalo de cumpleaños, quien lo recibe emocionada. Suena de fondo “The waiting”

de Tom Petty and the Heartbreakers. Ella se conmueve por el gesto, se mantienen agarrados de la mano frente a frente, la música cobra centralidad en la escena, notamos un cambio en el registro, la cámara se aleja del plano y se posa detrás de la vidriera transparente del bar. Los vemos agarrados de la mano y finalmente se abrazan afectuosamente. Una vez sentados, ella le devuelve un cariño sobre su cara y manos, mientras siguen conversando.

Como en esta secuencia final, *La noche* propone otros imaginarios, con un énfasis particular en el vínculo que sostienen Martín y Guada. A diferencia de *Ronda Nocturna*, en la escena que señalábamos al comienzo, donde se conjuga un modo jerárquico y cisnormativo entre gays y trans, en *La noche* se cifra una sociabilidad compartida y hacia el final un modo de relacionalidad por venir, de una bondad y un cuidado desde la alianza sensible y la compañía mutua. Sobre el trasfondo sensible de lo precario y del anonimato experiencial, *La noche* explora una zona de eticidad posible, a partir de la soledad de sus protagonistas y desde un signo anímico en baja sintonía. Pero además nos encontramos con un espacio de alianzas afectivas o fraternidad anímica en lo colectivo, en la inclinación impersonal y en lo heterogénero de sus protagonistas. Y ese encuentro fugaz se produce, sin apegos identitarios y psicológicos o por fuera de toda marcación de la interioridad privada de sus protagonistas pero que no obstante abre a nuevas posibilidades de estar-juntos. Porque vale recordar, finalmente no hay equiparación posible entre las posiciones que ocupa Martín (hombre cisgénero) y Guada (mujer trans trabajadora sexual) en el campo social, sino un espacio compartido y un territorio en la soledad de sus vidas, un espacio de sociabilidad despersonalizada en donde estar juntos, una zona inmanente de lo precario donde necesidad y deseo se juntan.

### **1x11 ¿Por qué en el bosque de la noche no se hacen preguntas?**

Como podemos leer en *Ronda Nocturna* y en *La Noche*, una insistencia parece recorrer estos materiales, en las salidas nocturnas o las rutinas cotidianas de Martín y Guada, y aun en tiempos de avances civiles y derechos sexuales adquiridos, la centralidad de la norma identitaria pierde relevancia: “me seducen situaciones, no el sexo de las personas” le dice un chongo a Martín.

Lo precario invade los imaginarios sexuales en Latinoamérica en tanto procedimientos y nuevos espacios de experimentación no sólo como síntoma de la descomposición (política, social y cultural) y el despojo (material, físico corporal, anímico y sexual), los vaivenes de la crisis económica o el desfondamiento de las gramáticas disponibles sino también en la gradual mitigación del universo de las identidades. Si la

pregunta por la identidad es “¿quién soy ante la norma, ante la ley?” o “¿cómo quiero ser reconocido?” -donde se descubre una verdadera lógica del reconocimiento-, de lo que se trata en estos materiales es producir atmósferas, de narrar y tramar zonas de politicidad, *pragmáticas vitalistas* (Gago, 2014) y modulaciones afectivas sin espacios de interioridad subjetiva y psicológica.

Entre la pregunta por el territorio o la performatividad topográfica de Víctor en *Ronda Nocturna*, la ambivalencia de la figura del chongo-gay-homosexual hasta las vidas mínimas y los rituales cíclicos de *La noche*, el palimpsesto pareciera ser el efecto de lectura de estos materiales. Es decir, antes que la desaparición o el solapamiento definitivo del chongo, homosexual, del gay-globalizado o de la norma identitaria, se conservan sus huellas en la misma superficie urbana pero se ven opacadas por otras dinámicas de la experiencia y otras vibraciones de lo afectivo-sexual. Se trata de cartografiar y rehacer a partir del abandono, un modo de producción que procede no por negación o contraste con lo dado sino que trabaja por superposición de capas, por el desvío tenue de los cuerpos en el bosque de la noche. Y esto ocurre porque el foco narrativo está puesto, primeramente, en la experiencia y las sensaciones, los climas y atmósferas afectivas envolventes, en ritmos cotidianos e improductivos, de la soledad o de la fiesta, en un registro sensitivo que hace de lo sexual-precario una zona de encuentro fugaz. La película de Castro se propone, en este sentido, explorar atmósferas afectivas que logran, en alguna medida, desubjetivar a sus protagonistas. Y en esa trama se sitúa la figura enrarecida y ambivalente del homosexual-chongo o lo que queda de él, puesto que no hay una norma disciplinar que transgredir.

De otro modo, la estética *trash* -más cercana a la ficción documental- de *La noche*, construye distintas atmósferas afectivas (Anderson, 2009) que ponen en escena un modo de experiencia histórica signado por el desfundamiento de las gramáticas culturales disponibles. Estética *trash* y procedimientos formales que se lee en la suspensión de un conjunto de divisiones, las gramáticas culturales disponibles del estado nación (protección, presencia en lo público, control securitario), las normas sexuales e identitarias, etc. A partir de la película de Castro el problema que se plantea es, no obstante, el funcionamiento de los afectos en el marco de un tipo de *sensibilidad neoliberal* ya consolidada o en proceso de afianzamiento. Así, los efectos de desubjetivación que cuestionan el estatus del individuo y de lo personal, y que identificamos con la deriva del *bios* impersonal, ¿no son sino resultados, de modos más visibles o más imperceptibles, de la propia dinámica neoliberal? Como Vargas en la película de Lisandro Alonso *Los muertos* (2004) quien es un sujeto sin expresión y casi sin vida, así va resignado, revolviendo entre las sobras, sin pensar en lo que va a venir. Estrategia de menor envergadura pero no menos efectiva, *La noche* recurre a la indiferencia del hábito cotidiano y

personal, las costumbres corrientes y su cadencia, con esa opacidad propia de las rutinas microscópicas y desde allí permite vislumbrar un mapa de lo visible, lo pensable y lo que es dado a sentir y que hace, justamente, de lo precario una potencia creativa y un modo de interrogar el tiempo presente -bajo otros signos y coordenadas-.

### **1x12 Una vida calificada por normas afectivas y regímenes anímicos**

Las tonalidades afectivas que van desde la vitalidad corporal afirmativa, el optimismo y su declinación en entusiasmo en *Alta Rotación* hasta la baja modulación ligada al tedio, las atmósferas de cansancio y aburrimiento en *La noche*, trazan los contornos de un mapa afectivo. Lo que se descubre en el centro de ese mapa es una estrecha vinculación entre afectos y *bios* precario. Lo afectivo y lo anímico son dimensiones que impregnan el imaginario neoliberal pero más aún son dimensiones que configuran y producen las condiciones generales del *bios* precario. Entre uno y otro material, en registros disímiles y con estéticas singulares (una crónica con pretensiones literarias y una película con una marcada estética trash), lo que se confirma es la capacidad performativa de los afectos que producen y modulan un tipo de vida precaria, un *bios* precario matizado por un conjunto muy preciso de afectos neoliberales. Esa cadencia anímica, en el amplio espectro que va desde la positividad y lo afirmativo del entusiasmo hasta lo tenue e imperceptivo de la atmósfera *powerlessness*, es la que logra matizar lo sensitivo y emocional de un *bios* precario a nivel de los cuerpos y las vibraciones corporales.

En *Alta rotación* y en la película de Castro, los afectos actúan a nivel de la vida corporal, estos trabajan sobre las capacidades corporales de afectar y ser afectados, o el aumento y la disminución de la capacidad del cuerpo para actuar, para comprometerse, o conectar. ¿Cómo funciona el optimismo y que hace? Aquello que producen los afectos es su capacidad de actuación en la medida en que logran adherencia y apego en una cadena de circulación de discursos ¿Cuáles son las condiciones de producción del optimismo en los círculos empresariales y en su capacidad de infiltración en todos los aspectos de la vida?<sup>67</sup> ¿cuáles son las condiciones de circulación del entusiasmo y el optimismo ligados a los discursos felices del *coaching*, la autoayuda y el *new age* espiritual? ¿en qué lenguajes públicos logran mayor apego y adherencias múltiples en cuanto *sensorium* histórico de la época?

La cadencia narrativa de *La noche* construye atmósferas afectivas en donde la

---

<sup>67</sup> El optimismo y su conjugación en entusiasmo operan como vectores más amplios, como una caja de resonancia podemos notar sus efectos de reverberación en la medialidad de las redes sociales, las apps, los medios de comunicación y la big data. El optimismo puede funcionar, en este sentido, como un capital social y hasta como capital erótico en las nuevas apps de ligue y encuentro (Tinder, Happen, Grindr) en cuanto mecanismo de revelación visual del sujeto sexual.

circulación de los cuerpos, los encuentros sexuales y el ánimo vital encuentran un tono muy específico: la baja modulación, el tedio, el desgano y hasta el aburrimiento por momentos. Este afecto precario que circula entre los cuerpos, despunta hacia zonas de lo impersonal en donde todo aspecto biográfico pierde relevancia. Vidas ínfimas, como la de Martín o Guada, sin mayor esplendor ni gloria, vidas destinadas a pasar por debajo de cualquier discurso, eludiendo las redes de las grandes historias, perdiéndose en el anonimato de la existencia. No obstante, y casi sin proponérselo, *La noche* abre un espacio de relacionalidad, entre sus protagonistas y desde este temple de ánimo tenue, en una instancia de amistad tan fugaz como pasajera.

Las emociones funcionan para moldear la superficie del *bios* precario a nivel de los cuerpos individuales y colectivos. Los cuerpos terminan adoptando, justamente, la forma del contacto que tienen con aquello que se les atribuye (transfiere, adhiere, pega) a los objetos-afectivos y con los otros. El análisis crítico de los afectos consiste en la lectura de dos materiales que funcionan alineando y disponiendo a los sujetos con otros, atribuyéndole propiedades a los objetos-afectivos. Por su parte, la narrativa del optimismo invita a los trabajadores precarizados a adoptar un espacio mediante un trabajo sobre las emociones: podríamos incluir aquí todas las tecnologías anímicas, de promoción del emprendedurismo, de construcción de una imagen voluntariosa y predispuesta, todos esos lugares por excelencia de la ideología psicologista del yo que bien pueden rastrearse en un conjunto tan amplio como difuso de discursos que pululan en revistas, notas en diarios, programas televisivos y radiofónicos, talleres de liderazgo y de capacitación en recursos humanos. Convertirse en entusiasta y optimista significa moldearse a una expectativa social legítima en contra de tantos otros marcadores representados en el desgano o la apatía. En este sentido, el punto extremo del espectro anímico no se contrapone *strictu sensu* al otro, lo que es decir, el *bios* precario no se moldea sobre el contrapunto de lo positivo representado por el optimismo y el entusiasmo frente a su doble invertido y negativo que ocupa el tedio, el aburrimiento y el desgano como *powerlessness*. Lo que ocurre con ambas tonalidades es que dependen, en efecto, de cadenas de articulación más largas que al menos en estos materiales no están vinculadas, *stricto sensu*, a los patrones sociales del éxito y el fracaso (Halberstam, 2018). Justamente, en *La noche* no se trata de vidas fracasadas matizadas por algún tipo de frustración en los proyectos vitales. Y algo similar ocurre con *Alta Rotación*, el revés del entusiasmo opera no tanto como signo del fracaso sino que su productividad se halla en la crueldad que produce. La crueldad vinculada al optimismo (Berlant, 2006) funciona como desmontaje del imaginario cultural previo, horizonte que no obstante aún se anhela y se sostiene espectralmente. El optimismo no es un marcador del éxito solamente, su

productividad se mide como producción de crueldad allí cuando las garantías de la vida, de los proyectos y construcciones vitales han sido desmanteladas.





Precariedad y deriva genocida



## 2x00 Las marcas del genocidio: las muertas sin fin

El 2 de mayo de 2005, desapareció Edith Aranda Longoria, de 22 años, mientras caminaba en el centro de aquella urbe. A la fecha nada se sabe de ella. El mismo día, fue allí secuestrada Airis Estrella Enríquez Pando en una calle cercana a su casa. Se halló el cadáver el 15 de mayo dentro de un recinto de plástico relleno de cemento. Sufrió ataque y mutilaciones sexuales. Tenía 7 años de edad. Hubo en el origen un deslizamiento fuera de los límites.

Sergio González Rodríguez - *Huesos en el desierto* (2002)

*Hubo en el origen un deslizamiento fuera de los límites*, como escribe Sergio González Rodríguez a propósito de los crímenes por feminicidio en Ciudad Juárez (Chihuahua, frontera norte de México). Lo subrayamos, un desborde excesivo de violencia es lo que marca el imaginario cultural reciente alrededor de la figura del feminicidio. Un tipo de violencia sistemática y sostenida sobre los cuerpos feminizados pero también un *hacer sobre los cuerpos*, una técnica detallada y precisa en el acto de dar la muerte es lo que define un tipo de genocidio que se trama a partir de la vulnerabilidad y la exposición corporal selectiva. *Deslizamiento fuera de los límites*, lo que nos señala es una ruptura en el imaginario social, un exceso en el uso de la violencia y una recurrencia irrefrenable, acaso un deslizamiento más allá de los espacios de inscripción de la muerte y la vida, del cadáver y de los vivos, los sobrevivientes. Es sobre ese fondo, ese horizonte de saber y de percepción de lo viviente, desde donde se hace visible que las garantías de reproducción y supervivencia de la vida no están dadas (Perez Oroz, 2014:34). Porque sabemos, la precariedad se conjuga (por principio) en precariedad femenina y esa es, la *deriva genocida* que constituye al feminicidio: explotar la exposición y entrega hacia los otros, exponer los cuerpos feminizados a la violencia, el desamparo, el abandono y la desprotección de modo selectivo e inducido, reducir toda persona a cuerpos-cadáveres-cosas, aleccionar a través de la punición, restablecer un orden de cosas a través del homicidio, decidir y gestionar sobre esa vida precaria, ese *bios* precario.

Entonces, si la biopolítica incluye necesariamente una lógica de muerte, su reverso constitutivo y complementario, la tanatopolítica, una *deriva genocida de la precariedad* atraviesa las lógicas de la violencia en el presente latinoamericano y que hace de la destrucción de los cuerpos una de sus operaciones centrales.

La violencia feminicida que se alberga en los procesos de precarización, esa violencia

decíamos, es una *política del cadáver* pero también es una política de la exposición corporal selectiva, un ordenamiento político de los cuerpos feminizados. Y ese ordenamiento se realiza sobre la base de una matriz normativa fuertemente patriarcal. Precisamente, el reparto sensible de esa vulnerabilidad corporal feminizada determina el grado de exposición y entrega de acuerdo a códigos y normas masculinas heteropatriarcales, mandatos y estereotipos de género heredados, pero el grado de vulnerabilidad y exposición responde también a racionalidades de gobierno heterogéneas, sobre agencias de estatalidad en retirada y sobre agentes y actores múltiples.

En las páginas siguientes vamos a considerar una serie textual que va desde *2666* de Roberto Bolaño (publicado en 2004), pasando por *Chicas Muertas* (publicado en 2014) de la argentina Selva Almada hasta *Las cosas que perdimos en el fuego* de Mariana Enriquez (aparecido en 2016). En estas obras se intenta de manera explícita evitar una aproximación tanto autoral como nacional porque, justamente, estas escenas puntuales quieren seguir o formular una serie posible en torno al eje del que parte: ¿que es lo que define esa deriva genocida -vinculada a los modos precisos de la violencia patriarcal y a gestión de la muerte a través de la destrucción de los cuerpos- que habita en los procesos de precarización de la vida? ¿qué puede saber lo estético, la ficción documental, sobre el feminicidio y la precariedad feminicida? Estamos pensando en el terreno de resignificaciones culturales, de imaginarios que la cultura, en distintos registros, la ficción documental y el terror, ensaya alrededor de la figura del feminicidio y la deriva genocida alrededor del *bios* precario. Materiales muy heterogéneos que funcionan como artefactos de lectura y por ello, gravitan alrededor de un régimen de sensibilidad dislocado o un régimen desplazado (escribe Sergio Rodríguez). Si pensamos en Bolaño, Almada o en Mariana Enriquez, allí la operación en torno a la precariedad y el feminicidio tiene una marca principal: la de registrar ese deslizamiento fuera de los límites como consecuencia de un tipo de violencia ominosa que resulta, de algún modo, inasible a las gramáticas culturales disponibles. Sobre una cierta sensibilidad de los procesos de precarización de la vida (como *sensorium* de lo real) trabajan estos materiales, esto es, un tipo de violencia desmesurada que se expande y desplaza los límites, algo de esa vibración perceptible y las marcas de época, es lo que logran captar estos textos. Feminicidio y ficción, exterminio y precariedad, genocidio y resistencia son los pares que componen esta serie, pero también los registros y los procedimientos formales en los que se leen un ordenamiento político de los cuerpos. En otros términos, se trata de la deriva genocida de la precariedad, el revés constitutivo de la vida precaria, que en estas obras se trabaja como razón de gobierno (dimensión femigenocida ligada a la gubernamentalidad precaria) en *2666* de Bolaño, a nivel del registro biográfico y de una temporalidad precaria

en *Chicas Muertas* de Almada pero se trabaja además como terreno de contestación de los regímenes que los marcan, a partir de “Las cosas que perdimos en el fuego” de Enríquez.

Un desplazamiento marca, justamente, esta deriva genocida de la precariedad. O más bien, un solapamiento de niveles señala, precisamente, la amplitud expansiva de esta deriva genocida de la precariedad. Desde la racionalidad de gobierno neoliberal por precariedad (a un nivel molar, de una mayor amplitud y abarcamiento) que reconocemos en Bolaño, pasando por el texto de Almada que hace foco en la gestión de vidas feminizadas, vidas calificadas en la exposición selectiva (escala que irrumpe a nivel de la micropolítica y lo molecular o a nivel del registro de las vidas, las biografías del feminicidio) y las tecnologías precisas del hacer morir (registro barroco o necroteatro) pero también los espacios de agenciamiento disruptivos, los márgenes de autonomía y de resistencia que se reconocen en el relato de Enríquez.

Así, en los desplazamientos y recorridos que ilumina esta serie textual vamos hacer foco en tres momentos particulares que se propone recorrer como una suerte de arco con tres escenas. La primera, que leemos en *2666* de Roberto Bolaño, va desde la razón de gobierno neoliberal que procede a través de la gestión calculada de la muerte y los modos del hacer morir. Gestión de la muerte que se vincula a una nueva razón del mundo neoliberal y la economía financiera global, los conflictos informales no declarados, la capitalización de la vida (o la consolidación del conflicto capital y vida) y la forma-estado reconvertida en narco estado o tercer estado. En este escenario, la captura y asesinato sistemático a mujeres, se revela como parte constitutiva de los procesos de precarización pero en una escala aún más amplia, las técnicas de gobierno (que Foucault denomina *gubernamentalidad*) y la gestión del morir y de los modos precisos del *hacer morir*. El texto de Bolaño describe un paisaje social asediado por una visibilidad hiperbólica de la muerte y ese es su punto de partida formal y narrativo. Dentro del género policial y ficcional, *2666* hace hablar a los cadáveres en su materialidad y detalles específicos. Santa Teresa, el doble espejo de Ciudad Juárez, es el emplazamiento geopolítico donde los cuerpos muertos se acumulan como materia ilegible, muertes que devienen anónimas porque antes que cuerpos son cadáveres, la destrucción de los cuerpos es un tipo de *genocidio gore* que borra sus huellas, destruye los cuerpos hasta confundirlos con cosas, objetos inanimados, no-humanos o con animales.

En una segunda instancia, que funciona como punto nodal o nudo articulador de este recorrido, ya que, emplazado estratégicamente en mitad del relato crítico, plantea las hipótesis centrales de este capítulo: el texto de Selva Almada, la racionalidad de gobierno y el vector genocida de la precariedad se muestra a nivel de los cuerpos, de la vida y las

biografías del feminicidio (que aquí llamamos precariedad necropolítica). Ubicado en una geografía disgregada (pueblos de provincia del interior de Argentina) y en un recorte temporal-histórico anómalo (los estertores finales de la dictadura militar y los primeros años del proceso de retorno democrático) cuando aún no se conocía el término feminicidio, *Chicas muertas* gravita alrededor de la cuestión de la violencia y el modo de enmarcar las biografías del feminicidio. ¿Cómo escribir sobre estas vidas, sobre aquellas existencias opacadas y desvaloradas? ¿cómo rescatar la trayectoria de estas vidas femeninas precarizadas en la provincia? A partir de esta constatación, de una imposibilidad en la reconstrucción de esas vidas, en el archivo ausente y olvidado de sus biografías, Almada descubre otra dimensión. La violencia subyacente en la precariedad y su temporalidad, lo que es decir, *Chicas muertas* trabaja sobre una *temporalidad precaria* en un doble sentido: en primer lugar, ¿Posee el feminicidio una temporalidad que le es propia? Y pareciera que tal pregunta se contesta, o más bien se ensaya en *Chicas Muertas*, en el *descubrimiento de una condición precaria*, una fragilidad y vulnerabilidad corporal de la propia narradora. En segundo lugar, el texto de Almada recurre también a un procedimiento de lo precario, la exhumación de un archivo perdido, por montaje y anacronismo de restos, de biografías olvidadas en archivos policiales y recortes periodísticos en una trama histórica desfasada. ¿Es posible escribir, o más bien, reconstruir una genealogía del feminicidio? ¿Cómo distinguir la violencia por feminicidio de la figura que le es inmediatamente contemporánea, la del *desaparecido* vinculada a la última dictadura cívico-militar? Lo que se descubre en *Chicas Muertas*, en un contexto sociohistórico muy próximo al final de la dictadura militar (cuya figura del *desaparecido* resulta aledaña) y el comienzo del retorno a la democracia, es una *temporalidad futura-anterior de lo precario*. Procedimiento que se encarga de traer a escena una memoria de las muertes pasadas y relegadas, trabajo con el uso del tiempo que conjura la muerte que se pretende exterior, lejana e inmunizada. Y este futuro anterior del feminicidio nos revela una *dimensión temporal de lo precario* que en Selva Almada persiste sobre el trabajo de archivo (o más bien, trabajo de archivo contragenealógico). En ese punto donde procedimiento, contenido y forma se anudan, el relato de Selva Almada construye una *imaginación de la opresión* (Haraway, 1989; 1995; 2004), el feminicidio anterior y futurizable a las categorizaciones que nos son contemporáneas sobre la figura del feminicidio (teorizaciones, analíticas, investigaciones militantes y movilizaciones del #niunamenos, el paro de mujeres y la ola verde abortera).

En un tercer y último movimiento, que leemos en "Las cosas que perdimos en el fuego" de Mariana Enríquez, la deriva genocida de la precariedad es un escenario, condición

de posibilidad, desde donde construir instancias y espacios de agenciamiento. Y justamente, en el relato breve de Mariana Enríquez, el feminicidio es el espacio mismo en donde la ficción (el terror) ensaya un imaginario trágico de la resistencia. En "Las cosas que perdimos en el fuego", el genocidio por precarización femenina permanece, insiste y se obstina hasta resignificarse, contra todo entendimiento desmovilizante, parece decir Enríquez, la muerte se reconvierte y la violencia sobre los cuerpos se invierte. En escenarios de violencia generalizada hacia los cuerpos feminizados, lo que se organiza, son modos colectivos de resistencia frente a la muerte. Y aquí lo que se mide es la construcción de resistencias colectivas, en redes de alianzas colaborativas, pero que parten desde agenciamientos trágicos. De lo que se trata, en efecto, es de la inminencia próxima del genocidio, pero ya no como impedimento sino como instancias de decisión colectiva sobre los modos de morir. El procedimiento último que Enríquez explora es hacer ver, volver visible y tangible esta deriva genocida de la precariedad que persiste pero no obstante, de un modo organizadamente colectivo, se invierte y se reapropia *-somos nosotras quienes elegimos como morir-*, lo que es decir, se transforma en terreno de una potencia inusitada.

## **2x01. Maquiladoras, desierto y capital**

Estoy hablando de visiones que le cortarían el aliento al más macho de los machos. En sueños veo los crímenes y es como si un aparato de televisión explotara y siguiera viendo, en los trocitos de pantalla esparcidos por mi dormitorio, escenas horribles, llantos que nunca acaban.

Roberto Bolaño - 2666

Fechado entre los primeros años de la década del noventa, el capítulo "La parte de los crímenes" del extenso 2666 es un texto iniciático que refleja la condición contemporánea del feminicidio y su alianza con la narcoviolencia. La mirada de Roberto Bolaño (1953 Santiago, Chile - 2003 Barcelona, Cataluña) exhibe un procedimiento estético que resuena en distintos materiales contemporáneos tales como la obra *¿de qué otra cosa podemos hablar?* *Preparación de sangre recuperada* de la mexicana Teresa Margolles (primavera-verano de 2009), la instalación *Sumisión (antes palabra de fuego)* de Santiago Sierra (octubre de 2006 y marzo de 2007), las performances de la artista Lorena Wolffer *Territorio Mexicano* (1995) y *Mientras dormías -El caso Juárez-* (2002), la novela del escritor y periodista Imanol Caneyada *Tardarás un rato en morir* (2008) y la instalación del colombiano Juan Manuel Echavarría *NN -Fragmento-* en 2008 I, entre tantos otros.

Bolaño utiliza como fuente para la construcción de su novela el libro de crónicas *Huesos en el desierto* (2002) del periodista mexicano Sergio Gonzalez Rodriguez que citamos

al inicio y que sería personaje también en 2666. A su vez, “La parte de los crímenes” contiene referencias casi textuales de otro libro póstumo de Bolaño, *Los sinsabores del verdadero policía*, en donde Pancho Monje reconstruye una saga, que se remonta al año 1865, de nueve mujeres violadas y abandonadas que llega hasta su madre, María Expósito. Esta historia que se reconstruye casi explícitamente en 2666, tiene como protagonista al policía reconvertido en Pedro Olegario Expósito, más conocido como Lalo Cura, quien recompone “La parte de los crímenes” varado entre el sueño y la vigilia frente a las manchas de semen y de sangre que ilustran los libros de criminología que estudia después de las horas de servicio.

“Eso de que hay lugares que son iguales a otros es mentira. El mundo es como un temblor” (Bolaño, 2014:538). “La parte de los crímenes” tiene lugar en Santa Teresa, en referencia a su doble real de Juárez, ciudad fronteriza entre México y Estados Unidos. Ciudad de migrantes pero también zona de promoción industrial, con las maquiladoras como telón de fondo, oasis del horror pero también de oportunidades laborales. Las maquiladoras representan una fuente de trabajo estacionario y precarizante. Las empresas maquiladoras son fábricas, en su mayoría de capitales extranjeros y multinacionales, ubicadas en ciudades mexicanas de la frontera norte con Estados Unidos (principalmente Tijuana, Mexicali, Reynosa y Heroica Nogales) que se dedican al ensamblaje de productos. Estas empresas importan materiales sin pagar aranceles y sus productos (electrónica, dispositivos médicos, autopartes y componentes aeroespaciales) se comercializan en el país de origen de la materia prima. Se trata de un trabajo marcadamente femenino, de trabajadoras migrantes, en condiciones de pobreza y escasa permanencia, con mano de obra barata de acuerdo a criterios de competitividad para favorecer la permanencia de las empresas establecidas en México dentro de las plantas de ensamblaje.

Santa Teresa es, en este sentido, un enclave en la geopolítica entre México y Estados Unidos, donde la circulación de mercancías, personas, bienes y servicios marca el pulso de un paisaje social tejido alrededor del tratado de libre comercio (TLCAN) y la inflexión neoliberal a cielo abierto. Un oasis, una ciudad, nuevos desiertos del mercado y el capital, se trata de espacios privatizados, donde el Estado ha retirado su control o gestionado su abandono, superpoblado de trabajadores invisibles y migrantes, en constante movilidad, sin infraestructura, servicios ni vivienda, abandonado a la violencia del crimen organizado, el narcopoder y al crecimiento desregulado del capital: “un desierto muy grande, una ciudad muy grande, en el norte del estado, niñas asesinadas, mujeres asesinadas” (Bolaño, 2014:546) Desiertos del mercado financiero que moldean el espacio de lo público y lo común. Sobre este nuevo paisaje del capital, entonces, se ubica la figura paradigmática e histórica de la exclusión: la mujer trabajadora precarizada.



Es precisamente en este paisaje social donde tiene lugar la apropiación neoliberal del trabajo, de las cualidades históricas de las mujeres (su maleabilidad y versatilidad leídas en términos de polivalencia y multiactividad). La modalidad de explotación de las mujeres tiene aspectos de no valor social, de flexibilidad infinita, de invisibilidad, de allí que en este escenario de precarización generalizada de lo social, la feminización se convierta en paradigma general -fundado sobre la expropiación de la productividad de la vida que excede de largo la mera esfera del trabajo- (Morini, 2014:84). Y como en Santa Teresa, la violencia continua en el centro del mecanismo, la creación, reproducción y capitalización del valor a partir del trabajo femenino, o más bien su indistinción, desde donde se hace visible que las garantías de reproducción y supervivencia de la vida no están dadas. O de otro modo, la actual dinámica de acumulación de capital resulta incompatible con la vida (humana y no-humana). En este sentido, la “producción solo puede escindirse de la reproducción en la medida en que funciona una lógica distinta y contrapuesta a la propia generación de vida” (Perez Oroz, 2014:34)<sup>68</sup>

## **2x02. La serie infinita de la muerte**

Googleá empalamiento

Lucia Reissig - Intervención callejera (2016)

“La parte de los crímenes” es una de las cinco secciones que componen el inconcluso y póstumo 2666 de Roberto Bolaño, relato que se conecta ambiguamente con la figura espectral de un novelista alemán a quien se pretende encontrar pero cuyo rastro se desdibuja. Sección que comienza con una descripción minuciosa de una muerte, la primera muerta Esperanza Gómez Saldaña. A continuación se detalla el accionar policial, el jefe de policía de Santa Teresa se reúne con el juez y proceden a la identificación de la víctima. Así

---

**68** Desde los análisis de la economía feminista (Marianne A. Ferber, Julie A. Nelson, Perez Oroz, Federici, Carrasco Bengoa, etc) se insiste con especial énfasis en el cambio de paradigma de los pares capital y trabajo hacia el conflicto irresoluble entre capital y vida. El punto de partida es la pregunta feminista sobre cómo se reproducen las sociedades y sobre la sostenibilidad de la vida. En efecto, estos análisis cuestionan las corrientes de economía hegemónicas (incluyendo posturas marxistas) porque no consideran la reciprocidad entre los mercados financieros globales-nacionales y los flujos monetarios (macroeconomía) en relación a la administración doméstica, la gestión del cuidado y el afecto, la alimentación y el acceso a recursos cotidianos (microeconomía o esfera económica invisibilizada); E incluso más, esta mirada ortodoxa (cuyo paradigma es la economía neoclásica) desatiende al heteropatriarcado como nivel de análisis en tanto organizador de la economía, ni tampoco logran dar cuenta de los procesos vitales, los trabajos no remunerados, el hogar y el ámbito de lo privado-doméstico. La economía, en este sentido recursivo y más específico, se refiere no solo a los espacios mercantiles donde se intercambian bienes y servicios o a los mercados financieros donde se compra y vende dinero sino sobre todo a los procesos mercantiles y financieros que ponen a la vida al servicio de la acumulación del capital. Es decir, “no se produce nada nuevo, sino que solo se extraen y transforman los materiales que ya estaban” (Perez Oroz, 2014:34).

se inicia este largo capítulo de 2666, con un crimen irresuelto, sin motivos aparentes o explicación alguna. Lo que sigue es una larga enumeración de muertes. Las listas, las clasificaciones y las series son una marca recurrente en la literatura y en la concepción de obra de Bolaño (donde todos sus textos están de algún modo entrelazados, conformando una constelación narrativa propia) y que aquí se convierten en una cifra apocalíptica, así parece indicar el título 2666, que remite a la misma serialidad inconcebible de las muertes. Pero, justamente, el título y la cifra se inspiran en *Amuleto*, un texto previo de Bolaño publicado en 1999, en donde Auxilio Lacouture -su protagonista- tiene una visión apocalíptica de la avenida guerrero en Ciudad de México como un gigantesco cementerio olvidado “debajo de un párpado muerto o nonato, las acuosidades desapasionadas de un ojo que por querer olvidar algo ha terminado por olvidarlo todo”.

De eso está hecho “La parte de los crímenes” y ese es su procedimiento, un artefacto mayor que es el verdadero funcionamiento de la maquinaria, la serie de asesinatos desde la primera página hasta la última que Bolaño reconstruye a partir de los cadáveres. Serie que es abierta e indefinida por principio, ciento nueve cadáveres de mujeres asesinadas fechadas entre 1993 y 1997.

Pero sabemos que Esperanza Saldaña no se trata de la primera, hubo otras “que quedaron fuera de la lista o que jamás nadie las encontró” (Bolaño, 2014: 444). La cuenta resulta agobiante, toda cifra o estadística posible carecen de sentido, por acumulación de casos, por la cantidad de muertes, por la masividad y la recurrencia de los asesinatos (Rodríguez, 2014a: 106). Frente a las estadísticas que aplanan la magnitud de los crímenes, la reconstrucción pormenorizada de 2666 cuantifica, acumula, clasifica, repite y particulariza con variaciones imperceptibles. Y así los crímenes se multiplican, matan a cientos de mujeres, matan una tras otra, sin motivos claros o causales definidos: “El informe forense no fue capaz de dictaminar la causa de la muerte, aunque vagamente aludía a la posibilidad de un estrangulamiento, pero si fue capaz de afirmar que el cadáver no llevaba menos de siete días en el desierto ni más de un mes” (Bolaño, 2014: 490).

El texto de Bolaño introduce también otro registro acerca de la muerte de mujeres, de la serie extendida de muertes o para ser precisos, del genocidio de mujeres. El judicial Juan de Dios Martínez investiga el caso del profanador de iglesias (bautizado por un periodista como el penitente endemoniado) quien se dedica a profanar los templos con su propia orina y excrementos, golpeando a sacerdotes o sabotando iglesias. En un diálogo cómplice e interesado con la directora del manicomio de Santa Teresa, el texto despliega un verdadero catálogo de enfermedades y patologías asociadas al miedo: sacrofobia, pecatofobia, hematófobia, balistofobia, antropofobia y necrofobia; claustrofobia, agorafobia,

agirofobia y gefidrofobia; ombrofobia, talasofobia y astrofobia; nictofobia, antofobia y dendrofobia; cromofobia y iatrofobia; pedifobia y zoofobia; tricofobia, verbofobia, vestiofobia. La directora y el judicial introducen un discurso médico-legal que busca catalogar como enfermedad -ilusión de ordenamiento o pretensión explicativa-, una violencia indeterminada, ubicua e inasible, “enterradas en fosas comunes en el desierto o esparcidas sus cenizas en medio de la noche, cuando ni el que siembra sabe en dónde, en qué lugar se encuentra” (Bolaño, 2014: 444). Se trata del lenguaje de la psiquiatría y la criminología que buscan explicar, en taxonomías llevadas al absurdo, ese mapa sensible del miedo que atraviesa este territorio. Porque en los basureros, los baldíos, las villas miserias, los barrios periféricos o las calles mal iluminadas de Santa Teresa desaparecen obreras o porque aparecen muertas arrojadas en un *desierto de aburrimiento o en un oasis de horror* (como reza la cita de Baudelaire que inaugura 2666).

“La parte de los crímenes” de 2666 se trama alrededor de un escenario social del miedo que componen un verdadero ecosistema de la muerte:

Si es que es posible transmitir lo que se siente cuando cae la noche y salen las estrellas y uno está solo en la inmensidad, y las verdades de la vida empiezan a desfilarse una a una, como desvanecidas o como si el que está a la intemperie se fuera a desvanecer o como si una enfermedad desconocida circulara por la sangre y nosotros no nos diéramos cuenta (Bolaño, 2014:541).

Los cadáveres de mujeres asesinadas reflejan una metamorfosis epistémica basada en la violencia, *como si el que está a la intemperie se fuera a desvanecer*. Alrededor de las mujeres asesinadas se vuelve explícita una dimensión administrativa, diferencial, técnica, semiótica y *managerial* de la relación con los cuerpos y la exposición a la muerte: esto es, el feminicidio puede entenderse aquí como instancia de gestión y administración, de práctica política y de acumulación de poder por medio de un tipo de violencia dirigida, igualmente sostenida y sistemática, sobre la vida de mujeres precarizadas. La vulnerabilidad del cuerpo, su mutilación y desacralización se convierten en sí mismo en el producto, en la mercancía y el resultado más acabado de una *violencia desmesurada*, un poder genocida por precarización: “había sido violada anal y vaginalmente, repetidas veces, según el forense, y el cuerpo presentaba hematomas múltiples que revelaban que se había ejercido con ella una violencia desmesurada” (Bolaño, 2014: 569). Esto es, una lógica y racionalidades diversas en torno a los modos de hacer vivir, de incrementar y organizar las fuerzas, pero más aún, los modos de matar, abandonar, ralentizar o dejar morir (*slow death*). En efecto, ya no es la vida sino, su revés y complemento, la decisión de otorgar y administrar la muerte, la que adquiere mayor centralidad.

En 2666 se narra un espacio donde los cuerpos de mujeres asesinadas se acumulan como cadáveres olvidados y carne irreconocible. Donde la muerte se superpone en una serie que parece infinita, sinécdoque macabra de los más de trescientos asesinatos registrados en los primeros años de la década del noventa en el doble real de Santa Teresa, Ciudad Juárez.<sup>69</sup> La descripción de cada uno de los casos se solapa con el siguiente, suerte de cadena periodística-policial que gira espiraladamente sobre sí misma (ante un caso irresuelto se descubre otra muerte). Cadena sucesiva que se reconoce en el régimen de la imaginación policial, se trata de casos irresueltos e irresolubles. Y ese es, en definitiva, su registro. Bolaño construye un patrón o arquetipo ideal del crimen a partir del detalle: frente a los cadáveres de mujeres desnudas se describe la edad, la ropa que llevaba puesta, el interior de las casas, el nombre y la causa de la muerte, las palabras de sus conocidos, sus biografías fragmentarias e inciertas.

Las palabras contabilizan cadáveres en un lenguaje desafectado e impersonal, pero en un registro policial y ficcional también, con el que Bolaño logra construir una lengua aséptica propia de un informe forense: “el cuerpo, que había sido violado y estrangulado, estaba envuelto en una cobija blanca” “había sido violada y golpeada en la cara repetidas veces, en ocasiones con especial ensañamiento, presentándose incluso una fractura de palatino” “estaba debajo de la cama, envuelta en una sábana, vestida únicamente con un sostén blanco” (Bolaño, 2014:563-565). En el informe, al modo de un atlas de criminología malsano (Speranza, 2012: 119) o un atlas taxonómico imposible, los datos secos del parte policial corren el foco, trastocan el conjunto hacia un cambio de tono imperceptible: “Bolaño no da voz a los muertos pero si deja que hablen los cadáveres” (Speranza, 2012:119). En efecto, en 2666 se lee un conjunto detallado de cuerpos en estado de descomposición, putrefactos, desmembrados y mutilados. Lo que 2666 registra es un tipo de gestión de la muerte que es, antes que nada, una *política del cadáver* (Giorgi, 2014:199), lo que es decir, una dinámica política que hace foco en la destrucción de los cuerpos, en su materialidad específica y sus rasgos más singulares. *Política del cadáver* que es también una operación formal y narrativa, Bolaño escribe sobre las variaciones minúsculas de lo que queda entre los cadáveres.

---

<sup>69</sup> Las investigaciones y estadísticas actuales parecen indicar un desplazamiento, un corrimiento del *locus* (ubicación y espacialidad) de la violencia feminicida que va desde Ciudad Juárez (frontera norte) hacia el Estado de México y el Estado de Puebla. Para mayor información, puede consultarse el mapeo de feminicidios en Puebla (desde 2012 a la fecha) realizado por el Observatorio Ciudadano de Derechos Sexuales y Reproductivos AC: <https://www.google.com/maps/d/viewer?ll=18.992359995712697%2C-98.20987726562498&spn=0.176218%2C0.338173&msa=0&mid=1ggmdbYsvvK5uWuvL8sdfnz52Ims&z=11> (consultado 26/9/18) Asimismo puede consultarse el mapeo completo de México realizado por María Salguero: [https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=174IjBzP-fl\\_6wpRHg5pkGSj2egE&ll=18.34086508145887%2C-98.725819671875&z=5](https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=174IjBzP-fl_6wpRHg5pkGSj2egE&ll=18.34086508145887%2C-98.725819671875&z=5) (consultado 26/9/18)

Y esa *política del cadáver*, su especificidad y materialidad narrada al infinito, es la que forma parte de la dinámica genocida de la precariedad. Porque de lo que trata 2666 es del genocidio sistemático y continuo de cuerpos feminizados, donde el asesinato de mujeres es ejecutado *mayormente* por perpetradores que no tenían vínculos personales con las víctimas, genocidio que Rita Segato (2006; 2014) apunta en términos de la dimensión femigenocida de los feminicidios (de nuevo, el carácter impersonal y desconocido de los perpetradores). Ya sean ejecutados por desconocidos y sujetos anónimos, sin vínculos personales con las víctimas, o sean crímenes realizados por parientes próximos (parejas, maridos, familiares, amantes, novios o exparejas), en el escenario que muestra Bolaño la diferencia entre esos se vuelve irrelevante. De lo que se trata es que este tipo de asesinato de mujeres se vincula a un tipo de racionalidad de gobierno (neoliberal) que procede por la protección-desprotección de poblaciones, *precariedad como gubernamentalidad* según apunta Isabell Lorey (2016) y que se vincula también a un modo de acumulación geopolítica del capital financiero, la frontera norte de México, *tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos*.<sup>70</sup>

La *precariedad como gubernamentalidad* vuelve explícita esa dimensión administrativa, instrumental y managerial de la relación con los cuerpos muertos y con la materialidad del cadáver: agrupados por fechas, por proximidad geográfica, por parentescos, a veces aislados, en casi todos los casos 2666 registra los nombres completos de las mujeres, las edades, algún detalle en la vestimenta, el color de pelo, los motivos de la muerte (balas, cuchilladas, paros cardíacos, golpes, estrangulamientos), las marcas de la tortura, vejaciones, agresiones y maltratos. Lo que queda entre los cadáveres son detalles y precisiones en los cuerpos, y este es, quizá, un punto clave del exterminio feminicida y de la materialidad política del cadáver, donde ningún cuerpo desaparece del todo, algo queda como materia y tejido: señas particulares o marcas femeninas, un vestido de tela ligera de color morado de los que se abrochan por delante, unas sandalias de cuero labrado, una bragas blancas con lacitos a los costados, un anillo dorado con una piedra negra, una falda de mezclilla puesta al revés, un pantalón debajo de otro pantalón, una blusa verde oscuro recién comprada, un guante de terciopelo, unas tenis converse de color negro con agujetas blancas, una pequeña cicatriz en la espalda con forma de rayo.

2666 retrata el desconcierto que produce la desmesura de una violencia cruda, ese exceso ulterior de agresión sobre los cuerpos de mujeres. Existe un paralelismo o zona compartida entre la condición generalizada del capitalismo neoliberal (gubernamentalidad neoliberal) en su fase *gore* (Valencia, 2010). Es decir, la profanación de los procesos del morir

---

<sup>70</sup> Hemos considerado la caja de herramientas de Segato desde otra perspectiva en “Feminicidio, masculinidad y violencia: Aportes para una crítica (queer) de la razón feminicida” (De Mauro Rucovsky, 2018 MIMEO).

que se inscriben en una economía libidinal de los géneros y en el crecimiento desregulado del capital financiero. Entonces, la violencia feminicida visibiliza un vector de poder y de racionalidades diversas que no solo decide la muerte, sino las *formas precisas del morir* y la vulnerabilidad de las vidas, los modos precisos de la desprotección social y estatal, la exposición corporal inducida y el destino final de los cuerpos.<sup>71</sup>

La violencia y su espectacularización se erigen como el modelo de interpretación transversal de la actualidad, la violencia bajo la lógica del *capitalismo gore* incluye tanto el ejercicio fáctico y brutal de ésta (mutilación, profanación y vulnerabilidad del cuerpo humano) como su relación con lo mediático, lo simbólico y lo afectivo. Como elemento de empoderamiento y enriquecimiento económico para precarios, desocupados y desempleados, el *capitalismo gore* se afianza sobre el poder de hacerse con la decisión de otorgar la muerte y en la comercialización necropolítica del asesinato.

*Capitalismo gore* apunta a la economía global-local en espacios fronterizos, siendo Tijuana o Ciudad Juárez ejemplos paradigmáticos. El término *gore* hace referencia al género cinematográfico que se encuadra a partir de la violencia extrema y desmesurada, el injustificado derramamiento de sangre, vísceras y desmembramientos, combinados con el crimen organizado y los pactos con el poder público, el lavado de dinero como industria anexa, la corrupción a grandes escalas, el narcotráfico y el necropoder.<sup>72</sup> Fenómeno creciente que tiene como protagonistas al crimen organizado en la contienda por la gestión

---

71 Con el neologismo sintagmático de *precariedad como gubernamentalidad* pretendemos vincular la racionalidad de gobierno neoliberal y precarizante (tácticas de las conductas, subjetividades, modos precisos de protección-desprotección de poblaciones) con su dimensión *gore* en el ejercicio de la violencia y la administración y gestión de la muerte. A diferencia de la biopolítica que es una de las formas restringida de la *gubernamentalidad*, esta última alude a la racionalidad de gobierno que excede al estado, esto es, el arte-táctica-estrategia de gobierno que son prácticas múltiples, plurales e immanentes (lo que incluye al narco, el crimen organizado, la mafia policial y militar cómplice, los intereses y grupos económicos y empresariales, los asesinos seriales, los bandas de delincuencia, etc), asimismo las técnicas de gobierno de las conductas (subjetividades) y de las poblaciones, su forma de saber que es la economía política (financiera y global) y su instrumento técnico esencial que es el dispositivo de seguridad-inseguridad. A la fuente foucaultiana la leemos atravesada y en conjunción con el término de *precarización como gubernamentalidad* de Isabell Lorey (2016) y de *Capitalismo gore* de Sayak Valencia (2010). El primero permite recoger el trato productivo con lo incalculable, con lo inconmensurable y lo no modularizable, con lo que se sustrae a un gobierno basado en la inseguridad y además, remite al proceso de normalización de la precarización en los actuales regímenes neoliberales (Lorey, 2016:29). Por *Capitalismo Gore* hacemos referencia, en las páginas siguientes, a la desmesura de la violencia y la acumulación de poder en relación a los mandatos de género pero también vinculados a los circuitos de la economía financiera neoliberal emplazados en la frontera norte de México.

72 Por *necropolítica* Achille Mbembe hace referencia a la fusión creciente entre política y guerra o de otro modo, a las políticas de muerte inmediatamente consiguientes al 11 de septiembre de 2001. El término necropoder se refiere a ese tipo de política, como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte o con el tabú de la matanza. Política de muerte instaurada originalmente por el poder colonial y su respectivo modelo de producción y experimentación biopolítica, las plantaciones. El necropoder, entonces, es presencia de la muerte lo que define un mundo de violencia sin reserva en que la figura de la soberanía se realiza como estado de excepción e instrumentalización generalizada de la existencia humana. Se trata de la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgadas como desechables o superfluas (Mbembe, 2003, 2012).

y monopolio del estado-nación, su territorio y la gestión sobre los cuerpos. El estado no es detentado por una gestión de gobierno específica (un partido cual sea) sino más bien por un entramado de corrupción política y principalmente por los carteles organizados que integran un segundo estado o estado paralelo al tiempo que hacen cumplimiento literal de las lógicas mercantiles y de la violencia como herramienta de empoderamiento.<sup>73</sup>

*Necropolítica* y *capitalismo gore* son términos que apuntan a los modos de gestión, regulación y gobierno de la muerte-vida que en principio exceden el marco del estado nación. Frente a la imagen consolidada del aparato estatal como forma administrativa de organización racionalizada (monopolio de la fuerza), la *violencia gore* hace referencia no sólo al carácter heterogéneo y contradictorio del estado -y en este sentido conviene hablar de agencias de estatalidad- sino también a un modo de gestión de la *precarización como gubernamentalidad* (Lorey, 2016:28) del territorio, de los cuerpos y las poblaciones que es común tanto a los cárteles y organizaciones narco como a la policía, los intereses económicos, las fuerzas militares y los distintos estamentos del gobierno:

de la ciudad, del goteo de emigrantes centroamericanos, de los cientos de mexicanos que cada día llegaban en busca de trabajo en las maquiladoras o intentando pasar al lado norteamericano, del tráfico de los polleros y coyotes, de los sueldos de hambre que se pagan en las fábricas (Bolaño, 2014:474)

Esa violencia narco-estatal supone un ejercicio de poder en tensión y complicidad constante con las funciones (desestructuradas e ineficaces) del estado-nación en tiempos de neoliberalismo. Vinculación no exenta de contradicciones, pactos de acuerdos y en continua tensión entre el estado, el poder público y la clase criminal, el narcotráfico y los intereses económicos que se vuelven modo de regulación de una masculinidad (violentamente concentrada) que se emparenta a las demandas de reconstrucción de un imaginario de lo nacional (el *macho* colombiano, mexicano o argentino).<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Con la noción de *capitalismo gore*, Sayak Valencia (2010) subraya una modalidad del capitalismo contemporáneo en tiempos de neoliberalismo (de pacto masculinista) que funciona alterando la lógica de producción del capital. Volatilidad y deslocalización, mercancías que tienden a la espectralidad del mercado financiero o quizás deberíamos agregar que se deshacen en el aire. En el *capitalismo gore* este proceso se verifica a través de la acumulación de cosas físicas, a través de la producción de una cierta materialidad, es decir, el uso predatorio y la destrucción de los cuerpos. El número de muertos, cuerpos mutilados o vejados se convierten en sí mismo en el producto y la forma de capital acumulable (Valencia, 2010 y 2012).

<sup>74</sup> En este sentido puede leerse la oscilación constitutiva entre las nociones *femicidio* (entramado de relaciones de poder patriarcal y de dominación masculina) y *feminicidio* (responsabilidad del estado y las agencias de estatalidad): de un lado, el término *femicidio* (del inglés *feminice*), definido por la psicóloga sudafricana Diana Russel junto a Jane Caputi (1992), es una figura jurídico-penal que ilumina un entramado de relaciones de poder y de dominación masculina. De otro lado, el vocablo más castizo de *feminicidio* (traducción que realizara la antropóloga feminista mexicana Marcela Lagarde) pondera la responsabilidad del estado cuando este no da garantías a las mujeres y no crea condiciones de seguridad para sus vidas en la comunidad, en el hogar, ni en el lugar de trabajo, en la vía pública o en lugares de ocio. Lo que marca, sin embargo, el signo de una tensión

### 2x03. La parte de los crímenes, la parte de los narcos, la parte de las migrantes

Dime quien fue a tu velorio

y te diré quién eres

Jorge Villegas – Revista Elefante #13

En efecto, lo que finalmente promueve esta sobreespecialización de la violencia en tanto tecnología del asesinato y producción, desaparición y tachadura de cadáveres, es volver imposible la inscripción de ese cuerpo femenino en los rituales comunitarios, su inscripción simbólica y memorialización. Como se narra en el texto de Bolaño, lo que ocurre es una dislocación del pacto sepulcral (*funus imaginarium*). De acuerdo con R. P. Harrison (2003:174) y la interpretación de G. Giorgi (2014) el rito funerario materializa, justamente, este dispositivo de separación entre la dimensión espiritual, moral, social y cultural (la imagen-máscara de la persona) y la materialidad del cuerpo en continuidad con lo orgánico-inorgánico, lo biológico-animal, y el objeto-cosa-fósil (el cadáver):

Si bien el ritual funerario encuentra persona y cadáver todavía juntos, y lo que hace es entregar este último al orden de los procesos naturales y biológicos para así iniciar el proceso ritual de inscripción, a través del duelo-la condolencia y el llanto, en la memoria de una comunidad de vivos y sobrevivientes. (Giorgi, 2014:197)

Lo que logra la respectiva violencia feminicida, es dislocar este “pacto sepulcral” en tanto destruye los lazos de ese cuerpo con la comunidad, lo que hace de ellos individuos, personas. Así, en 2666 de Roberto Bolaño nos encontramos con rostros desfigurados, cuerpos intervenidos e inasignables hasta dislocar o borrar aquellos signos de pertenencia que los ubica en un mapa social.

“La cara de la mujer, a medias oculta por el antebrazo, era un amasijo de carne roja y morada” (Bolaño, 2014:447). En tanto precarización selectiva de cuerpos generizados, la violencia feminicida *reduce las personas a restos corporales* (“un amasijo de carne roja y morada”) y por ello mismo produce *cuerpos sin personas*, vale decir, cuerpos disponibles para la muerte, cadáveres. Producto de una doble herencia, una magico-jurídica y otra religioso-mesiánica, la persona es fundamentalmente la memoria e imagen del muerto. Entendida como vestimenta escénica y disfraz teatral, la persona remite, a la vez, a la máscara y al rostro, a la imagen y a la sustancia, a la ficción y a la realidad. Lo que el *dispositivo de la*

---

irresoluble o una dialéctica en suspenso entre *femicidio* y *feminicidio*: esta violencia ulterior alude a una matriz cultural desde la cual se lee la violencia de género más radical y asesina, y por lo mismo, se refiere al accionar deliberado del estado en su protección o abandono selectivo de poblaciones, la racionalidad política neoliberal (de otros tantos actores, el capital financiero, los intereses económicos, los mandatos de género heredados), las agencias de estatalidad y el narco-estado.



*persona* hace es figurar esa imagen (máscara fúnebre-*imago*) más allá de la biología y la propia finitud del cuerpo (Agamben, 2002: 78-79 y Esposito, 2009: 111-112).

La serie de cadáveres de mujeres que se detallan en 2666 habla de una insistencia en destrozarse, profanar y masacrar los cuerpos, volverlos irreconocibles como humanos. Antes que eliminar una persona, “La parte de los crímenes” es la instancia de un cuerpo y una fisiología a denigrar que hace de las personas una anatomía anómala, una carne irreconocible, de nuevo, “un amasijo de carne roja y morada”. Y ese es el signo característico de la violencia (siempre excesiva) del feminicidio, esto es, no solo disloca el pacto sepulcral (produciendo cadáveres sin nombres y cuerpos sin personas) sino también la *desecración de los cuerpos*: muchas de las torturas que muestran en los cuerpos tuvieron lugar después de la muerte de las víctimas. “Como si la muerte fuese una sucesión de múltiples instancias, y como si después de muerta la persona, el cuerpo de estas mujeres perdura como materia a violar, torturar, marcar (Giorgi, 2008: 165) .

Esta zona o espacialidad imposible es el escenario de un experimento *gore* y genocida que pasa por la suspensión de la ilegibilidad de los cuerpos, según apuntábamos se trata de la tachadura de la *persona* como marca de pertenencia comunitaria. En Santa Teresa, espacio limítrofe entre México y Estados Unidos, los asesinatos seriales de mujeres son la ocasión para el despliegue incesante de un cuerpo irreconocible, que emerge en una contigüidad inquietante con el desecho, la basura, la cosa, lo animal y cuyo estatus humano (su identificación, biografía o pertenencia social) queda anulado.

Asimismo, el texto de Bolaño nos invita, en un tipo de narrativa muy sugerente, a reconsiderar la problemática del territorio fronterizo o más bien la *frontera como problema*. Cómo determinar el límite que marca, separa y distingue un adentro de un afuera en un mapa social marcado por un continuum de violencia. Santa Teresa es tanto un territorio ficcional como una zona expansiva, contagiosa, cuyos límites son imprecisos y porosos. De allí que esta racionalidad política o deriva genocida de la precariedad (el *hacer morir*) contamine el espacio social todo, esto es, los cuerpos muertos, cadáveres y mujeres asesinadas se encuentran por todos lados. Los espacios simbólicos e institucionales que asignan un lugar a la muerte se hallan fracturados, no hay cementerio, duelo, urna o lápida que contenga los cuerpos asesinados. En Santa Teresa la muerte carece de localización específica y por ello resulta ubicua “como si allí nada pudiera crecer o expandirse” (Bolaño, 2014: 451). La muerte contagia el espacio social y es por ello que las muertas aparecen “por todos lados”: en un basural clandestino cercano a la calle Yucatecos, en un descampado en la colonia Flores, arrojados en el borde de la carretera en medio del desierto, en un terreno baldío próximo a la preparatoria Morelos, en el interior de un coche a espaldas de la colonia

Lindavista, en el desierto a pocos metros de la carretera que une Santa Teresa con Villaviciosa, tirada en el suelo de su dormitorio, en uno de los reservados del local nocturno La Riviera, etc, etc.

En esos enclaves se dibuja una suerte de geografía de los dominios corporales o en otros términos una territorialidad del espacio corporal conquistado, de cuerpos como parte de terrenos móviles e inestables. En otros términos, se trata de una modalidad de la (narco)violencia y del estado cómplice, de una racionalidad de gobierno que se ejerce selectivamente sobre las poblaciones (protegiendo o abandonando, exponiendo o resguardando) y de una geopolítica de la economía global que se ejerce de modo interseccional, donde los cuerpos que habitan esa geografía de frontera son marcados en tanto femeninos, migrantes, pobres, despojados, precarizados (trabajadoras de las maquiladoras, estudiantes o trabajadoras sexuales, amas de casa o periodistas). Y aquí el punto de condensación de la violencia se observa en el solapamiento de los flujos económicos, migratorios, de circulación del capital y de personas, de los bienes, las mercancías y del tráfico de cuerpos. La mayoría de las víctimas trabajan en maquiladoras y fábricas trilladoras, la referencia es insistente: Key-Corp, File-Sis, K&T, Multizone-West, entre otras.

#### **2x04. El viento que arrasa la muerte**

Si Bolaño apuesta por un modo de narrar un territorio cargado de crueldad, más próximo a los crímenes de lesa humanidad y a la violencia *gore* o *snuff*, la escritura de Selva Almada se dirige en otra dirección. En *Chicas Muertas* (2014), escrito que excede el registro de la crónica, la novela, la investigación literaria y la investigación documental, la muerte es algo que ocurre de modo ordinario y pretérito, en el orden cotidiano de las cosas. En *Chicas Muertas* de Selva Almada (Villa Elisa 1973, Entre Ríos, Argentina) la violencia tiene lugar en la cotidianeidad de la vida social y en esa cotidianeidad resuena, como trasfondo sensible de una época, el estado neoliberal en retirada instaurado por la última dictadura cívico-militar y su continuidad en democracia. La violencia y la muerte por feminicidio ocurren en el orden continuo de lo cotidiano pero atravesados por la cultura machista y los mandatos normativos de género, la gestión del desamparo y la desprotección de vastas poblaciones producto de un estado primeramente genocida y neoliberal (1976-1983) y en una línea de continuidad subterránea, un estado neoliberal y democrático. En *Chicas Muertas* la deriva genocida de la precariedad, se desarrolla a nivel de las vidas (biografemas) y esto ocurre por el abandono y la falta de resguardo frente a las gramáticas patriarcales dominantes, pero

también se debe a una dinámica de precarización inducida, es decir, la fragilidad y la exposición corporal selectiva de mujeres y sujetos feminizados.<sup>75</sup>

Así como en su obra previa, *El viento que arrasa* (2012) y *Ladrilleros* (2013), en *Chicas Muertas* (2014) Selva Almada vuelve a reinventar un imaginario femenino y un habla popular, suerte de literatura de pueblo de provincia, a partir de una geografía remota y una temporalidad discontinua: San José, provincia de Entre Ríos, 1986; Villa Nueva, provincia de Córdoba, 1988; Ciudad de presidencia Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco, 1983. Maria Luisa Quevedo, Sarita Mundín y Andrea Danne, tres casos paradigmáticos que, a pesar de la violencia explícita, no despiertan mayor interés. Muertes impunes e imperceptibles que no alcanzan para titulares de tapa, ocurridas en algún remoto lugar del mapa, de la disgregada geografía del interior del país sudamericano.

Almada pone el foco en tres asesinatos de mujeres en lo que constituye un rastreo histórico tan disperso como atípico: “tres adolescentes de provincia asesinadas en los años ochenta” (Almada, 2014:18). Entonces, ¿Qué es lo que Selva Almada se propone desentrañar? ¿qué experiencia se busca transmitir? *Chicas muertas* se escribe desde la insistencia, rastrear vidas amenazadas de insignificancia (no son activistas, militantes políticas, sindicalistas), tres vidas que se resisten a desaparecer del todo, y ese es, justamente, el gesto que atraviesa la narrativa de la autora: ¿por qué esas vidas abandonadas en el pasado siguen importando? ¿quién son esas chicas muertas, a quien le importan esas vidas perdidas?

Asimismo, el texto de Almada se conjuga en torno a una dimensión *temporal de la precariedad* en un doble sentido: en primer lugar, el asesinato de Andrea Danne en Noviembre de 1986 es el motivo en el cual se exhibe, a la propia narradora y en primera persona, una *condición precaria* en términos de una fragilidad, mortalidad y vulnerabilidad corporal que resultan insuperables. Justamente, es esa dimensión temporal ligada a la vida corporal la que se vuelve patente en el contexto de la consolidación neoliberal en los años 80'. Lo que se le revela a Almada es esa condición de la vida corporal, y en cuanto sujeto femenino, que es imposible de inmunizarse inclusive dentro del espacio doméstico, íntimo y privado. Ese tiempo precario desde la finitud corporal, de reconocerse en la vulnerabilidad, el carácter perecedero y la dañabilidad del cuerpo (pero más aún, la relación con la muerte, con la proximidad y la adyacencia de la violencia, el asesinato, el terror y la violación) a

---

<sup>75</sup> Si bien por convención nos referimos con el genérico mujeres, queremos indicar en cambio las posiciones corporales feminizadas o sujetos feminizados. Con ambos términos indicamos la no coincidencia entre la femineidad (el género) y aquello que constituye el “ser mujer” de modos variables (el sexo), y sobre el punto de intersección en el entendimiento de la violencia que no se refiere exclusivamente a “mujeres” cissexuales sino también a quienes son leídas y leídos como cuerpos y sujetos femeninos, en un proceso continuo de feminización, a mujeres trans y travestis, lesbianas y femineidades masculinas.

partir de la noticia de la muerte de Andrea Danne, apunta a una temporalidad permanente e irresoluble.

Y en segundo término, Selva Almada realiza un trabajo de temporización que se vuelven un material desde donde pone a funcionar un procedimiento sobre el archivo ¿Cómo nombrar, narrar o retratar ese exceso de la violencia corporal que llamamos *feminicidio*? *Chicas muertas* se vuelve un terreno en donde repensar los modos en que concebimos la temporalidad. De este modo, la referencia a casos olvidados de feminicidio permite repensar no sólo qué se entiende por pasado sino también cómo concebimos el presente, en un ahora temporalmente heterogéneo y asincrónico, que conecta el presente con los biografemas pasados. *Chicas muertas* es un trabajo de recuperación que construye una *imaginación (retrospectiva) de la opresión* que trabaja con el tiempo en la memoria histórica del feminicidio, de los espectros y las huellas del pasado en el presente y de modo inverso, se trata de un trabajo de temporización por anacronismo que lee el pasado desde categorías del presente, que nombra al feminicidio aún cuando tal figura no circulaba como lenguaje público de la época.

## **2x05. Una vida perecedera para un pasado inconcluso**

No quiero conocer mi futuro.  
No quiero que saque a la luz  
ningún quiste del pasado  
Selva Almada- *Chicas muertas*

Desde las primeras páginas y en primera persona, lo que se descubre en *Chicas muertas* es una condición precaria que se revela en la exposición, fragilidad y vulnerabilidad corporal de la narradora y en cuanto sujeto feminizado:

Yo tenía trece años y esa mañana, la noticia de la chica muerta, me llegó como una revelación. Mi casa, la casa de cualquier adolescente, no era el lugar más seguro del mundo. Adentro de tu casa podían matarte. El horror podía vivir bajo el mismo techo que vos. (Almada, 2014:17)

No sé cuánto tiempo pasó hasta que me di cuenta de que sucedía algo raro. El tipo apartaba la vista del camino e inclinaba la cabeza para hablarle a mi amiga, estaba más risueño. Me incorporé un poco. Entonces vi su mano palmeando la rodilla de ella, la misma mano subiéndolo y acariciándole el brazo (Almada, 2014:32)

Era el que podía violarte si andabas sola a deshora o si te aventurabas por sitios desolados. El que podía aparecer de golpe y arrastrarte hasta alguna obra en construcción (Almada, 2014:55).

La muerte de esa primera chica parece un conjuro con el que Almada se identifica, la descripción deja escapar un sentimiento de empatía en su tono de transparencia más inmediata. Como indican las citas, una constatación y un tipo de relación afectiva vincula a la

narradora con esa primera víctima de feminicidio, instancia compartida o destino común, esa revelación afectiva-existencial se volverá expansiva hasta involucrar la propia experiencia personal. En la noticia de la muerte de Andrea Danne en 1986, una constatación fundamental se revela, el saber(se) precario por el hecho de ser un cuerpo viviente y por estar vivo, pero más específicamente, por ser un cuerpo marcado como femenino. La revelación que le llega tiene que ver con la imposibilidad de inmunizarse (o autoinmunizarse) del todo, inclusive dentro del espacio doméstico, íntimo y privado. Pero lo que también se descubre es eso que potencialmente la arrastra y que la atraviesa por ser un cuerpo viviente, eso es, la degradación inherente de la materia, la finitud del cuerpo, su carácter perecedero y transitorio del cuerpo y la apertura a la violencia patriarcal y al daño físico como apuntan las otras citas. Esta constatación puede pensarse quizá con más precisión si lo leemos en términos de la *dimensión temporal de la precariedad*: condición en cuanto seres orgánicos, marcados por el ritmo inherente y transitorio de la mortalidad del cuerpo. Se trata de una condición precaria y una dimensión temporal de la precariedad que no es superable a través de narrativas de futuridad, protección y resguardo sino que señala una condición permanente sin resolución, en cuanto materia corporal y en cuanto seres orgánicos.

Pero también podemos pensar en un marco más general, que no se tematiza explícitamente en *Chicas Muertas* pero sí aparece como condición de esta dimensión temporal que estamos leyendo y que es el contexto de la emergencia neoliberal en Argentina (1976 en adelante). La precariedad es también una condición temporalmente permanente porque las garantías de reproducción y supervivencia de la vida no están dadas (Perez Oroz, 2014:34), las infraestructuras necesarias, el resguardo y las necesidades vitales están sustraídas del campo social.<sup>76</sup>

Dimensión temporal de la precariedad que, siguiendo el planteo butleriano (2010), nos reenvía al carácter precario de todos los cuerpos (*precariedad* ontológica-existencial y que refiere a una cualidad o adjetivación, *precariousness*), pero más aún, la constatación de un reparto selectivo y diferenciado de algunos cuerpos (*precaridad*, *precarity*) que nos diferencia, algunos cuerpos están más expuestos y protegidos que otros, aquellos cuerpos y sujetos marcados como femeninos en una geografía determinada, de nuevo, la periferia rural en el interior de Argentina.

---

<sup>76</sup> En *Alta Rotación* de Laura Meradi se lee un descubrimiento similar de una condición precaria compartida y una temporalidad presentista e intermitente, escribe Meradi “mi verdadero trabajo, el trabajo relacionado con lo que más me gusta hacer en el mundo, era también un trabajo precarizado” (Merandi, 2009: 14). Hemos analizado este aspecto temporal en relación a las faltas de garantías proyectivas de horizontes futuros en el régimen afectivo neoliberal en capítulo 1. “Rueden, tienen que rodar todo el tiempo”.

Esa misma dimensión temporal de la precariedad es la que Selva Almada descubre, inicialmente alrededor de la muerte de Andrea Danne en 1986. Esa lectura es, precisamente, la que atraviesa longitudinalmente el texto: una condición existencial-corporal de la precariedad que es insuperable, aún bajo promesas democratizantes de protección, sus gramáticas de futuridad o en la gestión y promoción de derechos civiles. Y esa condición de mujer precaria (abierta al daño y la amenaza potencial) es la que se volverá expansiva y contigua a los casos de María Luisa Quevedo, Sarita Mundín y Andrea Danne, origen compartido y condición común que será un eje transversal a lo largo de todo el texto.

## 2x06. ¿Cómo aparecen, donde aparecen los cuerpos?

Una también es de su cuerpo  
en el sitio donde la encontraron  
Selva Almada - Chicas muertas

En la obra de Selva Almada nos encontramos con cuerpos profanados, mutilados, sacrificados, muertos sin nombre y muertos sin cadáveres. Y en la recurrencia de la muerte de estos cuerpos, lo que se descubre en *Chicas muertas* es un conjunto detallado de técnicas de homicidio y asesinato. El texto de Almada pareciera volver sobre los modos en que aparecen los cuerpos violentados y ultrajados. Violencia feminicida que pone ante los ojos y expone la evidencia espectacular del sufrimiento y la profanación corporal, casi a la manera de un epílogo didáctico con propósitos aleccionadores:

Cuando se conoció la noticia del asesinato de Andrea todos estos prejuicios parecieron encontrar su cauce y su razón. A nadie parecía extrañarle que un crimen tan brutal hubiera ocurrido en ese lugar. Enseguida se habló de sectas, de rito satánico, de hechicería.

Sin embargo, hay algo de ritual en la manera en que fue asesinada: una sola puñalada en el corazón, mientras estaba dormida. Como si la propia cama fuera la piedra de los sacrificios (Almada, 2014: 64-65)

Cuerpos en estado de descomposición, putrefactos, desmembrados y mutilados, *Chicas muertas* explora un escenario tanático de la violencia contemporánea que se revela como *teatro del horror* (Sofsky, 2006: 132) o *necroteatro* (Diéguez, 2013: 78-79) vinculado al acto ritual del suplicio, el sacrificio y hasta el exterminio. Los restos corporales de chicas muertas por feminicidio están expuestos lo que produce toda una construcción espectacular e hiperbólica del acto mismo de dar muerte, y deberíamos agregar del acto mismo de la violación.

*Chicas muertas* se detiene, una y otra vez, sobre los escenarios de los cuerpos implicados en el ejercicio del terror. Dimensión ritual y sacrificial que es complementaria a

la dimensión semiótico-comunicativa del asesinato feminicida, a saber, las producciones de una *tecné*, de una artesanía que utiliza el cuerpo y el cadáver de las mujeres como medio esencial para expresar relatos específicos, mensajes y signos corporales. Así, el necropoder masculino dispone el cuerpo femenino visiblemente martirizado y exterminado para que comunique y opere como *memento mori* (lat. “recuerda que morirás”). Figura de herencia barroca, el *memento mori* apunta a la lucha entre la vida y la muerte, y es un recordatorio de la inevitable mortalidad de la *physis* humana, su carácter perecedero y putrefacto del cuerpo (Diéguez, 2013: 44). En otros términos, la sanción sobre el cuerpo feminizado es un lugar privilegiado donde se inscribe un discurso y un sistema de comunicación tanatofílico, es decir, nos hallamos ante prácticas que construyen una nueva sensibilidad cultural del asesinato. Se trata de la dimensión espectacularizada, expresiva y comunicativa de la fraternidad masculina y sus prácticas asesinas, de acuerdo a Rita Segato (2006, 2013).

Así como en 2006 la precarización como gubernamentalidad se predica como *política del cadáver*, aquí también nos encontramos con una política del cadáver. Pero en *Chicas muertas* esta política del cadáver ocurre en otra escala, en la especificidad de los casos, en una serie más reducida y acortada de muertes. Gestión y administración del hacer morir, del destino ulterior de los cuerpos, las vidas y los cadáveres, lo que logra violencia feminicida, es dislocar este “pacto sepulcral” en tanto destruye los lazos de ese cuerpo con la comunidad: en *Chicas muertas* leemos rostros desfigurados, cuerpos profanados e intervenidos hasta dislocar o borrar toda identidad, toda anatomía o signo de pertenencia humana.<sup>77</sup> Se trata de cadáveres arrojados en algún baldío (María Luisa Quevedo), en las orillas de un río (Sara Mundin). De nuevo, restos de esqueletos humanos encontrados a orillas del río Tcalamochita que, en principio pertenecen a Sara Mundin pero luego de un examen de ADN, se descubre el anonimato de los mismos.

Alrededor de estos cadáveres de chicas muertas se toman decisiones acerca de qué cuerpos son recordados, protegidos y lamentados. Y más aún, estos cadáveres reflejan un mecanismo de poder que distribuye personas de no-personas, una vida (merecedora de ser llorada) de un cuerpo-cosa-objeto arrojado al ciclo de descomposición fisiológico (cadáveres). Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida. En su lugar, «hay una vida que nunca habrá sido vivida», que no es mantenida por ninguna consideración, por ningún testimonio, que no será llorada (Butler, 2010:32).

---

<sup>77</sup> En cuanto técnica punitiva, que en determinadas circunstancias comparte con la violencia feminicida, “el arte del enmascaramiento supone una transformación, una borradura de identidad, una dualidad o multiplicidad de rostros que dificultan cualquier identificación” Diéguez (2013:81)

Los cadáveres de *Chicas muertas* se ubican en esta zona de deslizamiento entre “algo vivo” y “una vida”, donde los cuerpos muertos y cadáveres de Andrea Danne, Sara Mundin y María Luisa Quevedo son merecedores de algún tipo de relevancia, de algo así como una importancia de la muerte.<sup>78</sup> Es a partir de ese desplazamiento que *Chicas muertas* marca la (im)posibilidad del rito funerario y desde allí construye un esquema de inteligibilidad. Siguiendo el planteo butleriano, bien podemos preguntarnos: ¿es posible llorar a un cadáver, esto es, un cuerpo muerto que por fuerza del poder feminicida ha sido sustraído de toda marca comunitaria o rasgo de inteligibilidad? Si el valor de la vida (su surgimiento y conservación) se mantiene a partir del *funus imaginarium* (rito funeral: llorar a los muertos, hacer el duelo, darles una tumba), ¿esto implica que solo podemos guardar luto por “una vida” recordada, reconocible (en el orden de la persona, acaso humana) y no por los cadáveres? ¿Cómo descifrar y leer esas vidas que se mantienen en el registro impersonal del cadáver, siendo más próximas al orden biológico de la descomposición que no obstante permanecen como no-muertas (vidas espectrales) gracias al trabajo de exhumación de archivo que acomete Selva Almada? Justamente no solo porque estos cadáveres aparecen físicamente irreconocibles es que merecen duelo y sepultura sino también porque los marcos de inteligibilidad social que “certifican y aseguran su pertenencia a una comunidad están inherentemente quebrados” (Giorgi, 2014: 215). Y esto se explica, en parte, porque el feminicidio es un modo de violencia excesiva e irreparable sobre los modos tradicionales de reconocimiento, inteligibilidad, nominación y simbolización de los muertos.

En *Chicas muertas* se revela también un trabajo en *la escritura como acto de duelo*, o de otro modo, el texto de Almada funciona como modo de conjurar, en primera instancia, la muerte pasada de tres chicas y hacia el final, el asesinato contemporáneo de al menos diez mujeres. Así, la narrativa de Almada se propone, desde las primeras páginas, considerar la vulnerabilidad corporal femenina, la exposición a la violencia y la pérdida: “Tal vez esa sea tu misión: juntar los huesos de las chicas, armarlas, darles voz y después dejarlas correr libremente hacia donde sea que tengan que ir” (Almada, 2014:50). *Chicas muertas* puede leerse, en este sentido, como *escritura de duelo* a partir de los cambios y constataciones que

---

<sup>78</sup> Butler se interroga por las reacciones y la (im)posible capacidad de respuesta, de suscitar condolencia (*grievability*) ante el dolor de los demás: ¿cómo ciertas formas de dolor, muerte y violencia son reconocidas, mientras que otras pérdidas se vuelven impensables, imperceptibles e indoloras? Sin capacidad de suscitar condolencia, escribe Butler (2010:32-33), “no existe vida alguna o hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida”. Dichos marcos no sólo estructuran la manera como llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen las condiciones sostenedoras para esa misma vida. El problema político-epistemológico que plantean los marcos de legibilidad simultáneamente se anuda con la pregunta por las normas de reconocimiento que son, precisamente, las condiciones de posibilidad para sostener la vida. Entonces, entre “una vida” y “algo vivo” lo que se configura es un deslizamiento en la atribución de reconocimiento, en la capacidad (siempre selectiva y diferencial) de suscitar condolencia.



produce la pérdida de esas vidas, se trata de “la noticia de la chica muerta, me llegó como una revelación” (Almada, 2014:17). Y ese es, precisamente, el punto de partida que atraviesa longitudinalmente el texto, ¿la escritura y la ficción documental es una forma del trabajo de duelo? ¿cuales son las formas expresivas del duelo? La escritura es aquí una elaboración retrospectiva de duelo porque llega después y sobretodo porque el acto de escritura funciona como mecanismo ritual de reconocimiento (*funus imaginarium*) y simbolización de las vidas no lloradas, de esas vidas que se resisten a desaparecer. El duelo como escritura o en sentido inverso lo que aquí cobra especial importancia es eso que le “llegó como una revelación”, es decir, lo que hace la escritura como trabajo de duelo en el sentido de aceptación del cambio (de aceptar someterse a un cambio) a causa de la pérdida sufrida. Revelación que es constatación de una condición corporal precaria (somos cuerpos vulnerables al daño y la violencia), pero en este punto, la escritura es también *un saber de la pérdida* y un registro de los efectos de transformación de la pérdida que, como advierte Butler (2006:47), “no puede medirse ni planificarse”. La escritura de *Chicas muertas* es, en este sentido, un espacio de construcción relacional (entre cuerpo vivo y los biografemas pasados de chicas asesinadas) y una instancia de memorialización de esas vidas, justamente para aquellos cuerpos postergados, cadáveres anónimos y vidas abandonadas del orden neoliberal.

El texto de Selva Almada verifica paradigmáticamente, podemos decir, una topografía corporal de la violencia feminicida. Así como reza el epígrafe de este apartado, “si una también es de su cuerpo *en el sitio donde la encontraron* (Almada, 2014:108), entonces, ¿donde aparecen los cuerpos asesinados? La violencia feminicida y el necropoder por generalidad, no solo producen una fisura del ritual funerario y de la simbolización de la muerte, desde allí *Chicas muertas* inscribe otro desplazamiento, acaso una falla en la geografía corporal: Arrojado en un baldío, terreno abandonado en la Ciudad de Roque Sáenz Peña, Chaco. En una represa con poca agua, se abandona un cuerpo, el de María Luisa Quevedo / En las inmediaciones de un paraje. Enganchado en las ramas de un árbol, a orillas del río Tcalamochita, se encuentran restos de una mujer asesinada, ¿Sarita Mundín? / Al borde de un sendero en Villa Ángela, entre los yuyales, se tropiezan con el cuerpo de Carahuni / En otro descampado de Villa Ángela, aparece también el cuerpo violado y asesinado de Andrea Strumberg.

No hay lugar asignado para los muertos, aquí no hay morgue, tumba, exequia, urna o cementerio que contenga los restos. Precisamente esta zona es la que explora Perlongher: “Bajo las matas, En los pajonales, Sobre los puentes, En los canales” (Perlongher, 1987). El cadáver está por todos lados o en ningún lado. Su espacio y lugar asignado resultan ubicuos: “Como si las instituciones, topografías, inscripciones y simbolizaciones que buscan ponerlo a

distancia de la vida social no pudiesen ocultar su falla ante esos cuerpos que no permanecen en los lugares asignados” (Giorgi, 2014: 208). Hay algo de esa violencia, y de la deriva genocida, que desarticula toda ubicación precisa de los cuerpos y desborda los espacios fijados para la función del *funus imaginarium* (rito funeral).

## 2x07. Una ficción documental. Un archivo latente del feminicidio

*Chicas muertas* plantea también una ética de la escritura o una interpelación ética que se pregunta por un encuadre alternativo, una escritura y una narrativa otra. ¿Por qué esas vidas abandonadas en el pasado siguen importando? ¿Cómo volver inteligibles vidas que carecen de todo interés aparente? En este contexto, las biografías que Selva Almada exhuma del archivo se inscriben en la trama de gestiones en torno a la vida precaria, el *bios* precario, donde el morir se satura de politicidad. En la serie textual entre *Chicas muertas* y *2666* se lee un cambio de escala, de lo molar, precarización como gubernamentalidad en Roberto Bolaño, a lo molecular a nivel de la micropolítica en Selva Almada, la precariedad deriva en necropolítica.<sup>79</sup> De allí que esa *ratio* política se realiza, antes que nada, a nivel de las vidas y los cuerpos, pero en una serie más reducida y acortada de muertes, en la disputa incesante por el modo de narrar los biografemas, por reconstruir (contra-genealógicamente) esas vidas relegadas al olvido y la insignificancia.<sup>80</sup>

Los tres casos narrados en *Chicas Muertas* funcionan como líneas oblicuas y marcas subterráneas de un proceso democrático en auge. Casos desenterrados del olvido que provocan un retorno fantasmático que Selva Almada se propone convocar y por ello conjurar (Elizondo, 2016). El texto de Almada revela su importancia en el trabajo que

---

<sup>79</sup> En este cambio de escala que va desde *2666* a *Chicas muertas*, la necropolítica hace alusión a la fusión creciente entre política y guerra o de otro modo, a las políticas de muerte inmanentes a la nueva razón del mundo neoliberal. El término necropoder, definido por Achille Mbembe, se refiere a ese tipo de política, como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte o con el tabú de la matanza. Política de muerte instaurada originalmente por el poder colonial y su respectivo modelo de producción y experimentación biopolítica, las plantaciones. El necropoder, entonces, es presencia de la muerte lo que define un mundo de violencia sin reserva en que la figura de la soberanía se realiza como estado de excepción e instrumentalización generalizada de la existencia humana. Se trata de la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgadas como desechables o superfluas (Mbembe, 2003, 2012).

<sup>80</sup> En la estela del pensamiento barthesiano, el que se anuncia y se inscribe tras la “crisis de la subjetividad” o la “desaparición del sujeto”, es posible rastrear una escritura biografemática, es decir, una escritura necesariamente fragmentaria que procede a través de la artificialidad propia del mecanismo. El biografema se atiene no a las consistencias sino a las insistencias de un deseo, un gusto, una influencia singular, el soporte de algunos detalles tenues o un canto discontinuo de amenidades. El efecto de unidad y plenitud entre el autor y el yo, característico de la biografía tradicional (el autor, su contemporaneidad, su biografía como reservorio autorizado para volverla inteligible), es aquí desplazado. Y lo que este movimiento expone es, no un sujeto, sino sus restos, o, en todo caso, un sujeto diseminado por el ritmo propio de su escritura y su exceso. Por último, el trazo del biografema figura no la univocidad de lo vivido, sino la vida en lo que ésta tiene de más vital: el cuerpo y el *corpus*. En términos butlerianos, el biografema parte del carácter quiasmático del lenguaje (escritura en donde cuerpo y lenguaje se confunden) asimismo de una noción de sujeto necesariamente ektático, desbordado y fuera de sí. Al respecto, véase F. Maccioni (2012).

realiza con el archivo y su sedimento perceptivo, “tres muertes impunes ocurridas” durante los últimos años de la dictadura y los primeros años de la democracia “cuando desconocíamos el término feminicidio” (Almada, 2014:18).

Es así que el estudio del caso, en la singularidad de la figura del feminicidio y sus zonas de imantación, como señalabamos, la precariedad corporal femenina, la violencia y la deriva genocida hacia mujeres, hace aparecer una exigencia más general en cuanto a la arqueología del saber y la epistemología: ¿en qué condiciones una figura (el feminicidio y la precariedad feminicida) puede emerger tardíamente y posteriormente a un contexto tan conocido y estudiado como lo es el retorno democrático y el final de la dictadura? E incluso vale la pregunta anterior, ¿qué es lo que, en la historiografía y la crítica cultural (en la historia como disciplina y ejercicio analítico) como “orden del discurso” pudo mantener tal condición de relegamiento, tal voluntad de postergación y de no consideración? y a la vez ¿qué es lo que puede saber lo estético, la ficción documental, sobre el feminicidio y la precariedad feminicida? Detenerse ante la figura del feminicidio en el contexto del retorno democrático y después de siete años de dictadura, es intentar dar una relevancia histórica y epistemológica, incluso una apuesta ética de gran sutileza intelectual, a objetos, procesos y fenómenos considerados hasta entonces como inexistentes, o al menos desprovistos de sentido. Tal es la apuesta del texto de Selva Almada, narrar o documentar literariamente una arqueología crítica de la historiografía y de modo indirecto, de los modelos de tiempo y de los valores de uso del tiempo en el relato histórico literario y la ficción documental.

Así como el método más evidente para el cronista o historiador es el rechazo, por principio, del anacronismo. Esa es, justamente, la regla de oro: no proyectar nuestras realidades (categorías, conceptos, gustos, valores y principios) sobre los objetos de nuestra investigación histórica, las realidades del pasado. Para comprender un objeto del pasado, la clave interpretativa se encuentra en el mismo pasado (en la fuente de época) de ese objeto. Regla de oro que supone un modelo canónico en el uso del tiempo, búsqueda de la concordancia eucrónica de tiempos: la fuente de época específica permite interpretar el pasado con las categorías del pasado. Pero el feminicidio parece haber sido anacrónico con relación a su tiempo contemporáneo más cercano (los años ochenta en Argentina), por ejemplo, si se quiere considerar como tal al lenguaje emergente de los derechos humanos, el entendimiento cultural de la época (los debates más relevantes de los ochenta sobre exilio, terrorismo de estado, la violencia y la censura, la guerra de malvinas y la identidad nacional) e incluso las querellas al interior de los feminismos y la disidencia sexual (según detalla E. Theumer, estas van desde las tempranas disputas por el derecho aborto, la protesta feminista de la patria potestad compartida y luego el divorcio civil hasta la figura, poco

reconocida y minorizada, del feminicidio).<sup>81</sup> El anacronismo, procedimiento al que recurre Selva Almada, resulta necesario y fecundo, precisamente porque el pasado se muestra insuficiente y constituye, incluso, un obstáculo para la comprensión de sí mismo (Didi-Huberman, 2011):

Lo que tenemos que conseguir es reconstruir cómo el mundo las miraba a ellas. Si logramos saber cómo eran miradas, vamos a saber cuál era la mirada que ellas tenían sobre el mundo (Almada, 2014:109)

Lo que el lenguaje de los derechos humanos o de los feminismos de los años ochenta no nos permiten comprender en la figura del feminicidio y la precariedad en su deriva genocida, si lo permiten las múltiples combinaciones y operatorias separadas en el tiempo en el texto de Selva Almada. O en otros términos, cuando los cánones históricos y la investigación científica y periodística fallan o cuando en el “orden del discurso” la figura del feminicidio es relegada, la ficción documental funciona con cierta sensibilidad de los procesos de precarización de la vida. Y ese es el punto de partida y ese es el método de Selva Almada, recuperar un valor histórico y epistemológico del feminicidio, fenómeno considerados en los años ochenta como inexistentes, o al menos desprovistos de sentido o relegados a lo minoritario, pero a través de un montaje de tiempos heterogéneos, de diferenciales de tiempos, que forman anacronismos y operan con una cierta dinámica de la memoria, a través del rescate y la supervivencia de esas biografías relegadas.

Selva Almada rastrea tres biografías olvidadas en los estertores de la dictadura cívico-militar, finales de los años ochenta, pero de un modo desplazado o contraclimático. Se trata de biografemas marcados por un tipo de violencia, similar pero no precisamente idéntica, a la violencia desaparecedora del estado terrorista. Biografemas del feminicidio entre los años 1983, 1986 y 1988, aún cuando la figura del *desaparecido* era opaca a su tiempo e incluso cuando la figura del *feminicidio* no era un horizonte en los lenguajes culturales y políticos de aquel entonces.

Almada toma las cosas a contrapelo, lo que llega a revelar la piel subyacente, una capa sensible y oculta de las cosas, una verdadera *temporalidad de lo precario*. El relato de

---

<sup>81</sup> Con suma perspicacia y agudeza Emmanuel Theumer (2018) reconstruye los periplos de los feminismos y los movimientos de resistencia sexual en los años ochenta. En *Justicia es que no vuelva a pasar* (2018) Theumer reconstruye la aparición pública del Tribunal de Violencia contra la mujer “Mabel Adriana Montoya” en noviembre de 1983, integrado por ATEM (Organización Feminista Argentina y Libera) quien introdujo tempranamente (o de un modo contemporáneamente anacrónico) el término feminicidio como instancia de politización. A pesar de su existencia efímera, el tribunal “Mabel Adriana Montoya”, inspirado por el Tribunal Internacional de Crímenes contra las Mujeres, comandado por Simone de Beauvoir hacia 1976, fue quien organizó uno de los primeros duelos -públicos por las víctimas de feminicidios, tipo de violencia sexual que la semántica política del tribunal nombró como *feminicidio y terrorismo sexual* producto del ejercicio del poder patriarcal.

*Chicas muertas* tiene, de algún modo, una historicidad específica que no se expresa en el relato causal, cronológico o lineal. Búsqueda no evolucionista, teleológica (historia orientada a un fin-*telos*) o sobre una línea lisa y homogénea de progreso, es decir, ante la sucesión de hechos no establece nexos causales entre estos. Antes bien, se despliega multiplicadamente, trabajo de montaje, de construcción de relaciones previamente inexistentes, de recuperación y recombinación de biografemas perdidos, lo que hace brotar conexiones que son, en sí mismas, atemporales e inconexas entre sí (Didi-Huberman, 2011).

Se trata de una *temporalidad anacrónica de lo precario* (hecha de saltos), de tiempos biográficos perdidos y asincrónicos, de los restos y los despojos olvidados de la historia que permanecen en el anonimato. Los biografemas rescatados por Selva Almada no son un acontecimiento perdido o un documento (puro momento) en el devenir histórico ni un recorte atemporal a las condiciones de ese devenir. Estos poseen, o más bien producen, una temporalidad anacrónica y de una significación sintomática. Trabajo de la memoria que opera como arqueología de los desechos, de lo inservible y los vestigios, del despojo, de los trapos de la historia, lo no observado y lo minúsculo pero también porque es una temporalidad de lo inconcluso, lo no pensable de la historia reciente, lo no realizado. Cuando el registro historiográfico falla o cuando la misma investigación policial y periodística resultan inconducentes o incluso cuando el accionar de políticos y gobernadores se miden en la inoperancia (el resultado negativo del estudio de ADN, las pericias policiales o los interrogatorios caducos e inducentes), *Chicas muertas* moviliza un conjunto de saberes populares que vuelven sobre ese registro de la memoria, la tirada de cartas de tarot, la consulta a videntes, Señoras, curanderos, gitanos y adivinos del futuro:

Le repito lo que le conté por teléfono y me explayo un poco más: en dos de los casos sus familiares consultaron a videntes, pero de esas experiencias sacaron poco y nada. Tal vez era demasiado pronto y tal vez ahora sea demasiado tarde, aventuro (Almada, 2014: 49)

Así funciona la narrativa de Almada haciendo saltar el *continuum* de la historia, movilizando saberes populares e inciertos, trabajando con un archivo imposible y fragmentario. Las vidas de *Chicas muertas*, parece apuntar Almada, no pertenecen simplemente a un pasado caduco, perimido, concluido, sino a los rastros que sobreviven en la historia de los vencidos y de las oprimidas.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> La aparición de fantasmas que retornan de un pasado aún abierto afecta también el modo de comprender la historia: “el pasado no es un hecho consumado”, es decir, se trata de tiempos expresados por obsesiones, por retornos de formas, por supervivencias. En la estela del pensamiento de Warburg, Benjamin y con una clara impronta de Didi-Huberman *supervivencia* se constituye a partir de una doble valencia: Primero, en su aspecto temporal y en segundo lugar, en su expresión material. 1. La supervivencia configura el regreso de ciertos elementos aparentemente olvidados, dando lugar así a la superposición de tiempos. La supervivencia será

En su formulación el recorrido del libro identifica un *procedimiento, el anacronismo y la escritura de restos*, que opera a través de un archivo de residuos y remanentes de diversas procedencias -policiales, familiares, judiciales y periodísticos- y en distintos registros heterogéneos -entrevistas, artículos de revistas y de diarios, conversaciones telefónicas, comentarios y recuerdos, expedientes, relatos novelescos y ficciones documentales-: “me topé con un recuadro en un diario local”; “Las había oído de boca de mi madre. Una sobre todo me había quedado grabada”; “El mismo día que fui a los archivos del diario *Norte* a consultar los artículos sobre el crimen”; “decidieron consultar a una vidente. Una paraguaya que atendía en una casa humilde” “En la sobremesa del domingo Coco Valdez, mi suegro, me cuenta de la vez que a él le tocó ver a una chica muerta “ “Enrique Sdrech, famoso periodista de policiales, viajó a Entre Ríos y escribió una nota de página completa en la edición documental del diario *Clarín*” (Almada, 2014:17; 25; 41; 76; 86; 162).

En la escritura de Almada se juega un trabajo con la memoria que rastrea un pasado latente, eso que Aby Warburg llama *nachleben* (supervivencia), lo que es decir, en *Chicas muertas* se trata de un *trabajo con el tiempo en la historia*, en un espacio de tiempo y como un sueño de tiempo que trabaja en la recuperación biográfica de tres vidas tan olvidadas como irresueltas:

La chica se llamaba Andrea Danne, tenía diecinueve años, era rubia, linda, de ojos claros, estaba de novia y estudiaba el profesorado de psicología. La asesinaron de una puñalada en el corazón. Durante más de veinte años Andrea *estuvo cerca*. *Volvía cada tanto* con la noticia de otra mujer muerta (Almada, 2014:17)

*Chicas muertas* no reescribe los biografemas del feminicidio en el pasado más reciente, los últimos años de intensas movilizaciones y lenguajes públicos feministas y disidentes, sino en un pasado extraño, casi remoto e ininteligible al presente. Las historias a las que retorna Almada, que rescata de la anomia y el flujo del devenir histórico, son casos desplazados a su contemporaneidad o, de otro modo, contraclimáticos a la máquina genocida del terrorismo de estado (fig. desaparecido). ¿Que memorias del pasado se ponen en juego cuando una de las características de ese pasado es la inexistencia, el olvido y la violencia imperceptible? ¿cómo resuenan esos biografemas del feminicidio en el presente? ¿poseen algún tipo de efecto, acaso un legado, en un tiempo presente de disputas abiertas? El hecho de ser pasado no significa solamente que está alejado de nosotros en el tiempo. Permanece lejana, es cierto,

---

entonces la forma de expresar una temporalidad no reconciliada En estos términos, el fantasma compone un nudo temporal que posee la marca de otro tiempo (el espectro es siempre anacrónico) y, en su reaparición, manifiesta las diferentes temporalidades que en él anidan. 2. Este “trabajo sobre las cosas” nos permite percibir una materialidad del tiempo en la mirada atenta a los vestigios de la historia. La figura benjaminiana del trapero conduce a atender los materiales propios de la historia en los que, sin embargo, se impone una mirada desviada que atiende a lo descartado. Los trabajos de La Rocca P. y Neuburger A. (2018:39-57) y de Dieguez (2013:221-238) dan indicaciones cruciales de las líneas de investigación en esta dirección.

pero su alejamiento mismo puede darse también cerca nuestro, como un fantasma irredento y superviviente, como el que retorna, como señala la cita: “La chica se llamaba Andrea Danne, la asesinaron de una puñalada en el corazón. Durante más de veinte años Andrea estuvo cerca. Volvía cada tanto con la noticia de otra mujer muerta (Almada, 2014:17).

Los biografemas del feminicidio que *Chicas muertas* trae a la luz desafían la temporalidad de los ochenta y en igual medida, tensionan el tiempo presente del libro, desde donde se enuncia y se escribe el mismo. Así, frente a la figura del feminicidio –tan reciente y tan contemporánea como sea–, el pasado no cesa nunca de reconfigurarse en su relación con el presente. El de Almada es, entonces, un *trabajo con el tiempo en la historia y un trabajo con la memoria histórica* que lee, por el rastrillo del excavador a contrapelo, el pasado en los sedimentos revueltos del suelo actual.

Entonces, lo que esta escritura descubre es una *imaginación de la opresión* (Haraway, 1989; 1995; 2004) en la figura del feminicidio.<sup>83</sup> Acto lingüístico-político del nombrar, la figura extemporánea del feminicidio le sirve a Selva Almada para leer a contracorriente el asesinato de María Luisa Quevedo, Sarita Mundín y Andrea Danne. *Imaginación de la opresión* que se funda sobre un procedimiento formal (por anacronismos y trabajo de archivo residual) que revela una *temporalidad precaria*, un tiempo futuro anterior del feminicidio que leemos contemporáneamente a través de las movilizaciones, los activismos, resistencias y contestaciones del movimiento #niunamenos, el paro de mujeres 8M y la ola verde abortera. Procedimiento que se encarga de traer a escena una memoria de las muertes pasadas y relegadas, trabajo con el uso del tiempo que conjura la muerte que se pretende exterior, lejana e inmunizada. En el texto de Almada se produce una reorganización, en alguna medida, de la relación y de la percepción con la muerte. Los encuentros con la vidente (la Señora), la investigación y la escritura de la ficción documental, modifican la percepción de la muerte –de primos, perros, gatos, el hijito de un

---

**83** En contraposición a la narrativa histórica más canónica y hegemónica que hace del hombre el rostro de la humanidad, la *imaginación de la opresión* es el gesto conceptual, una semiótica-material o una encarnación de significados, que replantea el escenario para una genealogía diferente, para pasados y futuros posibles (Haraway, 1989:1). Hecho de tropos y constituidos por golpes que nos alejan de determinaciones literales, de la búsqueda de un verdadero origen (*arché, arjé, arqué, arkhé*) o de las demandas de coherencia acabadas y de autenticidad comprobada, esta tecnología conceptual es una categoría que proviene de la cantera de Donna Haraway (1989; 1995 y 2004). Este gesto conceptual busca la especificidad y las conexiones contradictorias y heterogéneas, de allí que haga referencia a “lecturas erróneas, relecturas, lecturas parciales, lecturas impuestas y lecturas imaginadas de un texto que no está simplemente ahí, ni en su origen ni en su finalidad” (Haraway, 1995: 209). La *imaginación de la opresión* trae consigo una modalidad temporal que organiza la práctica interpretativa feminista en términos de posibles afinidades y conexiones. La modalidad temporal, que aquí nos resulta analíticamente productiva, recurre a la condensación, fusión e implosión y han de abarcar algún tipo de desplazamiento. La *figuración o imaginación de la opresión* es la “temporalidad del agujero de gusanos de la ciencia-ficción –esa anomalía espacial que lanza a viajeros a regiones inesperadas del espacio” (Haraway, 2004a:29).

vecino- que el texto llamará “cosa de viejos o de enfermos”, hacia un vínculo de adyacencia y contigüidad próxima con la muerte, de nuevo, las chicas muertas Maria Luisa Quevedo, Sarita Mundín y Andrea Danne.

Entonces, *Chicas muertas* de Selva Almada trabaja sobre una temporalidad precaria en un doble sentido. De un lado, ese pasado que convoca, en cuanto trabajo con el tiempo y la memoria histórica, despunta en una *temporalidad precaria* compuesta por múltiples y heterogéneos planos temporales: presente y pasado o futuro anterior y pasados presentes, vivos y muertos o los muertos no sepultados, se superponen y parecieran solaparse en una misma operatoria. Digamos que, en *Chicas muertas*, el trabajo que se realiza sobre la memoria es inseparable de la pregunta por el espacio temporal, sus usos y su diversidad constitutiva. O en otros términos, se trata de la pregunta por el uso del tiempo en la memoria histórica que ya no se refleja en un fluir constante, lineal y coherente. El procedimiento por anacronismo que Almada realiza con el archivo, metodología que rescata biografías y las lee a contrapelo desde categorías contemporáneas, logra historizar como la violencia del genocidio feminicida ocurría en un tiempo anterior pero que luego se convertirá en un fenómeno incipiente, en un período poco atendido y en un tiempo transicional previo (*fin de siècle*). Tiempo previo, incluso, al período que registra Sergio Gonzalez Rodriguez en *Huesos en el desierto* y 2666 de Roberto Bolaño durante los primeros años de la década del noventa. Justamente, la operación que realiza Selva Almada es poner el foco en los años 80' para encontrar ahí la genealogía de las violencias del presente. De modo otro, es esa dimensión temporal anacrónica la que vuelve patente los modos específicos en que se tematiza y se politiza lo precario vinculado al contexto de transición a la democracia. En ese sentido, lo que logra capturar Almada es un régimen de violencia, muy próximo a la dictadura militar cuya figura paradigmática es el desaparecido, pero que adquiere relevancia en otro teatro de la violencia patriarcal que es, justamente, el feminicidio. En *Chicas muertas* se descubre una cierta periodización de los modos en que pensamos lo precario como perspectiva histórica del presente pero en un contexto más amplio y que funciona como condición del mismo texto, el régimen neoliberal y la conciencia diferencia de las violencias: tiempo histórico preciso marcado por la sustracción de toda garantía en la reproducción, dinámica neoliberal que hace de la protección y la supervivencia de la vida una instancia de abandono estatal y para-estatal, mercantilización financiera e intemperie deliberada.

Y por otro lado, lo que Selva Almada descubre a partir de la muerte de Andrea Danne y en primera persona, es esa condición permanente e insuperable de la precariedad en cuantos seres orgánicos, finitos, expuestos y abiertos al daño y al peligro, la violencia y la muerte inherente. Pero más aún, una dimensión *temporal de la precariedad* en cuanto cuerpos



selectivamente precarizados y desprotegidos ante la amenaza y la violencia física, cuerpos de mujeres en donde se exhiben las operaciones de poder inducidas, los códigos y mandatos patriarcales de género.

**2x08. “Su muerte sí, su muerte fue gloriosamente suya”**

El que podemos imaginar  
historias alternativas  
no significa nada

Cormac McCarthy - *Ciudades de la llanura* (1998)

En 2016 Mariana Enriquez publica una antología de cuentos breves, *Las cosas que perdimos en el fuego*, título que parafrasea la película *Things We Lost in the Fire* dirigida por Susanne Bier (2007). En apenas seis carillas, el cuento de título homónimo traza alrededor del feminicidio un campo de contestaciones frente a la deriva genocida que habita en los procesos de precarización. En el texto de Enríquez la violencia genocida tiene lugar bajo un doble signo: el de la resistencia al poder necropolítico y precarizante de los cuerpos en el orden neoliberal y a la vez, el de un espacio de agenciamiento colectivo cuya posibilidad pasa, precisamente, por la alianza relacional entre mujeres y desde esa alianza se vuelve instancia de respuesta a los procesos de violencia y precariedad selectivos.

En una descripción desapegada, Enríquez construye un paisaje social de muerte y violencia, de nuevo, el foco sobre las mujeres selectivamente precarizadas, la captura de sus cuerpos y el método sistemático en la agresión, el destino ulterior de los cuerpos, la gestión en los modos del hacer morir, el particular énfasis en las marcas corporales, la denigración reiterativa sobre mujeres. En el relato de Enríquez el femicidio es, como en Bolaño y Almada, un modo de gestión de la muerte pero que aquí se vuelve un tipo de violencia corporal muy detallada y específica:

Hombres quemaban a sus novias, esposas, amantes, por todo el país. Con alcohol la mayoría de las veces(...) pero también con ácido, y en un caso particularmente horrible la mujer había sido arrojada sobre neumáticos que ardían en medio de una ruta por alguna protesta de trabajadores (Enriquez, 2016:189-190)

En el texto de Mariana Enríquez el foco está puesto no tanto en la singularidad del cadáver, como si apuntan *2666* y *Chicas muertas*, sino en la materialidad del procedimiento que decide la muerte (con alcohol, ácido o arrojadas sobre neumáticos). “Las cosas que perdimos el fuego” verifica, podemos decir, un giro en la *techné*, en los métodos precisos del hacer morir y gestionar la muerte: la violencia ominosa y excesiva del femicidio produce aquí no sólo asesinatos sistemáticos y sostenidos de mujeres, cadáveres y cuerpos sin

personas, sino también *mujeres monstruosas* “con su boca sin labios y una nariz pésimamente reconstruida; le quedaba un solo ojo, el otro era un hueco de piel” (Enriquez, 2016:185). Recursividad en la *techné* y violencia excesiva, lo que produce es una pérdida de humanidad o un reverso de lo humano que resultará, hacia el final del texto, una amenaza al orden social pero también un espacio de agenciamiento colectivo y de relacionalidad, *las mujeres ardientes*<sup>84</sup>

El modo en que “Las cosas que perdimos en el fuego” piensa y narra la violencia genocida puede pensarse quizás con más precisión si lo leemos en contraste con las ficciones de la precariedad femicida que le son contemporáneas, *2666* de Roberto Bolaño y *Chicas muertas* de Selva Almada, materiales que hacen visible la violencia de los procesos de precarización y su deriva genocida. Ante este paisaje de exclusión, asesinato y precarización sobre el que trabajan estos materiales, es decisiva la pregunta por el status de quienes no llegan a ser reconocidos como sujetos de la política y más aún, de aquellos que quedan fuera de la posibilidad de actuar o son asignados a espacios y lugares de inmovilidad, pasividad y quietud aparente (Moretti, 2017). Por eso, lo que ocurre con “Las cosas que perdimos en el fuego”, a diferencia de *Chicas muertas* y *2666*, es una desviación imprevista en el camino preasegurado a la muerte y más aún, en los modos precisos de gestionar la muerte. Y pareciera, entonces, que Bolaño y Almada trabajan sobre el funcionamiento de las normas heteropatriarcales, sobre los efectos del necropoder en la asignación de lugares, espacios y temporalidades, o sobre los modos en cómo actúan y determinan esas normas y esos mandatos de género *antes que* se emprenda acción alguna o *antes que* se registre alguna potencia de insumisión y de agenciamiento resistente.

Es justamente esa resistencia conspirativa, la de las *Mujeres ardientes* en un orden social amenazante, la que se identifica con la ficción y el terror en el texto de Mariana Enriquez. Así como el *fantasy*<sup>85</sup> se ubica en el cruce con el terror, lo sobrenatural o

---

84 Aquí seguimos el análisis de Andrea Torrano (2013a; 2013b) sobre el monstruo entendido como revés constitutivo y desvío de las normas de inteligibilidad de lo humano. El monstruo es una categoría política que carga con una ambivalencia semántica, de una lado, la política *sobre* la monstruosidad, esta sería una consideración negativa en la cual el monstruo se convierte en objeto y objetivo del poder. De otro, la política *de* la monstruosidad en donde el monstruo es esa vida inapropiada e inapropiable (según Haraway y Trinh T. Minh-ha) porque en cuanto metamorfosis representa todos los temores sociales y es también esa vida que resiste como resto y que puede afirmar su potencia, lo que es decir además, que el monstruo representa la posibilidad de construir una comunidad, una vida en común.

85 Así como el maravilloso configura un programa narrativo desde una espacialidad, una circunstancia y un mundo en la lejanía y la exterioridad (planetas, galaxias, reinos, sociedades y organizaciones otras) con recursos y códigos propios de lo fabuloso tales como gnomos, hadas, monstruos y magos. El *fantasy* como género o cruce de géneros desborda las narrativas realistas y del fantástico maravilloso. En este sentido, el *fantasy* apela a el código realista, un mundo cotidiano, de códigos y normas culturales cercanas al lector pero en ese plano narrativo también recurre a elementos extraños o desfamiliarización que no se puede explicar con las leyes de la naturaleza o con las normas dominantes. El *fantasy* como programa narrativo genérico se

simplemente con lo inexplicable que tienen como objetivo producir en los destinatarios sentimientos de alienación y efectos de *ostranénie* (del ruso, extrañamiento) propios del experimentalismo vanguardista;<sup>86</sup> en “Las cosas que perdimos en el fuego”, estrictamente, no hay procedimientos formales ni un trabajo sobre la percepción vinculados a la vanguardia (efectos de desfamiliarización y alienación) se trata, más bien de una codificación de lo real - más próxima al género terror- que se cifra en el orden de lo dado pero que resulta irreconocible. Denominada por S. Freud (1919) como «Das Unheimliche», esta dimensión ominosa y siniestra se configura sobre la materia sensible de una realidad que en algún punto deviene siniestra y tenebrosa.

Así, la escritura de Enríquez busca trabajar con las texturas asépticas de lo sensible, esos puntos de condensación reprimidos en la historia reciente de Argentina, como telón de fondo, la profanación del “cadáver de Eva Perón, la desaparición de personas hasta la perversión de no mostrar la sangre ni los muertos políticos” (Enríquez, 2011:3). El horror es, en los textos de Mariana Enríquez, ese punto de fobia social y represión cultural que no obstante persiste y presiona en el orden simbólico (King, 2016: 10). Se trata, en otros términos, de esa capacidad de exhibir las huellas de lo que no puede mostrar. Así, “Las cosas que perdimos en el fuego” inscribe un dato de la realidad social, la escala irrefrenable del femicidio, en un relato que por principio responde a los cánones del realismo. Esa inscripción cultural de la violencia feminicida, a partir de un dato social, es un gesto decisivo en el texto de Enríquez. En sintonía con sus textos anteriores, *Bajar es lo peor* (1995), *Cómo desaparecer completamente* (2005) y *Los peligros de fumar en la cama* (2009), el trabajo formal y estilístico de Enríquez trafica signos en el límite entre la ficción y la realidad marcando un quiebre (muy sutil) en las dimensiones o umbrales de lo real, y haciendo de la violencia feminicida el operador de ese gesto. En el curso habitual y corriente de las cosas, lo siniestro y terrorífico en el relato, justamente, el factor de lo ominoso (en alemán *das Unheimliche* y en inglés *uncanny*), es la condición de posibilidad formal y narrativa de enunciar un espacio de agenciamiento resistente y un desvío imprevisible.<sup>87</sup> Ese umbral es el que la escritura de

---

caracteriza por el rechazo a lo posible y lo real, lo que produce es una potencial subversión (trastocar, socavar o derrocar) de las reglas y convenciones que se consideran normativas. La referencia ineludible sobre este género es Rosemary Jackson (1986). Agradezco a Lucía Feuillet la indicación.

**86** Efecto de extrañamiento del *fantasy* que puede rastrearse hasta los formalistas rusos, en particular Víktor Shklovski (1893-1984), quienes utilizaban el vocablo *ostranénie* (о с т р а н е н и е) para referirse a aquellos modos de proceder en el lenguaje literario que tiene como fin el dar una nueva perspectiva de la habitual visión de la realidad al presentarla en contextos diversos a los acostumbrados o al representarla de un modo en el cual se nota que la representación es una ficción.

**87** “¿Cómo es posible que lo familiar devenga ominoso, terrorífico, y en qué condiciones ocurre?” Con esta pregunta y a partir del análisis del cuento “El hombre de Arena” de E.T.A. Hoffmann (1776-1822), Freud define *das Unheimliche* en una gama de factores (el complejo de castración, el nexos con la muerte, la repetición no deliberada, la magia y el animismo, la animación de cosas inanimadas y la omnipotencia del pensamiento)

Enríquez interroga, allí *cuando la ficción pareciera no poder dar cuenta de esa potencia de subversión y de resistencia* (Jackson, 1986:12) *que habita al interior de los procesos de precarización de la vida* y en la deriva genocida de estos mismos procesos. Aquí, lo que hace el terror es condensar la potencia de insumisión allí donde esa potencia desaparece del plano de la realidad o porque ya no está disponible en una determinada organización de lo real (Giorgi, 2014:66-74). Entonces, "Las cosas que perdimos en el fuego" pone en serie otros modos de subjetivación, otros usos del cuerpo, otras configuraciones de lo común y otras líneas de lenguaje y de expresión. Y esa es la política de ficción en el relato de Enríquez: abrir espaciamentos en los cuales la potencia de resistencia y de agenciamiento puede reaparecer.

El genocidio se ejerce de modo abrasivo produciendo monstruos, la insistencia por la monstruosidad es un continuo en el texto de Enríquez, porque se queman a las mujeres, son rociadas con alcohol e incineradas por sus parejas, prendidas fuego por sus ex-novios y amantes, sus rostros son desfigurados, la carne de sus cuerpos arden a un ritmo continuo y sostenido. Así, la sucesión de casos que le siguen, primero la chica del subte con la cara y los brazos completamente desfigurados. Luego Silvia y su madre, a continuación una modelo, Lucila que es quemada en un 70% de su cuerpo por su pareja y por último María Helena.

Pero "Las cosas que perdimos en el fuego" no se queda allí sino que ese es, precisamente, el punto de partida, el trasfondo sensible y el escenario desde donde construye una conspiración silenciosa, o como escribe Enríquez, una epidemia desatada. La violencia piromaniaca sobre los cuerpos feminizados, esa *techné* del asesinato, se torna una herramienta de resistencia y un margen de agenciamiento a través de la combustión colectiva: lo que se produce es la incineración autoinflingida de un conjunto -cada vez más creciente- de mujeres.

El texto de Enríquez conjuga dimensiones específicas en torno al tema de la resistencia, desde las primeras páginas lo que se lee es esa "capacidad para desatar las hogueras". En este relato, que compone el último de los cuentos en el libro, se teje una cofradía, al modo de un viejo aquelarre de brujas organizado en torno a la quema voluntaria de mujeres. La cita es explícita: hogueras, ocultamiento, conspiración, secreto y

---

que provocan angustia por obra de la represión. Este retorno de lo entrañable reprimido (vinculado al ideal del yo y el superyó) es algo familiar destinado a permanecer en lo oculto pero que ha salido a la luz. Y precisamente, lo ominoso «Unheimliche» es lo familiar-entrañable «Heimliche-Heimische» que ha experimentado una represión y retorna desde ella, de allí se explica que el prefijo «un» de la palabra *Unheimliche* es la marca misma de la represión. El efecto ominoso se produce cuando unos complejos infantiles reprimidos son reanimados por una impresión, o cuando parecen ser reafirmadas unas convicciones primitivas superadas. Por último, Freud distingue entre lo ominoso que uno vivencia (dimensión de la experiencia psíquica o inmanencia de la experiencia subjetiva) y lo ominoso que uno meramente se representa o sobre lo cual lee, en este último, agrega Freud (1992: 250), "la ficción abre al sentimiento ominoso nuevas posibilidades, que faltan en el vivenciar".

escondimiento, persecución y clandestinidad pero también un lenguaje biomédico y eugenésico -epidemia, contagio, viralización y desencadenante- que hace foco en la reapropiación de la monstruosidad y de la propiedad individual del cuerpo pero en una instancia de comunidad y pluralidad.

Así, las mujeres precarizadas en alianza colectiva conjugan un espacio de resistencia conspirativa en el orden genocida por precariedad. Agenciamiento que no es ajeno al necropoder feminicida pero que no obstante emerge a partir de sus propios términos, a partir de *una condición de precarización compartida*. “Capacidad para desatar las hogueras” y reapropiación del fuego, esta modalidad de agenciamiento es una consecuencia imprevista que se produce desde el disciplinamiento abrasivo-genocida de mujeres: “Ahora que había una hoguera por semana, todavía nadie sabía ni qué decir ni cómo detenerlas, salvo con lo de siempre: controles, policía, vigilancia” (Enriquez, 2016: 189). Aquí, el examen público y la violencia, la vigilancia y la normalización son necesarios en cuanto condición de posibilidad, norma social que determina el escenario, desde el cual se desatan las hogueras. La capacidad de actuación que emerge allí no es previa a la norma y las operaciones de poder, sino al revés, primero se describe el modo conforme al cual se actúa sobre las mujeres, “hombres que quemaban”, y esa es la condición de posibilidad, el margen de volición, en la actuación resistente. Modo de agencia trágica y abrasiva que verifica, como apunta Butler (2017:68), una paradoja normativa, esto es, el agenciamiento es constreñido por las normas al tiempo que es también habilitado por ellas. O en otros términos, las normas nos producen en el sentido que dan forma a modos de vida corporeizados (encarnados) que adquirimos y estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de expresar rechazo hacia esas mismas normas (Butler, 2017:36). Es decir, la violencia genocida que recae selectivamente sobre mujeres produce de modo simultáneo y combinado, mujeres desfiguradas, y con especial énfasis, mujeres monstruosas al tiempo que *empiezan las hogueras* y el encuentro, el *desencadenante de todo*, las ceremonias y la organización de quemas.

A partir de aquí lo que ocurre es la incineración a lo *bonzo* de un grupo organizado de mujeres, las autodenominadas *Mujeres ardientes*: “Las quemas las hacen los hombres chiquita. Siempre nos quemaron. Ahora nos quemamos nosotras. Pero no nos vamos a morir: vamos a mostrar nuestras cicatrices” (Enriquez, 2016:192). Allí se ubica, precisamente, lo inédito y extraño del texto, ese es el gesto de *unheimliche* en su dimensión política, que las mujeres se organizan en una cofradía de brujas y monstruas (¿el *monstruo feminista?*) para quemarse a sí mismas y para reapropiarse de sus cuerpos -una *quemada hermosa* que muestra las cicatrices-. Es decir, para evitar que otros las quemen, son ellas quienes se prenden fuego. Y lo que sucede es que el orden social se ve trastocado “porque nadie quiere a un monstruo quemado”,

porque las mujeres ardientes superan los límites disciplinarios, de la normalización y del control. De allí se explica, el mecanismo persecutorio y policial que se activa, los allanamientos y hasta el encarcelamiento de algunas. Pero las mujeres ardientes también afirman, en ese mismo acto de incineración, una potencia de variación respecto de la norma, una *belleza nueva* y repulsiva, un resto virtual de indeterminación y un espacio de resistencia (trágico) en relación a *una condición de precarización compartida* y precisamente por ello, una resistencia organizada.

Por último, quisiéramos sugerir una vinculación, nuevamente anacrónica, entre esta modalidad trágica y agonística del agenciamiento en relación al feminicidio, que se lee en el texto de Mariana Enríquez en relación con un episodio muy singular, referido al terrorismo de estado y la persecución de militantes guerrilleros durante los años setenta, en particular, la muerte de Vicki Walsh:

De pronto -dice el soldado- hubo un silencio. La muchacha dejó la ametralladora, se asomó de pie sobre el parapeto y abrió los brazos. Dejamos de tirar sin que nadie lo ordenara y pudimos verla bien. Era flaquita y tenía el pelo corto y estaba en camión. Empezó a hablarnos en voz alta pero muy tranquila. No recuerdo todo lo que dijo. Pero recuerdo la última frase; en realidad no me deja dormir. ‘Ustedes no nos matan -dijo-, nosotros elegimos morir’. Entonces ella y el hombre se llevaron una pistola a la sien y se mataron enfrente de todos nosotros (Moreno, 2018:22)

Recuperado por María Moreno en *Oración* (2018), *Carta a Vicki* es un relato con tintes míticos que construye el papel de una heroína que elige la muerte como pertenencia. Se trata de “una muerte gloriosamente suya”, escribe a propósito su padre, Rodolfo Jorge Walsh. El episodio inscribe en el legado de la guerrilla una dimensión épica y busca dejar una huella de ese acto en los términos de *sobreponerse* como un triunfo sobre su enemigo. Pero salvando las distancias y tradiciones, incluso los géneros propios (el terror, el género epistolar o la ficción documental), un gesto común vincula ambos relatos. En ese punto de coincidencia, entre “siempre nos quemaron, ahora nos quemamos nosotras” (Enriquez, 2016:192) y “ustedes no nos matan, nosotros elegimos morir” (Moreno, 2018:22) se lee un modo de reapropiación y de agenciamiento desde la desposesión corporal y la precariedad compartida y más específicamente, un agenciamiento radicalizado de la muerte en términos sacrificiales, en el modo de morir y en el destino de los cuerpos femeninos. Aún en su más alta vulnerabilidad, esa “lúcida muerte” (de nuevo R. Walsh), es una muerte necesariamente colectiva, organizada, en alianza y clandestinidad, lo que es decir, “una muerte luminosamente suya” parafraseando a las *mujeres ardientes*. A lo que apunta la coincidencia, entre las mujeres ardientes y la mística guerrillera de Vicki Walsh, es a un destino que parece concentrarse no tanto en la volición individual (o un tipo de sacrificio individual y

personal) sino en la capacidad de *colectivizar la precariedad* en un destino colectivo o en común.

Lo que se vislumbra, en ese espacio de resistencia conspirativa que gira en torno a las *mujeres ardientes*, es una instancia relacional que emerge, dentro de la deriva genocida de la precariedad. La potencia creativa y relacional de esta forma de comunalidad surge, precisamente, en un escenario agonístico y de violencia intensiva sobre las mujeres. En el texto de Mariana Enriquez el asesinato por quemaduras se declina en formas de relacionalidad y de *coestar* (apunta Nancy), lazos en común y espacios de agenciamiento, alianzas en resistencia pero de una magnitud inusitada. Lo que ocurre en "Las cosas que perdimos en el fuego" es una reapropiación de la violencia, y en particular, de la monstruosidad producto de la violencia feminicida en términos de una monstruosidad colectiva-relacional y de algún modo, afirmativa (con nombres que son variables e intercambiables, mujeres ardientes, monstruo feminista, monstruo quemado, brujas ardientes, etc) ya que pone el foco sobre una instancia de comunalidad efímera o de composición de formas de vida en común.

Una vez más y por última vez, insistamos con la historiografía, la genealogías perdidas, ese legado subterráneo del aquelarre, el juicio y la quema de brujas. Porque así como dice la arenga verde feminista "somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar", Mariana Enriquez apunta sobre la potencia de insumisión de las brujas *ya quemadas*, las brujas exterminadas, las monstruosas y quemadas pero *aún vivas*. Así, "Las cosas que perdimos en el fuego" trae a escena un modo particular de agenciamiento relacional desde la precariedad -"una verdadera flor de fuego"- que resulta, de distintos modos, disruptivo al orden social heteropatriarcal y su captura genocida que habita en los procesos de precarización de la vida.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> De otro modo se trata de una larga tradición contracultural y de un legado de largo aliento alrededor de las brujas que no logran terminar de exterminar, las figuraciones de las brujas que retornan y la revitalización de la monstruosidad, que a pesar de no poder considerarlo en esta investigación, vale mencionar el ya clásico trabajo de Silvia Federici *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria* (2004).

## 2x09. Los géneros del feminicidio, las formas del exterminio

*Realism is a thing*

John Carroll Lynch - *Lucky* (2017)

Un desplazamiento marca esta deriva genocida de la precariedad: desde la serialidad de los cadáveres y el encadenamiento sucesivo de muerte, en un nivel molar que remite a la racionalidad de gobierno neoliberal en 2666 de Roberto Bolaño, pasando por el texto de Selva Almada que construye un archivo de la violencia con elementos de mística popular (escala que irrumpe a nivel de la micropolítica y lo molecular o a nivel del registro de las vidas, las biografías del feminicidio) hasta los espacios de agenciamiento disruptivos, los márgenes de autonomía y de resistencia que se reconocen en el relato de Mariana Enríquez. Estamos pensando en el terreno de resignificaciones culturales, de figuraciones que la cultura y en distintos registros, ensaya alrededor de la figura del feminicidio y la deriva genocida; feminicidio y precariedad, figuras paradigmáticas de la violencia patriarcal que hacen visible un cierto resplandor del presente.

Materiales muy heterogéneos que funcionan como artefactos de lectura y por ello, gravitan alrededor de un régimen de sensibilidad dislocado o que producen una interrupción del orden simbólico, escribe Luz Horne (2011:16). Si pensamos en los tres autores, en la secuencia que trazan estos materiales y en la serie temática que compone, allí la operación en torno a la precariedad y el feminicidio tiene una marca principal: la de registrar ese deslizamiento fuera de los límites como consecuencia de un tipo de violencia ominosa que resulta, de algún modo, desbordante a las gramáticas culturales disponibles. Lo que se produce es un cambio en los modos de percibir la realidad y en las pautas que definen lo verosímil, y dentro de ese contexto, precisamente, los signos del presente y las marcas de una época en movimiento, es donde se sitúan estos materiales.

La cuestión, entonces, vuelve. Lo que nos interesa es una pregunta que se reitera ¿que es lo que define esa deriva genocida -vinculada a los modos precisos de la violencia patriarcal y a gestión de la muerte a través de la destrucción de los cuerpos- que habita en los procesos de precarización de la vida? Pero más específicamente, en esta serie lo que se construye son distintas modulaciones de la relación entre feminicidio y efectos de realidad que tienden a tornar borroso el límite entre lo real y lo ficticio. De diferentes modos, con matices muy particulares y con obras de envergaduras diversas, en las poéticas de Roberto Bolaño, Selva Almada y Mariana Enríquez, y la lista es, por principio, inacabada y parcial, lo que se traza es una gradación que va desde la crónica policial de las muertes infinitas en 2666, la combinación de elementos de adivinación con un registro de ficción documental en



*Chicas Muertas* hasta el terror y la cuestión del fantástico en “Las cosas que perdimos en el fuego”. En otras palabras, puede encontrarse la siguiente preocupación ¿cuáles son los límites de la realidad y la ficción? ¿cómo se escribe el feminicidio? ¿cuales son los géneros y procedimientos formales en los cuales se registra el feminicidio? ¿qué puede saber lo estético sobre el feminicidio y la precariedad femenina? En la secuencia de estos textos lo que se escenifica es esta deriva genocida del feminicidio en los límites de la realidad y que gira en torno a los modos de narrar el feminicidio. Lo que está en juego aquí es qué escritura, que formas expresivas y que procedimientos textuales son necesarias para lograr, como escribe Joao Gilberto Noll (1996), un fresco de la época actual o un *momento coagulado* del presente. Así, las obras literarias aquí abordadas muestran algo del orden de lo real de su propia época, pero para lograrlo, producen un cierto efecto sensible que incluye otros modos de significación y formas diferentes a las del realismo clásico. Consecuentemente, ya “no se busca *representar* lo real sino más bien señalar o incluir lo real en forma de indicio o huella y, al mismo tiempo, producir una intervención *en* lo real” (Horne, 2011:15).

Lo real y lo posible, lo que es familiar y lo probable son aquí interrogados sobre un *sensorium* común, los procesos de precarización de la vida. En vistas de dar cuenta de esta deriva genocida que habita en los procesos de precarización, algunas de las operaciones que estos materiales realizan sobre el teatro de la violencia patriarcal implican un vínculo con la representación de lo real y de lo familiar al que ensombrecen y amenazan. De uno u otro modo pero con tonos propios, estos textos recrean e invierten lo real pero no escapan a su esfera, lo que es decir, existe una relación simbiótica o parasitaria, de una relacionalidad mimética pero también de fagocitación con los códigos de representación realista. Antes que el dogma de un conjunto invariable de procedimientos o de características formales reconocibles, el código realista se define aquí según los “propios paradigmas que cada literatura crea o según lo inventa, cada vez, un escritor” (Contreras, 2013:7).

Muchos de los rasgos semánticos y estructurales de estas narrativas son principios miméticos -que presentan objetivamente un estado de las cosas o apelan a una representaciones fiel y adecuada- pero que luego cambian a otro recurso. Contra un tipo de registro simbólico, representativo y verosímil que recurre al intimismo, a la autorreferencialidad psicológica y a la descripción transparente, o que apela también a la confianza (más o menos ingenua) en el vínculo entre signo y referente; contra ese código realista al que se oponen pero que tampoco pueden dejar de citar e invocar, *2666*, *Chicas muertas* y “Las cosas que perdimos en el fuego“ combinan elementos formales y estructuras narrativas en las que tiene lugar una irrupción de lo inadmisibile -o la inscripción de otro significado- dentro de la legalidad de lo corriente o dentro de una prosa llana e informativa,

directa y ostensiva. En esta dialéctica infinita y recursiva de aquello que no puede ser pero no obstante es, estos textos exponen las definiciones de una cultura sobre la violencia genocida o en otros términos, intentan delimitar los límites de su marco ontológico y epistemológico.

En estas obras, el elemento de significación otra, de aquello que no puede ser o simplemente de aquello inadmisible se lee como una proyección de miedos y deseos, de complejos e imaginarios reprimidos a través de su percepción subjetiva. Estos relatos introducen lo siniestro y lo extraño pero difieren de aquello que constituye una economía de lo sobrenatural (Jackson, 1986::21) y de los gestos de experimentación vanguardista: el recurso a lo maravilloso o mágico (espectros, zombies, muertos vivientes, mutantes, ángeles o demonios), los principios trascendentales (el inframundo, el submundo, los mundos imaginarios o los universos futuros), la estrategia de producir discontinuidad y fragmentación, la ilegibilidad entendida como vacío representacional, el espacio de lo onírico, el trabajo con la percepción, el sin-sentido o el fluir del inconsciente. En 2666, *Chicas muertas* y “Las cosas que perdimos en el fuego“, de lo que se trata es de los efectos que se producen a partir de la representación de lo real, de la extrañeza a nivel de lo familiar, de los miedos internalizados y de la vivencia subjetiva del sujeto. Efecto ominoso y extraño de estos textos, se interpela al lector a considerar los acontecimientos evocados como un estado no alegórico de cosas reales y al mismo tiempo, producen vacilación e indistinción entre una explicación natural o sobrenatural de los mismos o en otros términos, producen un desdibujamiento del límite entre lo real y lo ficticio. El bloque de textos de Bolaño, Almada y Enríquez logra, pues, que el lector no pueda llegar a una versión definitiva de la verdad porque todo recuento preciso de acontecimientos, toda interpretación confiable se aleja en la distancia o mejor aún, toda versión resulta ser una verdad equívoca.

En 2666 de Roberto Bolaño se describe un paisaje social asediado por una visibilidad hiperbólica de la muerte y ese es su punto de partida formal y narrativo: “las palabras desafectadas y anestésicas con que se contabilizan los cadáveres” (Rodríguez, 2014a:106). Más cercano al informe forense, el texto de Bolaño construye una crónica policial que hace de la muerte una herramienta de la ficción. Las series infinitas y el peso de la estadística, el recuento maquínico y los detalles precisos conjugan un manierismo del cadáver que no obstante evita caer en el esteticismo del crimen. Carne desmembrada, cadáveres por todos lados y la repetición compulsiva de las formas de morir, así y todo Bolaño no estiliza los asesinatos como objetos artísticos (Rodríguez, 2014a:106). Antes bien, lo que se muestra en el cadáver, en la gestión de los modos de hacer morir, es un estado de indeterminación en las causas de los mismos. Sean crímenes ocurridos en el orden doméstico, ejecutados por

parientes próximos, o sean llevados a cabo por sujetos impersonales y anónimos (más cercano al crimen organizado, el tercer estado o el narcoestado), en cualquier caso se vuelven indistinguibles. Bolaño trabaja, en este sentido, sobre la superficie visible del genocidio que no pretende ocultar nada ni esconder mecanismo alguno, enigma que descubrir o representaciones que interpretar. Marcado por la imaginación biopolítica, y agreguemos, la deriva genocida que habita en estos paisajes de precarización generalizada de la vida, la narrativa de *2666* en cuanto efecto realista puede pasar desapercibida por demasiado obvia y evidente porque, precisamente, no pretende ocultar ni esconder nada, todo está expuesto en la superficie textual, las muertas y sus cadáveres, los restos y sus marcas.

Algo de la escala y la magnitud de la muerte se muestra en el registro de una lengua que resulta desbordada continuamente, al igual que la investigación policial que no conduce a ningún lado porque se ve excedida por nuevos casos, pareciera que el registro ficcional no pudiera dar cuenta de esa escala desmesurada, de ese grado de sistematicidad en el asesinato, de esa magnitud sostenida en el genocidio de mujeres. La operación narrativa que realiza *2666* es la de marcar el límite que tiene la representación mimética realista pero sin recurrir a procedimientos de vanguardia -la desarticulación del lenguaje o la ilegibilidad como programa estético- porque se propone otro modo de mostrar. De allí que se enumeran listas infinitas, las muertes se encadenan sin solución de continuidad, los detalles y la microscopía de la mirada puesta en los cadáveres, en los modos precisos y particulares en que ocurre cada muerte pero este registro, justamente, pareciera que no logra develar nada, puesto que no hay testimonio que valga para abarcar ese exceso ominoso de violencia. Así, en vez de negar la capacidad del lenguaje para nombrar, la narrativa de Bolaño señala el límite simbólico mediante un “corte inverosímil pero sigue avanzando en la construcción de un lenguaje ostensivo” (Horne, 2011:22). O en todo caso, el lenguaje de Bolaño trata de una voluntad narrativa que parte de un *desajuste constitutivo* entre un conjunto de dispositivos, estrategias y procedimientos estéticos y la materia de la vida que se encarga de representar. Sin dejar de señalar una y otra vez que hay algo de la dimensión de la violencia que no se puede decir y que de un modo despiadado el lenguaje resulta insuficiente, la escritura de Bolaño sigue avanzando.

En un segundo movimiento que funciona como punto central de este recorrido, en *Chicas Muertas* la escritura de Selva Almada construye un tipo de ficción con efectos documentales. En la pregunta por una escritura del feminicidio que señala marcas del presente y produce intervenciones críticas, el texto de Almada anula la pregunta por lo real y lo ficcional, porque recurre a procedimientos, estrategias y recursos que desbordan los

cánones de la ficción y de la crónica documental. La narración de Almada trabaja a favor de la obtención de algo real y prueba de ello es la invención de una herramienta en la que se cruzan (hasta volverse indistinguibles) la voz narrativa y el punto de vista. Una investigación periodística, los recuerdos familiares de un caso de feminicidio, las visiones de una adivina, la crónica en primera persona de la escritora entrevistando a protagonistas o recreando situaciones de agresión masculina, la descripción de expedientes policiales inconclusos y hasta la inclusión de una escritura panegírica para las chicas asesinadas, de esos materiales y de esos recursos está hecho *Chicas Muertas*.

Almada inventa un poética para acercarse y separarse de las chicas muertas, cuando asume que el único modo posible de tratar con ese universo biográfico la enfrenta a cada paso al malentendido y la distancia, pero sobre todo porque convierte a las chicas muertas en sujeto de su interlocución. En este sentido, el texto de Almada es también una obra de ficción documental que se ofrece como *escritura de duelo* de aquellas muertes inacabadas, destinadas al olvido, que no logran cumplir con los rituales funerarios y los procesos de memorialización.

Un procedimiento se destaca en la narrativa de Almada, la idea de operar con un archivo desfasado de la violencia feminicida y su asociación con la emergencia de un régimen de violencia neoliberal a mediados de los años 80'. Problema central que aborda *Chicas muertas* y que es el de la relación entre la ficción y el tiempo. ¿cuál es el tiempo representado en la ficción? ¿se puede hacer relato con el presente? ¿cuál presente, cuales son los tiempos presentes del relato? entonces ¿qué operaciones de temporización se producen en el relato de Almada? La narrativa de Selva Almada incorpora un mecanismo de temporización dentro del texto generando una zona de problematicidad en la noción misma de presente como definitoria del tiempo de los procesos de precarización contemporáneos. El tiempo del relato de Almada es el propio presente (las movilizaciones, los activismos, resistencias y contestaciones del movimiento #niunamenos, el paro de mujeres 8M y la ola verde abortera) pero habla de un presente inestable y efímero, de un presente que en su totalidad es imperfecto e inacabado, y que por ese mismo inacabamiento se dirige hacia el pasado. Como se ve en la recapitulación por anacronismo de un término que no lograba mayor pregnancia en los lenguajes públicos de la década del 80', Almada introduce el término feminicidio para leer a contrapelo la genealogía de la violencia pasada pero como índice del tiempo presente. La idea de operar una suspensión narrativa del tiempo presente para reflejar un índice epocal y su asociación con una temporalidad precaria, es una operación central en la narrativa de *Chicas Muertas*; como si esa ética del intersticio fuera la única manera de sincronizar con el presente. Este mismo sentido se lee en la *temporalidad precaria* compuesta por capas

temporales heterogéneas, que parte de la vulnerabilidad, la dañabilidad y la mortalidad corporal pero marcada también por un tiempo en donde la reproducción de la vida deja de estar asegurada. En otras palabras, *Chicas muertas* explora esta dimensión temporal, atravesada por marcas históricas precisas, de nuevo, los años 80' como emergencia de los regímenes de violencia neoliberal en diferencia con el mecanismo desaparecedor de la dictadura, que será un indicio del modo en que el genocidio por feminicidio sitúa muchas de las disputas críticas en el contexto de nuestra época.

Finalmente, en el relato breve “Las cosas que perdimos en el fuego” la escritura de Mariana Enriquez trabaja con la aparición de algo que se oculta y se niega, la violencia piromaniaca contra mujeres, elemento de extrañamiento siniestro (*das unheimliche*) que despunta hacia modos de contestación y resistencia frente a la violencia del feminicidio. Más allá del impulso literario a retratar una época, de configurarse como relieve sensible del momento contemporáneo, en la narrativa de Enríquez subyace una crítica subterránea e imperceptible en los modos en que procede la escritura del feminicidio. Es decir, “Las cosas que perdimos en el fuego” comparte con Almada y Bolaño algunas texturas temáticas y otras técnicas narrativas que se miden en la tensión constitutiva con el código realista. No obstante, allí donde el feminicidio adquiere un significado preciso y es orientado a un procedimiento concreto o una cierta particularidad, digamos la crónica policial de muertes infinitas y un lenguaje transparente sin fondo alguno en Bolaño y la ficción documental con elementos de mística popular que construye Almada, el texto de Enríquez imprime una torsión sobre los estados generales propios de la ficción. A través del registro natural-terrorífico, lo que introduce Enríquez es una serie de elementos de agenciamiento al interior de la norma patriarcal y de sus modos de captura del cuerpo femenino ¿cómo escribir el genocidio cuando esa violencia es también potencia colectiva? *Las mujeres ardientes* y este tipo de agenciamiento monstruoso desde la tragedia, permite pensar cómo responder a la deriva genocida y con esto logra volver a este régimen de violencia en contra de sí mismo. En términos de taxonomías médicas, como Elvira Campos y el policial Juan de Dios Martínez en 2666, *Las mujeres ardientes* logran resignificar la pirofobia o la arsonfobia (el miedo irracional y enfermizo al fuego) en una instancia de agenciamiento pirofillico: “Las queman las hacen los hombres, chiquita. Siempre nos quemaron. Ahora nos quemamos nosotras. Pero no nos vamos a morir: vamos a mostrar nuestras cicatrices” (Enriquez, 2016:192). Reapropiación de la violencia piromaniaca, de la agresión y de las heridas pero también un modo de expropiación de las marcas en la carne, en la escritura de Enríquez se proyecta un margen de autonomía y agenciamiento a través de la introducción, o más bien, del deslizamiento de un elemento de extrañamiento siniestro: las mujeres no mueren

exclusivamente por acción de la violencia patriarcal sino que saben sobreponerse al genocidio abrasivo, ahora son ellas quienes deciden quemarse.

Desde este ángulo, “Las cosas que perdimos en el fuego” funciona como artefacto cultural que abre un campo de contestaciones y de reversiones más complejo, lo que emerge en estas operaciones es un lugar del sujeto. Y esa es la diferencia específica que distingue al texto de Enríquez de las narrativas previas, en las *Mujeres Ardientes* lo que se verifica es una matriz de subjetivación marcado por el agenciamiento y la voluntad resistente. A diferencia de la destitución y la reificación de la violencia en Bolaño y la temporalidad desfazada de las muertas sin duelo en Almada, lo que no termina de vislumbrarse es esa capacidad de enunciación individual que la alianza colectiva de las mujeres pirofílicas si logra tematizar. O de otro modo, la narrativa de Enríquez habla de un diseño de subjetivación, de un espacio de experimentación subjetiva (que es siempre colectivo y que se produce al interior de los marcos normativos) y al hacerlo testea los límites de lo real y lo posible. En efecto, “Las cosas que perdimos en el fuego” ilumina un margen de agenciamiento en la proximidad del genocidio que le da forma a un lugar de enunciación subjetiva y que a la vez, es contemporáneo a otros procesos de politización de la violencia patriarcal -las experiencias de los colectivos #niunamenos, el paro internacional de mujeres, los feminismos populares ante la violencia de género, entre tantos otros laboratorios feministas y de mujeres-



# Precariedad Animal





### 3x00 -Esa vaca que nos mira: ficciones ganaderas y mataderos contemporáneos

Y como Salomón pensaba:  
el hombre se parece al ganado,  
así como muere el ganado muere éste también

Karl Philipp Moritz - *Anton Reiser* (1790)

La caja de herramienta butleriana pone en el centro de su reflexión una vida precaria que, como ella misma reiteradamente aclara, no coincide con el rostro de lo humano o la humanización<sup>89</sup>, y esa no coincidencia, ese umbral de disparidad, es la ocasión misma de interpelación ética y política. Sin embargo, a pesar de las consideraciones que Butler ensaya alrededor del rostro y de la vida precaria que excede la forma humana, su aparato analítico mantiene una suerte de privilegio oculto o jerarquía implícita por el viviente humano:

*Vida precaria* no es un concepto antropocéntrico pero sí afecta a los humanos de manera distinta. Nosotros deberíamos poder hablar de las formas en que las poblaciones humanas son afectadas por condiciones precarias, especialmente cuando estas son producidas por el sistema económico. Especialmente cuando algunos humanos son sistemáticamente cada vez más pobres, todo el tiempo, y otros humanos son más ricos, todo el tiempo (Butler, 2015a).

Precisamente, porque “lo humano” mantiene una fuerte carga política, y por esas mismas razones, debemos repensar su pequeño lugar dentro de un conjunto de relaciones, de allí que podamos hablar de las condiciones por las cuales “lo humano” es reconocido de modo diferencial. Cuando digo que “nosotros” tenemos que pensar a través de esta categoría, quizás me vea persuadida por el engaño del discurso humanista, en vistas de mostrar que la categoría aún nos cautiva incluso cuando intentamos desvincularnos de su dominio (Butler, 2016: 133-134).

En lo siguiente vamos a explorar e insistir en la pregunta por el *bíos precario*, los procesos de vida y las redes de interdependencia que, en principio, exceden la concepción de lo político y del imaginario sensible que Butler propone, lo que es decir, un paisaje corporal *humano demasiado humano*.<sup>90</sup> En ese contexto, al menos desde los 90s, uno de los impulsos más persistentes que ha recorrido la cultura argentina y brasileña -y por generalidad en América Latina- es la interrogación sobre aquellos cuerpos que devienen superfluos y

---

<sup>89</sup> El rostro no es exclusivamente humano, pero sí constituye, según Levinas, una condición para la humanización. Asimismo, agrega Derrida sobre Levinas, “el carácter originario, paradigmático y prototípico de la ética es un espacio solo de hombres y son hombres por eso” (Derrida, 2008:130).

<sup>90</sup> Para un abordaje más detallado de la cuestión animal y los presupuestos antropocéntricos en el denominado giro ético de Judith Butler puede verse Stanescu, James (2012), Filippi, Massimo & Reggio, Marco (2015).

prescindibles, las técnicas del abandono, la desposesión radical y la precarización neoliberal. En estos materiales estéticos, el tema de la precariedad no solo se tematiza como un nuevo mapa sensible y afectivo -sinónimo de vulnerabilidad, inestabilidad y desprotección- sino también como *procedimiento a explorar* en distintos registros formales y estilísticos. Es por ello que para abordar este campo de indagaciones en torno al *bíos* precario no partiremos del análisis crítico de Butler sino a partir de materiales culturales específicos -*Cuaderno de campo*, un relato del argentino Carlos Ríos publicado en 2014 y *De gados e homens*, la nouvelle de la escritora brasileña Ana Paula Maia publicada en 2013- que funcionan como punto de partida para abordar texturas temáticas más amplias y de mayor alcance vinculadas a operaciones de la crítica. En estos materiales literarios nos proponemos indagar la figura de la vaca, ese imaginario recurrente de la cultura latinoamericana, y el universo simbólico alrededor del matadero. Por su parte, las *reescrituras de los mataderos* de Maia y Ríos ponen en escena la cuestión animal y en particular la mirada de la vaca. Allí advertimos una pregunta inicial: ¿por qué miramos a los animales? Estos materiales trabajan la relación entre animalidad y rostro -y veremos en detalle las escenas del mirar a los ojos del rumiante- desde donde se movilizan interrogantes que leeremos como tensores del planteo de Butler y su lectura de Levinas: “¿Puede leerse el “no matarás” en los ojos del animal?” (Derrida, 2008: 129) ¿Cómo dar lugar a la mirada animal, al rostro vacuno? ¿Existen diferencias y jerarquías entre una y otra mirada? Los textos de Maia y Ríos escenifican una nueva proximidad entre el cuerpo y la vida-muerte del animal que se mide en el rostro del rumiante y según detallaremos apuntan a una *dimensión animal de la precariedad*. Esa nueva proximidad con el cuerpo a partir del rostro animal es la dimensión afectiva y sensible que surge en el entre-cuerpos humano y vacuno: ¿Y por que la mirada? Porque “allí se lee una reciprocidad intraducible al lenguaje pero articulable en términos de afectos y sensibilidad” (Giorgi, 2014: 98) -¿o deberíamos decir es articulable con el planteo butleriano de una vulnerabilidad compartida?-

Hablamos de un chivo expiatorio, un mártir, un capital productivo y un animal rumiante. La vaca es eso, una figura paradigmática que se produce al interior de la máquina de lectura que es el matarife, es decir, un territorio, zona expansiva o universo del matadero que pone el foco en el hacinamiento de carne, cuerpos, cadáveres. De esa aspiración restauradora, de ese espíritu que procura organizar y clasificar el orden sensible de los cuerpos -siempre mezclados y superpuestos-, están hechos los mataderos. Los textos de Maia y Ríos nos permiten pensar cómo esta topografía de cuerpos y de territorios se ve continuamente desplazada y desbordada. El matadero es un foco en continuo desborde en tanto configura una matriz que se encuentra expandida por todo el territorio. En otros

términos, la muerte animal no permanece ni en el matarife ni en los cadáveres vacunos sino que se vuelve inasible y contagiosa. La muerte, en efecto, se expande por todo el tejido social. El matadero, en tanto máquina de lectura biopolítica, trata de una geografía fallada, una *limitrofia* (Derrida, 2008:45) de la muerte desplazada.<sup>91</sup>

Pero *Cuaderno de campo* y *De gados e homens* trabajan no solo sobre esa dimensión maquínica e industrial del matarife en la producción continua de muerte, en Maia y Ríos el matadero funciona también como máquina óptica (Agamben, 2006; Prósperi, 2017). Ubicada en corredores y circuitos para su disección y faena posterior, la vaca es espectáculo y disposición visual, y precisamente allí es cuando los aturdidores miran espejadamente la cara de los rumiantes. En este sentido, a partir de estos materiales la vulnerabilidad compartida de Butler es interrogada sobre el fondo de este dispositivo ocular ¿es posible mirar a una vaca singular y no a un rostro vacuno generalizado e impersonalizado, disponible para la observación y el deseo del hombre? ¿Cómo dar lugar a la mirada animal y al rostro vacuno pero en su singularidad e individualidad?

El rostro del rumiante y una nueva proximidad humano-animal que se produce al interior del matarife. Y esta escena de miradas humano-vacunas en el matadero tiene lugar, a su vez, en un contexto de desmantelamiento generalizado de las condiciones biomateriales pero también de las condiciones socioambientales (Hester, 2018: 43-74). En estos materiales sobre reescrituras de mataderos contemporáneos, el así llamado mundo “natural” vinculado estrechamente al universo imaginario de lo rural ganadero, escenario de un tipo de vida salvaje e instintiva, impoluta e inmaculada, está marcado por el signo de su extenuación.<sup>92</sup> En *De gados e homens* el río de las moscas contaminado por vísceras animales y sangre vacuna y en *Cuaderno de campo* las tecnovacas son cyborgs (híbridos naturo-artificiales o naturoculturales) que pueblan el matarife, en uno y otro escenario el ecosistema está constituido como un entorno contaminado e igualmente devastado. Se trata de la naturaleza, el mundo rural y su espacialidad agrícola-ganadera en términos de proveedora de recursos y objeto de actividades productivas que está llegando a su extinción próxima. Así, en el terreno que construyen estos materiales, el animal deja de estar referido a un orden natural y a su oposición complementaria naturaleza/cultura porque justamente esa topología política constitutiva de los imaginarios modernos está llegando a su agotamiento definitivo

---

91 Así lo ejemplifica el más reciente episodio: un camión transportador de ganado vuelca sobre la ruta provincial 92 en proximidad a la ciudad santiagueña de Añatuya-Argentina y los vecinos deciden faenar los animales allí mismo en la ruta, esto es, escenifican y realizan en acto, el matadero. Véase <http://www.infobae.com/2016/05/26/1814180-volco-un-camion-que-transportaba-vacas-y-un-grupo-vecinos-las-faeno-la-ruta/> (consultado 24/10/18)

92 En el capítulo subsiguiente “3x04-Tanta vida mutua” respecto a *La mujer de los perros* resuena también esta dimensión ecopolítica y ambiental del *bios* precario.

(Haraway, 2016a; 2016b). En otros términos, lo que aquí se interroga es un tipo de *precariedad ambiental* que se vincula a las dinámicas de capitalización y extractivismo de la vida en un contexto latinoamericano de recursos agotados, consumo depredatorio y de producción ineficiente.

Matadero y rostro vacuno gravitan en torno a la muerte de animales y la indistinción de cuerpos humanos-animales. La mirada de la vaca es, en este sentido, una operación de lectura que ubica y desplaza a Judith Butler en el cono sur, en la pampa húmeda y el *sertón* brasileño a través de la figura del rostro. El matadero ilumina, entonces, una política de la vulnerabilidad corporal y una farmacopea biopolítica (Cragolini, 2016: 237) que interroga y complejiza la conceptualización butleriana y sus escenarios sociales. Y este extraño desplazamiento geocultural de Butler en latinoamérica es el *locus* crítico que nos permite hacer foco en dos dimensiones del *bios* precario. En primer lugar, una vida que se reconoce en la exposición e interdependencia con otras vidas no-humanas, se trata de una vida necesariamente vulnerable y expuesta más allá de los confines de lo humano que apunta, junto con Gabriel Giorgi (2016a), a una *dimensión animal de la precariedad*. El matadero y las escenas en que se mira a la vaca son operaciones de lectura que escenifican la máquina antropológica y el dispositivo visual antropocéntrico porque deciden y componen en cada ocasión la frontera móvil entre el hombre y el animal. No hay oposición ni diferencia ontológica sino más bien separación y divisiones que son siempre políticas y precisamente por ello, constitutivamente inestables. Más aún, sobre el fondo de una corporalidad expuesta y perecedera que comparten tanto humanos como animales, tal diferencia resulta cuanto menos indeterminada porque, justamente, en el matadero sus trabajadores (aturdidores) y los rumiantes (vacas) se reconocen en una instancia de precariedad compartida. El animal no solo “ha estado siempre en situación biopolítica” (Cragolini, 2016:225), esto es, todo el ciclo vital y de muerte del animal se produce como material a ser consumido, reserva disponible, objeto de producción, explotación y reciclado pero el animal es también una vida que se halla desde el inicio en interdependencia, conexión y exposición -cuerpo a cuerpo- con humanos y otras especies. Por eso, el cuerpo animal y el matadero funcionan como *saber biopolítico* sobre la *precariedad animal* y de modo complementariamente inverso, como *saber precario* sobre la biopolítica. Pero en una segunda instancia, las escenas de mirar a la vaca tienen lugar en un contexto preciso: el enclave cultural del matadero como escenario posfordista. Alrededor de la figura del matadero se construye un paisaje corporal en donde se pueden leer los efectos de la destrucción ecopolítica, la contaminación industrial, la intervención técnica de los recursos y la pérdida de resonancia de la naturaleza como matriz cultural. Así, la dimensión animal del *bios* precario tiene lugar sobre una zona *ambiental* de la *precariedad*.

Pero de nuevo, al hablar de estas escenas no nos referimos exclusivamente a las peculiaridades estilísticas o retóricas, ni siquiera a la textura temática de los textos de Maia y Ríos. Sino más bien tratamos de aludir a operaciones de la crítica más amplias y de mayor alcance, lo que es decir, a una característica que marca una deriva posantropocéntrica del *bios* precario pero también en un contexto de devastación ecológica y de sobrevivencia planetaria. Deriva ambiental que en el imaginario sensible de Butler no quedan completamente resueltas pero no obstante involucran modos de distribución de lo sensible y operaciones perceptivas de lo real, o porque remiten, pues, a la actualidad y a las múltiples dimensiones del presente.

### **3x01- Una criatura siempre póstuma: nacida para morir**

Quiero mirarte, mirarte y que me mires

Quiero hablarte, hablarte y que me mires

Quiero mirarte, mirarte y que me mires

El mató a un policía motorizado- *El fuego que hemos construido* (2012)

“Sea Ud. Bienvenido al matadero La Suerte 1892” así comienza *Cuaderno de campo*. Podríamos decir, el nombre del matadero registra, en tono irónico, el destino y el azar de los vivos o los muertos, *ensacolados* o precarios, vacas o trabajadores. Paisaje corporal donde los vivos,<sup>93</sup> sean estos humanos, animales, vacunos o subhumanos, comparten un mismo rasgo afectivo, lo que es decir, la vulnerabilidad y la exposición corporal. *La suerte* nombra al frigorífico y por generalidad al matadero como motivo recurrente de nuestra cultura,<sup>94</sup> que adquiere una singularidad con tonos y matices específicos:

Para leer ese cartel hay que salir de la ciudad, atravesar los trece barrios sulfurosos, decenas de montañas construidas con desechos que son pura herrumbre (...) el camposanto y luego el campo de verdad, el campo con sus animales y el oro de la soja, después la ruta principal se deshace en una hilacha de tierra y ahí, recién ahí, detrás de los árboles, en esa zona que los vecinos bautizaron como El Aledaño, Zamorano ve la mancha gris del frigorífico. (Ríos, 2014: 12)

Barrios sulfurosos, montañas que son pura herrumbre, desechos que son pura herrumbre, el oro de la soja y un frigorífico que es apenas una mancha gris. El paisaje corporal de *Cuaderno de campo* trabaja sobre un imaginario recurrente en la escritura de

---

93 Agamben rastrea genealógicamente el término paisaje (*topiographia* o *skenographia*), en el que descubre un operador crítico (ser en état de paysage) que concierte tanto al mundo humano como al medio ambiente animal en un sentido esencial que elude toda definición o que es inapropiable (2015:88-91).

94 La verticalidad y el enclave social del frigorífico remiten a los mataderos que Francisco Salamone (1897-1959) construyera primero en Villa María (Córdoba) -“Matadero modelo” reza el cartel en el ex frigorífico municipal- y luego en la geografía disgregada de la Pampa, en particular, la provincia de Buenos Aires -Coronel Pringles, Balcarce, Carhué, Guaminí-.

Carlos Ríos, el motivo de la ruina y la catástrofe (Neuburger, 2018), que desde lo estético apunta hacia la devastación y destrucción sistemática que pone en juego la nueva época del mundo neoliberal. A la vez, el campo y lo rural agrícola es el motivo desde donde se impugna la norma de lo natural como figuración estable. Y este horizonte es, precisamente, un escenario cultural recurrente: la búsqueda de lo originario, de la naturaleza como terreno todavía indómito y fuente inagotable de recursos, de lo que el torrente central de la cultura argentina relega al olvido, y que aquí se ilumina como operación política y recurso narrativo en desuso. Se trata, desde luego, de la transformación de un paisaje y de la indeterminación ontológica de lo natural y sus derivados como así también del agotamiento de los recursos, la contaminación generalizada, la sostenibilidad del planeta y la extinción masiva de especies que conjugan una *dimensión ambiental de la precariedad*: “Un día las vacas van a extinguirse, dice Zamorano. Ese día saldremos a comer lo que se mueva, dice el viejo Maseca” (Ríos, 2014:35). Desmontaje de la naturaleza y su imaginario proyectivo de pureza, y en términos más generales, se trata de la destrucción generalizada de las condiciones de sostenibilidad de la vida producto de la sobreexplotación intensiva del suelo y su consiguiente erosión, la megaminería a cielo abierto y la utilización de técnicas de *fracking*, el monocultivo vegetal, los alimentos modificados genéticamente (“el oro de la soja”) y el uso insostenible de agrotóxicos, la deforestación y la desertificación inminente, la caza y la invasión de especies no nativas, el cambio climático y los fenómenos meteorológicos extremos (inundaciones y lluvias, huracanes, ciclones, tifones, sequías), la agroindustria y -como se hace foco en los textos de Maia y Ríos-, la cría de ganado por engorde acelerado en condiciones de hacinamiento (*feedlot*).

Inclusive más, lo que está en juego es también un modo de interrogar la figura de la naturaleza en tanto imagen unificada y universal. La lengua runasimi (idioma andino de la familia del quichua) recorre transversalmente *Cuaderno de campo*, lo que nos devuelve otro imaginario de la naturaleza y el territorio habitado por múltiples visiones, modos de existir y cosmogonías. Así como la naturaleza no es el par reversible y oponible de la cultura o una figura de estabilidad ontológica o de otro modo, una referencia cultural agotada, tampoco es uniforme ni está unificada sino que existen múltiples modos de relacionarse con esta:

Donde antes decían *frigorífico* y donde antes decían *matadero* y donde antes, en el comienzo, decían *ispiritu pacha*

En el diccionario: aquello que sirve para mantener la existencia de algunas cosas o acciones. En su lengua natal una palabra se aproxima: *hunina*. ¿Especie de junco que crece entre manojos?

Zamorano la escucha caminar hacia él diciéndole “papito”. En el agua de la comunicación quiere

abarcarla. Como quien dice penetrar el agua (*challpuy*). Como quien dice abrazo (*uqllana*) (Ríos, 2014:18; 26;30).

De allí se explica la recurrencia en la traducción constante y la inscripción de una lengua en la otra, del castellano rioplatense a la lengua natal de Zamorano -el runasimi-, lo que no es otra cosa que una persistencia en la traducción (siempre imposible) en los modos de relacionarse con el territorio. Y esta multiplicación en los modos de vinculación y de visiones de la naturaleza se verifica, justamente, a nivel de la lengua. *Cuaderno de campo* es un texto rasgado en la escritura que cumple la norma del lenguaje oficial, esto es, el idioma oficial en que se registra está todo el tiempo desestabilizado por vocablos y traducciones múltiples, tan apócrifas como posibles. El runasimi funciona aquí como una versión que desjerarquiza lo real y desafía la visión única de las cosas, se trata de una lengua dentro de otra lengua, de una *lengua intrusa* dentro de otra lengua o más bien de la condición anómala de la lengua que puja desde su interior a la norma lingüística. Esta operación es el terreno de una multiplicación de versiones lingüísticas, de incrustaciones y desestabilizaciones continuas, que vuelven imposible un registro uniforme del mundo. Zamorano escribe y reescribe constantemente otra versión del territorio y del significado de las cosas, así *Cuaderno de campo* se está escribiendo al mismo tiempo de otra manera y desde otros modos de vincularse con el entorno natural y el ecosistema rural.

En *Cuaderno de Campo*, la escritura de Carlos Ríos (Santa Teresita, 1967) hace de la vaca y el matarife la ocasión para un desplazamiento: allí donde lo vacuno remitía a un espacio rural y por ello confirmaba un cierto orden de lo natural, aquí el rumiante funciona desarreglando formas de vida y órdenes jerárquicos. ¿Qué decir de una vaca? Se trata, pues, de la tecnovaca, “dispositivo metálico forrado en cuerpo” (Ríos, 2014:51), figura intersticial, compuesta de agregados técnicos-orgánicos, rurales e industriales. La vaca es una criatura que comparte una inspiración maquínica industrial en un doble sentido: por un lado, se ha convertido en una forma de producción industrial considerado como capital (Shukin, 2009), es decir, un producto biotecnológico más o menos sofisticado, sujeto a las innovaciones científicas y la agroindustria que sirve para el consumo y las necesidades humanas. El rumiante pampeano es biotecnología encarnada, herramienta e instrumento fabril. O de otro modo, es organismo biotecnológico que reproduce una cierta naturaleza animal, en cuya carne lo tecnológico y lo natural se han difuminado (Haraway, 1995:251). La tecnovaca es capital de reserva disponible y material de producción porque se produce, justamente en situación biopolítica (Cragolini, 2016:225-226), en tanto vida como material a ser consumido, explotado y reciclado (práctica del *rendering*: reutilización y reciclado de



desechos animales para ser consumidos también por animales). Por otro lado, es fuerza de trabajo no remunerada, se trata de animales que trabajan y producen alimentos, vestimentas y derivados para otro conjunto de animales humanos. Como ocurre en la industria láctea o en el matadero, se convierten en mercancías vivas superexplotadas (Hribal, 2014:120-121).

La vaca, al igual que la tierra y el agua constituye una figura fundacional del imaginario latinoamericano.<sup>95</sup> La figura del animal -los caballos, ovejas y otros animales de ganadería pero sobre todo la fascinación cultural por la vaca-, se constituye en punto clave de ese ordenamiento de territorios, poblaciones y cuerpos en los imaginarios civilizatorios y en la modernidad cultural. Conquista y dominio del estado nación, la patria es domesticación del territorio y de los animales, márgenes fluviales y puertos.<sup>96</sup> Esa inmensidad de la tierra que define a la pampa y al *sertón* es también el escenario de las vacas. Imagen diáfana y mascota nacional, la vaca es el símbolo animal por excelencia, proveedor de carne, cuero, leche o motivo de inspiración poética, pictórica y literaria (Becerra, 2007:5). En la figura del rumiante se condensa un entramado de conexiones múltiples, es decir, no solo se concentran los valores nutritivos de la alimentación, la leche alimento de la niñez y la infancia, sino que también comunican y significan historias de madres o de nodrizas, historias del dar de comer, del comer-con otros y del comerse al otro (Rodríguez, 2015: 348-357) como lugar recurrente en la economía biopolítica.

*La suerte* construye un cerco sanitario o más bien una frontera social que pretende aislar la muerte vacuna de la vida humana, lo animal de lo humano e incluso pretende recluir el sacrificio carnívoro del viviente humano. El matadero cumple una función social: poner a distancia y aislar la vida eliminable, consumible y productiva de vacunos con respecto a los humanos (Giorgi, 2014: 129-160). De allí su riesgo constitutivo, la contaminación, confusión o mezcla de cuerpos y especies que habita en el matadero, así sea leído como territorio donde ocurre y se escenifica la barbarie, como en *El Matadero* de Esteban Echeverría, o como mito

---

95 Así lo tematizan un conjunto de materiales estéticos latinoamericanos que vuelven sobre la figura-constelación de la vaca, entre ellos, las canciones *¿Alguna vez te miró una vaca de frente?* de Miguel Abuelo en 1968 o *Guitarra Negra (Uruguay for export)* del uruguayo Alfredo Zitarrosa en 1977, la serie fotográfica *Carneada* de Nicola Constantino en 2000, el texto *El año del desierto* de Pedro Mairal en 2005, la obra dramaturgica *El niño argentino* de Mauricio Kartun en 2006, la película *La rabia* de Albertina Carri en 2008, *El matadero* de Martín Kohan en 2009, *Manigua* de Carlos Ríos en 2009, *Bajo este sol tremendo* de Carlos Busqued también en 2009, *El naturalista* de Alberto Muñoz en 2010, *Lumbre* de Hernán Ronsino en 2013, el poemario *De cemento* de Pablo Castro publicado en 2015, *¿Alguna vez te miró una vaca de frente?* de Iñaki Echeverría y Esteban Castroman en 2015, el documental *Carne Propia* de Alberto Romero (2016) y el documental *Todo sobre el asado* de Mariano Cohn & Gastón Duprat también en 2016.

96 Al respecto, conviene revisar la singularidad de la figura del río en el trabajo de Franca Maccioni (2016) *Contemporáneos del mundo. Políticas de la imagen y del recomenzar en la obra de Joaquín O. Giannuzzi y otros poetas argentinos* en particular cap. 6.2.1 “Recomenzar la lengua: una voz anfibia”. Tesis doctoral en Letras, FFyH, UNC (MIMEO). Asimismo el trabajo de María Moreno (2014) *Subrayados. Leer hasta que la muerte nos separe*. Buenos Aires: Mar dulce. En particular apartado “Agua” p. 17-21.

nacional sacrificial que reafirma la virilidad carnívora (Cragolini, 2016:238) o bien como foco de insalubridad poblacional para el entendimiento biomédico y las distintas políticas sanitarias (Salessi, 1995:56). En cualquier caso, la distinción entre unas y otras vidas evita que la muerte animal se mezcle, contagie e irrumpa en la vida de la comunidad –y aquí podríamos arriesgar, se trata de una tecnología óptica, higiénica e inmunológica del matadero-. Sensación de purificación, despojo y limpieza y al mismo tiempo de aislamiento y distancia que el matadero comparte en espíritu con la institución museo (Oliveira, 2014:320), el cementerio y el zoológico que se inscribe a la vez en un legado moderno de pasado colonial.<sup>97</sup> Y algo similar ocurre en el funcionamiento del matarife en cuanto máquina óptica (Agamben, 2006), a partir de la disposición de los rumiantes en los corredores y circuitos en camino a la disección y faena ulterior, se constituye por una serie de miradas y disposiciones visuales en los cuales el aturdidor (o quienes cumplan esa función ocular), miran a la vaca muerta o en proceso de mortificación y ven su propia imagen, la de humanos vivos que se identifican con la *humanitas*.

La forma cuaderno que cabalga entre una microficción y un cuento breve hace de su narrativa una escritura sintética, abreviada o, por qué no, una escritura sumarásima. La composición del texto procede por acumulación de escenas. Valga la hipótesis especulativa, la narración de Carlos Ríos no procede solo por figuración o alegoría del universo simbólico del matadero, más bien son los *ensacolados* en convivencia con las tecnovacas quienes logran figurar *lo precario como procedimiento*. Los *ensacolados* son vidas precarias e inestables que permanecen en la periferia colindante del matadero, en este sentido, son figuraciones de lo animal y de la animalización de quienes se alimentan de residuos, vísceras y desechos. La vida ensacolada y por analogía los *olayas* -otra figura intersticial de Carlos Ríos en *El artista Sanitario* de 2012- remite a la masa demográfica indefinida que se aglutinan en esa cercanía intensa entre especies, sin alcanzar lo humano o más bien excediéndolo. Su actividad define su destino y su forma de vida, subsisten gracias a bolsas *-sacolas-* y restos de vísceras vacunas. Quien se *ensacola*, quien vive *ensacolado*, son aquellos que han perdido la forma humana, revés de la figura humanizante, socializada y frecuentemente redentora del

---

<sup>97</sup> El matadero, al igual que el campo de concentración o las guerras, comparten un mismo espíritu alegórico: “fabricar cadáveres” (Agamben, 2002: 70). Tal es la insistencia de esa analogía que bien puede leerse en distintos materiales estéticos y filosóficos, desde el imprescindible *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, incluyendo *Primavera de café* de Joseph Roth, la película ganadora del Oscar *Son of Saul* del húngaro László Nemes o el análisis de Wolfgang Sofsky en *La organización del terror*. Esa forma de producción de alimentos se vincula directamente con la organización social de las fábricas, la producción en masa y la racionalización de la fuerza de trabajo: al menos desde 1850, los mataderos de Cincinnati y Chicago con sus cadenas y ganchos en movimiento, disponen el cuerpo animal de forma vertical. Como sabemos, esta línea de ensamblado inspiró a Henry Ford en su ya canonizado Highland Park en Dearborn (1913), el sistema de piezas móviles, cadena de montaje horizontal que dispone el cuerpo mecánico -del automóvil- en etapas y disecciones progresivas (Shukin, 2009: 87).

“trabajador”. Menos que humanos y en cercanía con lo animal, el *ensaculado* es una figura transversal que no termina de demarcar el contorno de la persona -en el sentido teatral y jurídico del término- y por ello no tienen rostro humano. Cuerpo económicamente superfluo e incompetente -el *ensaculado* es menos que un residuo poblacional-. El devenir *ensaculado* es antes que un ser humano, un viviente impropio.<sup>98</sup>

Como decíamos, el matadero se construye como máquina narrativa que gira alrededor de la violencia y la muerte, la disrupción de flujos, líquidos y especies, así leemos a propósito de *El Matadero* de Esteban Echeverría “la literatura argentina comienza con una violación” (Viñas, 1971:142).<sup>99</sup> En *Cuaderno de campo*, se trama, se piensa, se configura una posibilidad redentora de la violencia -que es herencia y tradición literaria también: “los mataderos saldrán de su universo clandestino para hacer la revolución” (Ríos, 2014: 23). Es a partir de la figura de la vaca que una conspiración se teje con aires revolucionarios. El viejo Crisóstomo Maseca de 82 años, otrora evangelista devenido dueño y patrón del matarife, confabula una promesa emancipadora para proteger a los “animales consumibles”, es decir, existe un horizonte revolucionario que puede detener el curso de la violencia heredada o antes bien anteponer la fuerza salvífica de la violencia revolucionaria.

¿Y qué decir de los trabajadores animales-humanos del matadero? Zamorano, el protagonista de *Cuaderno de campo*, también es un empleado en la cadena que transforma el cuerpo en carne. O también, Zamorano y las vacas son parte de una misma fuerza de trabajo, esto es, unos y otros forman parte de una misma lógica de explotación y acumulación del capital (Hribal, 2014:80). En este punto, cabe subrayar, Euclides Zamorano de 47 años es un “hombre perdido” que recién ingresa al matarife. Su ánimo está cargado de nostalgia, podríamos decir, la suya es una temporalidad habitada por espectros: la de su hija muerta o la de su lengua nativa (el runasimi, idioma andino de la familia del quichua). En este

---

<sup>98</sup> Formulada en 1871, esta figuración también puede leerse en *El matadero* de Esteban Echeverría, se trata de la “multitud de negras rebusconas (...) un enjambre de gaviotas y los perros (...) Porción de viejos achacosos (...) una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras (...) enormes mastines” (Echeverría, 1871: 12 y 18). El *ensaculado*, los *olayas* y la zoología que imagina Echeverría ponen en escena ese rasgo distintivo de contagio, racialización, precariedad y excrecencia de la forma de lo humano.

<sup>99</sup> Así como apunta D. Viñas, en el matadero aparece otra cuestión referida no solo a la muerte animal sino a la violencia. Lo que se conjuga, como se sabe, en un determinado imaginario cultural alrededor del matadero. Aquí la violencia no es cifra de un enfrentamiento o antagonismo político (tradición que ubica las polaridades -civilización y barbarie, bestias y civilizados, genocidio y resistencia- bajo el mando de un poder soberano que decide la vida y muerte de los cuerpos). Estos materiales nos señalan otro tipo de violencia que es incorporada en lo cotidiano, en la normalidad del trabajo y los flujos del capital, es más, agrega Gonzalo Aguilar, “la verdadera violencia es negar que tenemos violencia en los trabajos considerados normales” (2015: 3). Sin posibilidad de redimir la violencia, alrededor del matarife podemos leer una *economía de la violencia* y del *capital*, esto es, no la posibilidad de superarla (y veremos cómo *Cuaderno de campo* ensaya una hipótesis al respecto) sino la modernidad técnica del capital, entonces, una administración regulada, maquinica, técnica e industrial de la violencia. Si el matadero supone una separación social de la violencia, una limitación de la violencia y la muerte animal a determinados territorios, límites y fronteras prefiguradas, es por ello que “no sabemos qué hacer con ella” (Aguilar, 2015:3) más que gestionarla, dosificarla y regularla.

escenario, Zamorano se convierte en célula terrorista; su objetivo es impedir la matanza de animales nuevamente. Este se representa en sueños como el “Salvador Acústico de los animales”:

Verse en el ojo de las vacas está mal. Es un acto pernicioso. Zamorano se da cuenta de su error. Nunca hay que mirarse en el ojo de una vaca. Si esto sucede, la vaca lleva al matadero tu alma. Te chupa la vida...Al anochecer, Zamorano siente que su cuerpo hace menos presión sobre el colchón de lana. (Ríos, 2014:57)

¿Qué descubre Zamorano en la mirada de la vaca? La muerte de su hija -“que sabe a luz entre tinieblas”- se vuelve inteligible a través de la muerte animal. Así es como muerte animal y muerte humana se vinculan a través de *crystalitos que se forman en tejidos vacunos*. Mirada abisal del animal que no se realiza en el rostro vacuno sino antes bien en la microscopia de su ojo y en la materialidad corporal del animal, su tejido sensible, los cristales oculares del rumiante. En la mirada a través del tejido sensible del vacuno se descubre un nudo temporal que vincula la vida en camino a la muerte del animal y la temporalidad de la muerte humana- “el espíritu de su niña”-.

Ese momento se vuelve un lugar de reconocimiento de una muerte común en donde la muerte del vacuno se torna contagiosa: “la vaca lleva al matadero tu alma”. Si el humano frente al rumiante se ve interpelado a sacrificarlo (tal como indica Levinas “te mato”), y vale recordar que éste es su valor capitalizable en la fábrica-matadero, Zamorano se descubre en la muerte de ese otro, en esa condición corporal y en esa condición precaria compartida: “Entra el miedo igual que espuma en el oleaje. Hay cuchillos en alza. Es como si las vacas les hubieran pagado a los hombres para llevar a cabo un suicidio colectivo” (Ríos, 2014: 37).

La muerte, expansiva a la mirada, le chupa la vida a Zamorano puesto que esa *mirada magnética* de la vaca, que es un cuerpo en camino a la muerte, deviene su propia muerte: “En la matanza se abre un ojo de sentido que devora. No importa que un ojo sea incapaz de devorar. El ojo de la matanza devora” (Ríos, 2014:15). Lo que sucede en ese acto pernicioso del mirar es que el límite (*limitrofia*) entre cuerpos, sus figuras y líneas divisorias, son franqueadas y entonces, la máquina óptica -que es siempre un dispositivo antropológico (Agamben, 2006:58)- falla en cuanto tecnología de separación y aislamiento. El cuerpo vacuno no es puesto a disposición para el saber, la observación o el deseo de consumo del hombre. El acto de mirar tampoco pretende arrancarle un secreto, el secreto de su modo de ser. En estas escenas, pues, es decisivo el *entre* y el intervalo entre los dos términos, el animal (las vacas) y el humano (Zamorano) en una *zona de precariedad animal compartida*, porque lo que se produce es la *suspensión* momentánea y delimitada de ambas posiciones. Al

traspasar la frontera se figura un foco de conexión, de vulnerabilidad compartida y entonces de contagio corporal: “la sangre de Zamorano que se mezcla con la de los animales” (Ríos, 2014: 80).

Entonces, un gesto común atraviesa *Cuaderno de campo* y veremos lo que sucede con *De gados e homens*: el que se interroga sobre la mirada de la vaca y que vuelve a situar el tema de la mirada alrededor del *bios* precario. Hay otra razón detrás de este interés y en la inscripción que hizo la cultura de la precariedad y del animal. En *Precarious Life* (2004) Butler explora una vía que luego retomará en *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012a) en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas. Tal aproximación tiene como propósito trazar una ética judía de la no violencia y además problematizar una ética que permita hacerle justicia a la precariedad compartida. El vínculo ético surge, de acuerdo a Levinas, como consecuencia del sometimiento a la interpelación no querida del otro. Es el rostro del otro (de la alteridad), como figura que comunica lo humano -lo precario y vulnerable de la vida-, el que me cuestiona, el que me interpela, el que me habla.<sup>100</sup> El rostro del otro configura una situación paradójica, a todas luces irresoluble: si el otro es el que comunica el sentido de esta precariedad, esto significa que me tienta con el asesinato (me vuelve potencial asesino) y a la vez el mandato ético-teológico me prohíbe ejecutarlo -“No matarás”-.

Asimismo, Levinas aporta a Butler algunos elementos para un análisis cultural que considera las representaciones públicas, mediáticas y dominantes de lo humano, el dolor y el sufrimiento desde la figura del rostro. Al respecto, Butler señala que quienes gozan de representación -por caso, donde un rostro sea visibilizado- tienen más probabilidades de ser humanizados y por ello ser considerados vidas vivibles, dignas de conservación y luto. No obstante, los medios funcionan deshumanizando un conjunto de personas, justamente, mediante un encuadre (*frame*) personificado y un retrato desfigurado del rostro. ¿Es el rostro humanizante *per se*? Si es humanizante en determinadas circunstancias: ¿Cómo se produce esta humanización? ¿No hay también una deshumanización que se efectúa en y por medio del rostro? En efecto, si la personificación efectúa a veces su propia deshumanización ¿Cómo podemos darnos cuenta de la diferencia entre el rostro inhumano pero humanizante y la deshumanización que puede tener lugar por medio del rostro? Se trata de dos formas de poder normativo: una opera produciendo una identificación simbólica del rostro con lo

---

<sup>100</sup> La proximidad del rostro del otro me hace una demanda ética en una triple ligazón con la muerte: primero el mandato bíblico “No matarás” (“no pondrás en peligro la vida del otro”), en segundo lugar el deseo e impulso asesino en tensión constante con el temor de sufrir violencia o de infligirla (“Mátame”) y en tercer lugar, esa forma en la que otrx se vincula con el yo en los términos de una amenaza de sustitución, de ocupar el lugar del yo y desplazarlo (“Te mato”).

inhumano y la otra funciona a través de una sustracción y eliminación radical, de modo tal que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, en consecuencia, no se cometió asesinato.

Butler recupera algunos aspectos de la figura del rostro levinasiano, la inefabilidad u opacidad del mensaje del rostro y la interpelación que el rostro del otro me produce en tanto su reconocimiento, el de un cuerpo necesariamente vulnerable, sea una condición para sostener la vida o hacerla vivible. No obstante, se aleja de Levinas en tanto éste conserva una radical asimetría ontológica que opone el sí mismo (yo) al rostro del otro (alteridad) que me interpela. Desde allí, Butler recurrirá a una vulnerabilidad constitutiva de la existencia en la cual los sujetos se hallan, desde el inicio, en una zona de adyacencia y de cierta reciprocidad ontológica (precariedad compartida). La exposición mutua obliga al sujeto, que se presupone necesariamente humano, a reconocerse en su relación con procesos de vida que exceden la forma humana (inorgánico, técnico y animal).<sup>101</sup> No obstante, como indicamos al inicio, Butler privilegia al *bios* en los confines de lo humano o al menos en una cierta jerarquía implícita (una “intensa negociación”) por el viviente-humano, por el signo antropocéntrico que define a la vida precaria.

### **3x02- Brasil y sus mataderos**

Cada vez que veas una vaca,  
párate enfrente y mira en sus ojos

Carlos Ríos - *Manigua* (2009)

Publicado en 2013, *De gados e homens* (traducido como *De Ganados y de hombres*) de la brasileña Ana Paula Maia (Nova Iguaçu, 1977) nos coloca ante el sertón (*sertão*) brasileño y en su interior, el matadero “Touro do Milo”. De Milo proviene el toro o la misma Venus de Milos, referencia solapada de una herencia helénica clásica -isla perteneciente al archipiélago de las Cícladas en mar Egeo-. Aquí no es la exaltación de la armonía humana de Venus (Afrodita), sus proporciones dóricas, su potencia erótica y femenina, antes bien se trata del Toro de Milos o de la potencia industrial del cuerpo animal. En ambos casos, Venus y Toro de Milo comparten elementos que son centrales al imaginario cultural: sus cuerpos escenifican la reproducción de la especie o rituales de fertilidad, Venus por vía del deseo, Toro por vía de la reproducción vacuna. Patrona de las meretrices, prostitutas y cortesanas,

---

101 “Lo humano y la vida nunca coinciden completamente, un término con el otro. La vida humana no representa la completitud de la vida, y la vida no puede definir la totalidad del humano –entonces, lo que sea que denominemos vida humana consiste, inevitablemente, en una negociación de esta tensión. Tal vez, lo humano es el nombre que le damos a esta intensa negociación” (Butler, 2012b: 174)

el cuerpo escultural de Venus se encuentra mutilado, lo que marca, salvando las distancias de culto, el destino del cuerpo vacuno y su eventual disección cárnica.

Narrada con un estilo preciso, dentro de un registro descarnado y realista, *De gados e homens* construye un clima sensitivo de la descomposición: “o cheiro da morte em todo lugar” (Maia, 2013: 37). La crítica vincula a Paula Maia con la vasta tradición de literatura brasileña, en particular, *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa o con la escritura de Rubem Fonseca y Nelson Rodrigues.<sup>102</sup> A su vez, *De gados e homens* se relaciona, en términos más amplios, con los efectos de una insistencia cultural brasileña de largo aliento, como sabemos, la persistencia del motivo de la matanza y devoración del otro como rito: desde los sacrificios antropófagos anteriores y coetáneos a la época del descubrimiento, los movimientos vanguardistas, *Macunaíma* de Mário de Andrade y las teorías antropofágicas de Oswald de Andrade, la tropicália de los años sesenta, entre tantos otros (Schwartz, 2016: 13-51). Esta es una línea que Maia mapea desde el complejo industrial posfordista la cual sitúa al matadero alrededor de la cadena alimentaria y su lógica del “hay que comer” -o deberíamos agregar “hay que matar y entonces devorar”-.

Maia trabaja sobre nudos de condensación de sentidos que gravitan alrededor del matadero. Se trata de pensar y narrar la gestión política del medio ambiente y de cómo afecta directamente la vida y la supervivencia de los cuerpos. Aquí la violencia se liga ya no a un enfrentamiento político fundacional (como en E. Echeverría) o a su salida redentora (promesa revolucionaria de Maseca en *Cuaderno de Campo*); antes bien se trata de un tipo de violencia incorporada a la lógica misma del trabajo y asociada directamente a procesos de precarización ambiental y ecológica. Lo que importa es que la relación entre los seres vivos -entre aquellos que se dicen hombres y los animales- es una relación de interdependencia con el medio en que viven. Hay, en este sentido, un modo de afecto con el ambiente y sus componentes que permite rastrear, a partir de la geografía corporal que dibuja el matadero “Touro do Milo”, una zona de interdependencia corporal entre cuerpos, territorio, medio ambiente y recursos tecno-naturales:

É nesse rio que todos os matadouros da região lançam as toneladas de litros de sangue e resíduos de vísceras de gado (...) Chama-se Rio das Moscas, e, desde que os matadouros cresceram na região conhecida como Vale dos Ruminantes, suas águas limpas encheram-se de sangue. No fundo desse rio está depositado todo tipo de coisa, orgânica e inorgânica. Humana e animal.

---

102 Más aún, *De gados e homens* se inserta, no sin cierta fricción, en la larga estirpe de materiales contemporáneos sobre mataderos, animales y vacas: entre ellos, *Humana festa* de Regina Redha en 2008, el texto anterior de Maia *Entre Rinhas de Cachorros e Porcos Abatidos* en 2009, la crónica *A revolução começa na carne* de Marcio Renato dos Santos en 2011, la performance *Sem título* de Berna Reale en 2011, la instalación *Monologo para um cachorro morto* y *Ó* de Nuno Ramos en 2008 o también la serie fotográfica *Ocultos* de Hugo Fagundes en 2016.

(Maia, 2013: 29 y 99)

Es en ese río que todos los mataderos de la región lanzan toneladas de litros de sangre y residuos de vísceras de ganado (...) Se llama Río de las Moscas y desde que los mataderos crecieron en la región conocida como Valle de los rumiantes, sus aguas limpias se llenaron de sangre. En el fondo de ese río está depositado todo tipo de cosas, orgánica e inorgánica. Humana y animal (Maia, 2015: 40-41)

Si el matadero construye una frontera -siempre inestable- entre vida y muerte animal, en el relato de Maia es la sangre y las vísceras animales las que se expanden por todo el territorio hasta contaminar los ríos próximos al matarife.<sup>103</sup> Pero el escenario de contaminación ambiental que se teje alrededor del Río das Moscas nos habla también del espacio de conflicto atravesado por la ciencia y la tecnología, la intervención técnica y los recursos naturales (otrora impolutos, intocables y puros). Es el estrato biológico y orgánico sobre el que se emplaza el matadero el que se ve transformado producto de la dinámica productiva. La disolución de la distinción entre naturaleza y cultura se produce aquí a fuerza de la intervención técnica sobre el ecosistema y un tipo de tecnología industrial, a todas luces destructiva.

Alrededor del matadero “Touro do Milo” se matan vacas, operarios del frigorífico, gente en la ruta, y es así como *De gados e homens* construye un paisaje corporal y un particular clima social cargado de muerte y asesinatos: “A morte tange todo o perímetro percorrido, tanto na estrada quanto no rio contaminado que corta a região” (Maia, 2013: 33). Paisaje corporal y clima social que resuena en el proceso neoliberal de devastación y destrucción sistemática que ponen en peligro a todas las especies (humanos, animales, vegetales, minerales, etc) y la sostenibilidad del planeta.

Edgar Wilson, protagonista del relato (y del texto anterior de Maia, *Entre Rinhas de Cachorros e Porcos Abatidos*), ex minero y sobreviviente, es el encargado de aturdir a los animales en el umbral próximo a su procesamiento industrial. El transcurrir de Wilson se parece al de Zamorano, personaje cabizbajo y tosco, afectado por su herencia indígena y marcado por una cadencia melancólica. A ello apunta Wilson, quien defiende tanto la vida como también un procedimiento detallado, una coreografía precisa, un modo de morir sensible y humanizado:

O boi caminha até bem perto dele. Edgar olha nos olhos do animal e acaricia a sua fronte. O boi bate uma das patas, abana o rabo e bufá. Edgar cicia e o animal abrandá seus movimentos. Há algo nesse cicio que deixa o gado sonolento, intimamente ligado a Edgar Wilson, e dessa forma

---

<sup>103</sup> El “Río das Moscas” resume la historia de los líquidos y licores corporales, de la leche a la sangre, o del alimento al veneno, o podríamos decir, toda esta cadena de referencias alrededor de la vaca y el efluente acuoso remite, de algún modo, a la eucaristía cristiana y la pasión de Cristo (Rodríguez, 2015: 348-357).



estabelecem confiança mútua. (Maia, 2013:19-20)

El animal camina casi hasta donde está él. Edgar lo mira a los ojos y le acaricia la frente. La vaca golpea el piso con una de las patas, sacude el rabo y resopla. Edgar silva y los movimientos de la vaca se ablandan. Hay algo en ese silbido que hace que el ganado entre en un estado de somnolencia y quede íntimamente ligado a Edgar Wilson, entablándose de esa forma una confianza mutua (Maia, 2015:13).

Como dispositivo social y mecanismo narrativo, el matadero pretende ocultar, aislar y poner a distancia el sufrimiento y la muerte animal de la vida humana, la vida a proteger y hacer vivir, de las vidas desechables, desprotegidas, abandonadas (Giorgi, 2014: 130). La muerte y el sacrificio animal que se dispone en las líneas de ensamblaje que se pretende ocultar del contacto humano, delimita una máquina óptica (Agamben, 2006:58-59), según mencionamos, toda una política de la mirada y de distancia en la mirada, del consumo visual y del espectáculo en cuanto tecnología de aislamiento y separación que para producir identificaciones de lo humano tiene que reconocerse en un no-humano.<sup>104</sup> En principio, el animal es producido no solo como objeto de consumo (carne comestible) sino también consumible en términos de devenir espectáculo, a disposición de la observación, el deseo y el saber humano de la especie. Así, en *De gados e homens* un grupo de estudiantes turistas visitan el matadero y realizan un tour por el “anfiteatro” vacuno<sup>105</sup> la “galería” de aturdimiento y las líneas de disección:

Quando sai do banheiro, depara-se com o grupo de estudantes enfileirado (...) Alguns decidiram recuar quando avançavam para área de sangria, só em imaginar o que estariam prestes a ver. Estar diante de bois e vacas pendurados de cabeça para baixo pelas patas traseiras e com os pescoços cortados jorrando litros de sangue em tonéis fétidos, misturado a vômito e outros excrementos, não era o que eles tinham em mente. Ninguém sairá impune (Maia, 2013: 211-212)

Cuando sale del baño, se encuentra con el grupo de estudiantes en fila (...) Algunos decidieron retroceder cuando avanzaban hacia el área de sangrado, sólo con imaginar lo que estarían a punto de ver. Estar delante de bueyes y vacas colgadas de cabeza hacia abajo por las patas traseras y con los cuellos cortados, arrojando litros de sangre en fétidos toneles mezclados con

---

**104** Germán Prósperi (2017) reconstruye a partir de G. Agamben y Furio Jesi el concepto de máquina óptica en su estructura esencialmente binocular. Esta máquina ocular y lumínica es un dispositivo histórico que en cada momento o formación de visibilidad produce, “a partir de la tensión y de la economía entre los dos ojos (el ojo metafísico, de la mente o del pensamiento racional y el ojo del cuerpo o del mundo sensible) y las dos miradas o visiones dispares, una cierta imagen del hombre o lo que cada formación histórica identifica con la *humanitas*” (Prósperi, 2017:106-107 y 121). La duplicidad de ojos y miradas resuena en el dispositivo de la persona (según apuntamos en la introducción respecto de R. Espósito) en cuanto registro de separación de regímenes, lo animal y lo humano que cohabitan pero no coinciden en la persona-humana.

**105** Vale recordar que desde 1860, los tours de mataderos en la zona de Chicago Parkingtown se convirtieron en un divertimento popular que incluía una visita completa a las estaciones, cámara de lavado, enfriamiento, etc. (Shukin, 2009:87-104). En la actualidad, la visibilidad pública de los mataderos (registrar o difundir lo que sucede en su interior) en Estados Unidos está castigado por ley (Giorgi, 2014: 144).

vómitos y otros excrementos, no era lo que ellos tenían en mente. Nadie saldrá impune (Maia, 2015:50-51)

Justamente, allí se revela no sólo el contraste entre lo que se ve y lo que se come - carne que llega a nuestras mesas todos los días-, sino también una imposibilidad para los visitantes turistas. De algún modo, el matadero oculta y protege ese momento de sacrificio y de contacto afectivo con la mirada vacuna y sus efectos expansivos porque justamente dispone al animal ante la mirada espectacularizada, a disposición ocular pero de un modo serializado y tecnificado. Ese modelo de clausura animal (semejante a las instituciones de encierro disciplinar: el cementerio, el manicomio, la cárcel, etcétera) se sostiene sobre una prohibición de contacto -vale la insistencia, visual y afectivo-.

En este punto de condensación del texto se hace foco no solo sobre la circulación de la mercancía, la demanda de una cuantía de cuerpos vacunos para su muerte y consumo, sino también sobre el reparto y distribución económica de la forma del morir, el marco religioso que dictamina una demanda específica y tipificada de consumo, o en otros términos, nos habla también de *cómo* producir esas muertes. Curiosidad del relato, el sistema de faena judío -llamado corte *kósher* o *Shojet-* y el sistema de faena musulmán -llamado *Halal* o *Haram-* que producen una escena digna del campo de batalla entre vacas libanesas y vacas judías. Antagonismos económicos, religiosos y culturales que se animalizan corporalmente, o deberíamos decir, se trasladan al corral vacuno. Ocurre que vacas libanesas y judías se mezclan por descuido, “As vacas israelenses gostam de pastar no território libanês” (Maia, 2013: 152). Si las marcaciones y clasificaciones religiosas se dirimen en términos de corporalidad vacuna, entonces surge un problema de cuño epistemológico ¿Cómo leer esas diferencias religiosas en el cuerpo? ¿Cómo distinguir vacas enemigas entre sí?

Ana Paula Maia no se contenta con una detallada escritura sobre el funcionamiento del matadero bajo las coordenadas propias de la “nueva razón del mundo” neoliberal; su texto gravita alrededor de un suicidio colectivo de vacas y ese argumento es un foco central que anuda el relato. Maia introduce un evento extraño en el relato: el ganado, tan predecible y estandarizado en su comportamiento, decide acabar -de modo colectivo, lo que es decir, en manada- con su propia vida. Desde allí se ensaya una línea de agenciamiento animal (Hribal, 2014:143) en cuyo seno las vacas no son representadas como meras mercancías pasivas sino más bien con una cierta capacidad de resistencia -el suicidio colectivo- frente a un destino manifiesto. *De gados e homens* nos recuerda cómo la máquina antropocéntrica se sostiene sobre una producción alimenticia que se realiza como economía del asesinato animal, estructura sacrificial o como lógica del “hay que comer”, esquema carno-falo-logocéntrico en

palabras de Derrida (2005:17). En términos que amplían el registro butleriano: la vida corporal humana se sostiene sobre un vínculo de interdependencia y exposición mutua, lo que también presupone la muerte e ingesta del otro, del animal, del viviente o bien su incorporación como alimento. O de otro modo, como escribe M. Cragolini (2016:238), “nos constituimos como “humanos” naturalizando que la carne (propia u de otro, humano o animal) debe ser sacrificada”. Resuenan, en este sentido, las palabras del Chef brasileño Alex Atala “detrás de cada plato hay muerte. Y la gente cierra sus ojos ante ella”. Profecía de la tradición nacional latinoamericana: todas las vacas serán, tarde o temprano, carne a la parrilla. Costumbre alimenticia, ese sacrificio carnívoro y caníbal, que unida a las pautas de conducta económica (política, familiar y hasta metafísica) modulan, en alguna medida, las identidades nacionales. Y esto tiene una consecuencia decisiva: no hay salida posible a la industria cárnica de muerte sino acaso interrupciones o cortocircuitos temporales. Así, en *De gados e homens* las vacas se arrojan por un barranco y deciden, de algún modo, terminar con su vida.<sup>106</sup> El suicidio vacuno, que bien nos remite a lo insinuado en *Cuaderno de Campo* “Es como si las vacas les hubieran pagado a los hombres para llevar a cabo un suicidio colectivo” (Ríos, 2014:37) y en especial *El matadero* de Rodolfo Walsh (de 1967), en *De gados e homens* será esta figura que demarca esta línea de fuga y agenciamiento animal, esto es, una intermitencia fugaz en la cadena posfordista del alimento.

Pero en el centro de ese paisaje, la escritura de Ana Paula Maia tematiza una nueva proximidad con el cuerpo y la vida del animal. Tal es la relación que Edgar Wilson mantiene con las vacas y sus colegas en el matadero *Touro do Milo*:

Enquanto segue viagem, Edgar Wilson mantém seu pensamento fixo na escuridão dos olhos dos ruminantes, esforçando-se para desenhar um leve traço que o intente a desvendá-los. Nem todo o esforço da sua imaginação é capaz de lançar luz nas trevas; nem naquelas produzidas por olhos insondáveis, nem na própria treva que encobre a sua maldade. (Maia, 2013: 41-42)

Edgar Wilson conduce con el pensamiento fijo en la oscuridad de los ojos de los rumiantes, esforzándose por tramar algún leve signo que logre revelarlos. Pero todo el esfuerzo puesto por su imaginación resulta incapaz de arrojar algo de luz en la oscuridad: ni en aquella que los insondables ojos bovinos proyectan, ni en la penumbra que lo acompaña a él mismo y recubre su propia maldad. (Maia, 2015: 19)

---

**106** Lo que nos reenvía a otra línea de tensión sobre el análisis butleriano: ¿podemos guardar luto por un animal no humano? ¿Es posible velar por una vaca muerta, acaso suicidada? ¿Por qué las vidas animales no deberían contar como vidas dignas de luto? ¿Es la muerte animal una muerte sin duelo? ¿Acaso las muertes de animales o los cadáveres vacunos califican como vidas? La posibilidad del duelo animal se lee en torno a la definición misma del espacio de lo común, la comunidad como comunidad de cuerpos y por tanto, en relación a una vida eliminable que no necesita de las fórmulas previstas de los rituales jurídicos, funerarios o religiosos. Una muerte sin comunidad, en la medida en que, como mencionamos, la vida animal es insacrificable, no produce condolencia, memorialización, etc.

Los ojos y la mirada de la vaca, en esta escena, no permiten leer rostro alguno o semblante (Derrida, 2008:127-141), tal como señala Levinas. Los ojos de las vacas están cubiertos de neblina y oscuridad, asegura el aturdidor. A diferencia de Zamorano, la vaca le es opaca a Wilson, éste no se ve reflejado en sus ojos. En ningún caso se trata de una incapacidad cognitiva o del orden de la patología biomédica (prosopagnosia o agnosia visual).<sup>107</sup> El aturdidor es incapaz de revelar la mirada bovina porque ésta es una mirada tan profunda y abismal que resulta indescifrable:

Os olhos de um ruminante assemelham-se à noite. Dentro deles existe apenas escuridão, e ela não pode ser perpetrada. É constantemente insondável (Maia, 2013: 99)

Los ojos de un rumiante se parecen a la noche. Adentro de ellos solo hay oscuridad, que no puede ser penetrada. Una oscuridad constantemente insondable (Maia, 2015: 18)

Aquí se juegan dos sentidos en torno a la mirada animal al interior del matadero, figura que como apuntamos, está atravesada por un conjunto de tecnologías o artificios de aislamiento, higienización, separamiento e inmunización que reafirman la posición del sujeto humano. En un primer sentido, lo que se constata en esa mirada al animal es una condición precaria en los términos de un cuerpo perecedero -mortalidad y finitud compartida- en un espacio del entre-común (o tejido de lo viviente), un cuerpo en camino a la muerte -del cuerpo a la carne o del cuerpo al cadáver- que se halla en adyacencia al humano. Lo que aquí ocurre es que a pesar de la distancia y dominio de la mirada, las relaciones de dominación entre especies y la presunta exteriorización de la muerte que entrama el matarife, Wilson “mantém seu pensamento fixo na escuridão dos olhos dos ruminantes” (“conduce con el pensamiento fijo en la oscuridad de los ojos de los rumiantes”) y aún así la subjetividad animal que se revela en la mirada es simplemente intraducible o como escribe Donna Haraway respecto de las especies en compañía,<sup>108</sup> la subjetividad animal es a todas luces una otredad inapropiada/inapropiable.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> La prosopagnosia es una forma específica de agnosia visual definida por el médico germano Joachim Bodamer como la “interrupción selectiva de la percepción de rostros, tanto del propio como del de los demás, los que pueden ser vistos pero no reconocidos como los que son propios de determinada persona” (así lo informa Wikipedia, consultado 24/10/18)

<sup>108</sup> En el desplazamiento que marca la obra de D. Haraway, desde la figura-tropo del cyborg (híbrido maquínico y orgánico) a las especies en compañía y de ahí al Chtuloceno, el perro doméstico implica pensar redes de parentescos sobre la base de fundamentos contingentes. En ese contexto, Haraway advierte sobre las atribuciones y proyecciones de propiedades humanas en los animales. Los perros -y los animales por generalidad-, son otredades significantes y otros inapropiados/inapropiables porque son algo distinto del reflejo de las intenciones propias. Los animales “no son nosotros mismos ni una proyección, ni la realización de una intención, ni el telos de nada” (Haraway, 2017:11 y 28) pero con quienes los humanos tienen una co-historia compartida y justamente por ello, mantienen vínculos de relacionalidad obligatoria, constitutiva, histórica y proteica.

<sup>109</sup> La figura de otredad inapropiada/inapropiable (*inappropriate/d other*) elaborada por Trinh T. Minh-ha indica una diferencia que se resiste a ser apropiada y que al mismo tiempo molesta, es inapropiada. Una

Y aunque el animal es constantemente insondable en la mirada de Wilson o incluso carece de rostro o semblante en términos levinasianos, debemos decir que no sólo es la *animalitas* la que se presenta como la más difícil de pensar y representar sino que también, en su reflejo oponible, es la *humanitas* la que aparece como algo indistinto y poroso. Matadero y cuerpo vacuno gravitan en torno a la muerte y la indistinción de cuerpos, en donde muerte animal y muerte humana resultan, finalmente, indistintas. De allí se explica el recurso a la conjunción “e”, *De gados e de homens* (en su título original en portugués brasileño). Su protagonista, Edgar Wilson -cuyo nombre es homenaje solapado a Poe-, un hombre que trabaja en el matadero sacrificando vacas en su rol de aturdidor, se ubica en ese mismo punto de juntura (“e”), en donde el ganado deviene indistintamente humano y el hombre se descubre ganado. Y esto le ocurre a Wilson, en sintonía con el foco de conexión que ocurre con “la sangre de Zamorano que se mezcla con la de los animales” (Ríos, 2014:80), a partir del tejido sensible de los cuerpos: “vibração do sangue em suas correntes sanguíneas, que às vezes se perde em sua consciência ao questionar quem é o homem e quem é o ruminante” (Maia, 2013: 209) “Edgar se siente tan en sintonía con los ruminantes, con la mirada insondable que tienen y con la vibración de la sangre en sus venas, que a veces se pierde en su misma conciencia al preguntarse quién es el hombre y quién el bovino” (Maia, 2015:68).

En este punto preciso y en estas escenas en particular, de la mirada peculiar de Zamorano y de Wilson a las vacas, lo que se produce es una oscilación no resuelta entre un extrañamiento y un nuevo acontecimiento de sentido que resulta a la vez en la detención momentánea de la máquina antropológica. Aquí se vuelve decisivo el espacio del entre, el intervalo y la recíproca suspensión entre las dos posiciones, su constelación inmediata en una no-coincidencia. La máquina no articula más naturaleza y hombre para producir lo humano a través de la captura de lo inhumano y lo no-humano. Como en *De gados e de homens* y *Cuaderno de campo*, la *precariedad animal compartida* propone una imagen diferente de la relación entre hombre y naturaleza, entre humanos y animales o de las redes de interdependencia entre vidas y cuerpos (como apunta Butler), en la cual la máquina antropológica parece haber dejado de funcionar, ha sido puesta entre paréntesis o parece mantenerse en estado de suspensión (utilizado por W. Benjamin, *Stillstand* es el vocablo alemán que no solo indica detención sino también un umbral entre la inmovilidad y el movimiento titubeante). Así, la *precariedad animal* dispone una zona de indiferencia -como tal necesariamente ambigua- entre los dos términos opuestos que no son ni suprimidos ni constituidos en unidad (la *Aufhebung* de la contradicción), sino que se mantienen en una

---

diferencia crítica desde dentro y hacia afuera. La otredad inapropiada apunta a la opacidad por la que uno nunca puede saber exhaustivamente quien es y qué es el otro (Trinh T. Minh-ha, 1998:1)

coexistencia inmóvil y cargada de tensiones, donde las oposiciones pierden su identidad y se transforman. Precariedad que no es ya ni humana ni animal, su fórmula es “ni A ni B” y la oposición que ésta implica no es dicotómica y sustancial sino bipolar y tensiva: se trata de un momento de la parada, de la detención o de una pausa cargada de tensiones entre ambas (Agamben, 2006; 2007; Benjamín, 2009).

Pero en un segundo sentido, la mirada de Wilson verifica una paradoja. El acto de mirar a los “olhos dos ruminantes” es irreductible a la máquina óptica o al dispositivo antropocéntrico-ocular que se sostiene sobre la producción de lo humano a través de la visión de reflejo espejado en el animal. La mirada que esta escritura interroga es una instancia en donde se mira a los animales en su singularidad e individualidad y paradójicamente es al mismo tiempo, la imposibilidad de esa mirada producto de la disposición serializada y maquínica de los ruminantes en el matarife. Lo que Wilson logra mirar es una particularidad a escala de ejemplar y de singularidad de una vida en tanto que presente, en algunas vacas y en determinadas vacas (sus especificidades y caracteres propios) en esa instancia compartida y en contexto, aquí las vacas son unidades sensibles y seres individualizados, en esas vacas y no otras. Pero esto ocurre en el contexto de una serie sucesiva y continuada de animales, la vaca devenida espectáculo y cosificada, objeto de consumo y precisamente por ello, dominio de la especie, en otros términos se trata de la especie vacuna generalizada, la vaca-estadística y la vaca-producto de consumo en la disponibilidad mercadotécnica del matarife.

Y efectivamente, esa mirada insondable y singularizable que se lee en la vaca es la constatación de una vulnerabilidad compartida, el mundo en el que vivimos es mirado por otros seres, lo que establece un reparto jerárquico de lo visible -¿es la mirada humana centro de lo visible? ¿Es la mirada humana otro engranaje de la máquina antropocéntrica o de la jerarquía ocular-antropo-centrista que dispone al cuerpo animal para el saber, la observación y el deseo del hombre?-. El acto de mirar vacas permite rastrear una zona de entre-cuerpos que es, además un saber biopolítico de lo precario y un *saber precario* sobre la biopolítica, una física corporal de la interdependencia y la proximidad (somos vidas precarias, perecederas y finitas). Y, efectivamente algo pasa en la mirada de Wilson, algo que se expande y hace presión. La vaca, ese cuerpo en tránsito indefectible hacia la muerte -o deberíamos decir a la parrilla-, se vuelve demasiado cercana. Así, Wilson descubre en la vaca y su mirada una instancia de reconocimiento de un espacio común posantropocéntrico, zona de transversalidad, entre cuerpos vulnerables o entre vivientes.

### 3x03- Rematadas en cortas pezuñas

Pero si la vaca y el chico  
se encuentran en un claro,  
descalzos, ¿se miran?  
¿o cada cual a lo suyo?

Gabriel Yeannoteguy – *Pampa Playa Afuera* (2011)

El tema de la mirada animal no se vincula a la primacía del ojo como régimen de visibilidad hegemónico o dispositivo visual en occidente -el denominado ocularcentrismo (Jay, 2007:13)-. Esto es, la cuestión del atisbo humano-animal no se reduce al carácter visual-óptico o del régimen pictórico de las imágenes. Antes bien, la mirada entre humanos y vacunos trae a escena una reciprocidad intraducible que desborda lo natural y lo artificial como figuras que definen la vida. Digamos que esas escenas, como postales de un instante fugaz, iluminan esa *dimensión animal compartida* que habita en el *bios* precario y que se deriva de la suspensión de la frontera entre la *humanitas* y la *animalitas*.

La densidad y profundidad de la mirada vacuna atraviesa estos textos y dispone elementos para pensar no sólo la subjetividad y la vida animal sino también concepciones no antropocéntricas del sujeto (Giorgi, 2014: 98). *Cuaderno de campo* y *De gados e homens*, uno y otro, de maneras disímiles, aluden a una vulnerabilidad compartida o precariedad de los vivientes que se mide y constata sobre los flujos de afectos de ese entre-cuerpos vacuno y humano (o física corporal de los afectos). Así como el animal es una vida que se halla desde el inicio en interdependencia vibrátil, conexión viviente y exposición corporal con humanos y otras especies, la vaca es también el animal capitalizable (Shukin, 2009) que “ha estado siempre en situación biopolítica” (Cragolini, 2016:225), esto es, se produce vida como material a ser consumido o reserva disponible, objeto de producción, explotación y reciclado. Cuerpo de las poblaciones animales dedicadas al consumo humano -la capitalización del animal- en términos de la farmacopea biopolítica (Cragolini, 2016:237). O de otro modo, es un saber biopolítico sobre el viviente o una fuerza de saber que pasa por lo precario y la vibración afectiva de los cuerpos. Aquí nos encontramos ante la fragilidad del cuerpo vibrátil -esa otra forma de lo viviente vibrando en el cuerpo de uno-, que se plantea en la transversalidad de los cuerpos, en una actuación de cuerpos vulnerables, en relación y en contacto con el medioambiente, con las cosas, con otros cuerpos y territorios atravesados (eso que llamamos *bios* precario, en el sentido más expansivo del término).

De algún modo, *Cuaderno de campo* y *De gados e homens*, responden a la siguiente pregunta: “¿puede leerse el “no matarás” en los ojos del animal?” (Derrida, 2008:29). O, mejor, postulan las siguientes preguntas: ¿Cómo dar lugar a la mirada animal, al rostro

vacuno? ¿existen diferencias entre una mirada y otra? Pero más aún, ¿esas diferencias, finalmente, importan? En efecto, ambos registros y personajes permanecen fieles a un mismo esquema: tanto Zamorano como Wilson descubren en la mirada una instancia de reconocimiento de una muerte común:

Era a imagem dele que estava diante de si, refletida nos olhos da vaca, pouco antes de morrer. A imagem da besta. Diariamente é a si que enxerga quando mata, pois aprendeu a ver sob a neblina que encobre os olhos do animal. (Maia, 2013: 188)

Era la imagen de él que estaba delante de sí, reflejada en los ojos de la vaca, poco antes de morir. La imagen de la bestia. Diariamente es a ti a quien ve cuando mata, porque aprendió a ver bajo la niebla que encubre los ojos del animal (Maia, 2015: 53).

La matanza es un caldo en el que todos, sin excepción, nos cocinamos (Ríos, 2014:16)

Lo que se establece en esta zona de adyacencia común, entre cuerpos vulnerables y entre vivientes es el reconocimiento de la vida a través de la muerte, o en otros términos, de una muerte sin duelo o rito funerario (condición *sine qua non* de una vida vivible en términos butlerianos):

Edgar sente-se tão afinado com os ruminantes, com seus olhares insondáveis e avibração do sangue em suas correntes sanguíneas, que às vezes se perde em sua consciência ao questionar quem é o homem e quem é o ruminante (Maia, 2013: 209-210)

Edgar se siente tan en sintonía con los rumiantes, con la mirada insondable que tienen y con la vibración de la sangre en sus venas, que a veces se pierde en su misma conciencia al preguntarse quién es el hombre y quién el bovino (Maia, 2015:68)

¿Cómo será la muerte? ¿Un borbotón de agua en el ojo de la vaca que deja todo así, blanco sobre blanco? La sangre de la sangre de Zamorano que se mezcla con la de los animales (Ríos, *Cuaderno 80*).

A partir de una zona expansiva e inestable, el límite abisal entre hombre y animal es reconsiderado y desplazado, en la intermitencia del “verse en el ojo de las vacas”. Mirada vacuna que ilustra, en este sentido, una condición compartida en términos de afecto y sensibilidad.

Entonces, ¿*Por qué miramos a los animales?* (Berger, 1999). Debemos subrayar, la mirada de la vaca es justamente ese cuerpo -o deberíamos decir, esa carne- entre la vida y la muerte que no es el otro del hombre, su revés radical y su alteridad infinita. Más bien, como *De gados e homens* y *Cuaderno de campo* advierten, ese cuerpo vacuno, esa muerte sin duelo, se vuelve demasiado cercana. La mirada vacuna nos habla de una “zona común” en donde los cuerpos se expanden y se vuelven contagiosos. Y ese arrojarlo más allá de la forma humana y sus predicados antropocéntricos es lo que justamente no se resuelve en el mapa social



trazado por Butler. Se trata de excedentes de cuerpos o de una materialidad singular de los cuerpos, afectos corporales y tejidos sensibles que se hallan expuestos desde el inicio con otros procesos de vida -*crystalitos que se forman en tejidos vacunos* de Zamorano y la *vibração do sangue em suas correntes sanguíneas* de Wilson- que ponen en cuestión la asignación de humanidad.

Pero las escenas del mirar a la vaca en *Cuaderno de campo* y *De gados e de homens* tienen lugar en un contexto de contaminación generalizada de los suelos, en donde la devastación medioambiental es un índice o una marca histórica que remite a la actualidad: la sobre explotación de los bosques que deja sequías e inundaciones, la sobre-explotación de la fertilidad que trae la desertificación provocada por la agricultura industrial y la industria agroquímica y la sobreexplotación de los combustibles fósiles que está destruyendo el ciclo del carbono y del nitrógeno que nos deja con el caos climático. Y precisamente, en ese espacio de suspensión de las oposiciones entre especies es donde se verifica esa otra dimensión ecológica y ambiental de la precariedad, es decir, un tipo de *bios* precario marcado por el desobramiento o ausencia de obra (*désœuvrement*) de la naturaleza como figura fundante del imaginario moderno y en un tiempo histórico en donde la sobrevivencia del planeta está en juego.

Pero justamente, a partir de los textos de Ríos y de Maia lo que está en juego es también un modo de interrogar la figura de la naturaleza en tanto imagen unificada y universal. *Cuaderno de campo* instala a los *ensacolados* en el ecosistema circundante del matadero e incluso la cosmogonía andina runasimi (del quichua) en el interior del dispositivo industrial (vale recordar, el texto está atravesado por estas marcaciones lingüísticas y una particularidad, Zamorano traduce manuales informáticos en su lengua nativa). *De gados e de homens*, por su parte, coloca a Wilson en esa doble posición de trabajador pero con un pasado indígena el cual retorna, en un misticismo extraño, en la mirada de la vaca. La relación que se establece sobre el par naturaleza/cultura es aquí desmantelada puesto que no son solo los seres humanos los únicos seres con capacidad de actuar y transformar su entorno sino más bien se trata de múltiples concepciones y entes animados que conviven y entran en disputa al momento de relacionarse con el territorio, con la(s múltiples) naturaleza(s), de tejer redes con el fin de subsistir y mejorar las condiciones de existencia. El espacio donde se emplazan estos mataderos está habitada por varios existentes (de nuevo, *ensacolados*, perros, vacas, humanos, changos, novillos), sus modos de existir y concebir los territorios. Y más aún, en *Cuaderno de campo* esta multiplicación en los modos de vinculación y de visiones de la naturaleza se verifica, justamente, a nivel de la lengua, de una multiplicación de versiones lingüísticas, de incrustaciones y desestabilizaciones continuas, que vuelven imposible una

registro uniforme del mundo.

Entonces, las operaciones formales que se conjugan aquí se enfocan sobre los materiales culturales pero que pasan por las operaciones críticas que exceden la singularidad de cada uno de los textos. Dicho de otro modo, la clave es que estas dos dimensiones del *bios* precario -precariedad animal compartida y precariedad ambiental o ecopolítica- tienen que ver con interrogaciones más amplias o exploraciones formales que exceden la textura temática de *Cuaderno de campo* y *De gados e de homens* porque involucran modos de distribución de lo sensible y operaciones perceptivas de lo real, porque remiten a operaciones de la crítica y a las múltiples dimensiones del presente.

### 3x04 -Tanta vida mutua

El mundo se concibe así.  
Sobre la base de necesidades mutuas,  
de entrelazamientos carnales  
Hernán Ronsino – *Lumbre* (2013)

Hacia mediados de los años setenta, cuando Clarice Lispector comenzaba a escribir la que sería una de sus últimas obras, *Um sopro de vida (Pulsações)* -publicada y organizada póstumamente por colaboración de su amiga Olga Borelli-, en la que su protagonista Ángela Pralini afirma “Ter contato com a vida animal é indispensável à minha saúde psíquica”, haciendo de su perro Ulises el signo de una vida vulnerable arrojada a una relación de filiación compartida, unos pocos años antes, en Santiago de Chile tenía lugar, el primer golpe de estado sobre un gobierno declaradamente socialista. En ese cruce de registro que tiene lugar en la década del 70’ se anudan de modos disímiles aunque no del todo ajenos, animalidad, neoliberalismo y supervivencia. Pero también, tres décadas después de Lispector y casi cuatro del golpe de Estado en Chile, en el año 2015 en Buenos Aires se estrena *La mujer de los perros* de las directoras Laura Citarella y Verónica Llinás en donde sus protagonistas, una mujer sin atributos y una cuantiosa jauría de perros, parecieran volver sobre este mismo nudo de sentido, recapitulando una convivencia mutua entre animales no-humanos, mujeres precarizadas y estrategias de supervivencia.

En ese margen amplio y anacrónico que va desde Lispector hasta la obra de Citarella-Llinás queremos considerar dos figuras femeninas, Ángela Pralini y La mujer, en escenarios de *precarización generalizada de lo social* o en otros términos, en paisajes marcados por el abandono y la desposesión, la devastación y las zonas de excepción, el desmoronamiento de promesas de estabilidad, de progreso y protección vinculados al estado de bienestar, la cultura del trabajo y sus fantasías sociales.

En la función moderna civilizatoria y de cuño liberal, el estado latinoamericano del siglo XIX se imagina como avanzada sobre el territorio nacional y el paisaje, la emergencia de un imaginario neoliberal, por contrario, produce imágenes de un estado muy presente en su retirada y repliegue. Desde aquel experimento pionero en Chile durante la dictadura de A. Pinochet hasta la actual hegemonía neoliberal a escala global, la precariedad es aquello que nombra una zona expansiva que incluye las políticas de flexibilización y tercerización laboral, los modos recurrentes de la desigualdad y los efectos intensificadores de la violencia, los procesos de precarización estructural y desestabilización social y también los efectos más

visibles de la técnica-moderna sobre nuestro planeta y los ecosistemas.<sup>110</sup> Con deliberada intención o sin planificarlo, la intervención humana sobre los territorios y los paisajes, su utilización como fuentes de recursos rentables, ha producido una fragilidad medioambiental sin precedentes, por mencionar solo algunos, la intervención a gran escala de la agroindustria, los efectos del modelo extractivista (el petrolífero *fracking*) o neodesarrollista -la mega minería a cielo abierto-, el endeudamiento generalizado y el impacto del sistema económico financiero (Pengue: 2018), la contaminación de napas y el desgaste de suelos y cultivos, la destrucción de bosques nativos, la extinción masiva de especies y la habitabilidad del planeta.

Zona expansiva y nudo magnético que atrae un conjunto amplio de problemáticas, la precariedad señala un conjunto de procesos que moldean y cualifican un modo de vida, el *bios* precario. Y esto ocurre sobre un horizonte social determinado, precisamente, el acabamiento de las bondades de “una protección” -llamada *Estado de bienestar*- y que no dejó de ser una ilusión por alcanzar, que produce incertidumbre de la existencia, cualquiera sea, como modo de vida. De otro modo, frente al desmantelamiento del estado y las infraestructuras sociales lo que emerge es una vida expuesta a la incertidumbre y a otras vidas, de una corporalidad vulnerable y de una inusitada fragilidad. Precariedad, entonces, como instrumento de gobierno -a nivel de subjetividades, imaginarios, cuerpos y poblaciones- y como nueva lógica de acumulación del capital.<sup>111</sup> De allí que estos materiales culturales permiten instalar una primera cuestión: ¿Qué sucede cuando la indeterminación y la contingencia, la precariedad y la vulnerabilidad es la nueva normalidad de nuestro tiempo? Las implicancias de esa pregunta también se perciben si abordamos el problema desde otra perspectiva: ¿Qué puede emerger en paisajes devastados y de ruina generalizada?

Así y todo, la subjetividad neoliberal funciona sobre una matriz de inspiración liberal que, como Butler advierte, es una “ontología del individualismo posesivo” (Butler, 2010:38 & 54; Butler, 2013:9). El estatus ontológico de esta vida se predica de la forma propietarista, *persona* es quien domina a su animal interior o es el dueño de su propio cuerpo y de sí mismo lo que presupone una cierta autonomía soberana y autosuficiencia respecto de otros cuerpos, otras vidas y otros individuos transformados en cosas y objetos. *Lo propiamente humano*

---

<sup>110</sup> *Precariedad ontológica* como estrato epistemológico o *precariedad totalitaria* como sostienen Juguetes Perdidos, es decir, desde el suelo sensible y desde lo anímico, porque “inunda todas las facetas de la vida: lo laboral, la ciudad, lo institucional. La precariedad no es simplemente pensar que faltan cosas, sino la movilización permanente de la vida” (2014:49).

<sup>111</sup> Si bien Isabell Lorey (2016:50) ya identifica en la matriz de la gubernamentalidad liberal esta modalidad estructural de “relaciones segmentadas de violencia, alterificación y desigualdad” que está ausente en la concepción foucaultiana de la gubernamentalidad, nos interesa subrayar la especificidad de esta bajo su declinación neoliberal-precuarizante en las coordenadas situadas de ese archipiélago llamado latinoamérica.

señala una norma antropológica, la primera propiedad, decisión política fundamental sobre la diferencia entre lo humano y lo animal (“humanismo” en sentido antropogenético), no es sino la emancipación del sustrato corpóreo, la separación sacrificial de la capa animal y biológica que lo impulsa al horizonte inerte de la cosa *-res-* o el objeto (Espósito, 2011:66 y 76). En este sentido, el principio de propiedad implica un imaginario del propietario como sujeto de la ley que lo hace libre apropiador, “primero de cuerpos trabajadores esclavos, luego del plusvalor del trabajo proletario, y hoy extendida flexiblemente a la población en su conjunto como forma de vida en sí misma empresarizada o autoexplotada en contexto postfordista” (Díaz Letelier, 2017:1).

Ya anunciado por Foucault (2008:305-358) en términos de *homo economicus*, el sujeto empresarial voluntarista se proyecta como modo de subjetivación que se predica sobre la habilidad de autosostenimiento y la “fantasía de separación y aislamiento” (Giorgi, 2017a:8), como si los sujetxs pudieran ser extrapolados a distintos contextos, ambientes y situaciones -por principio- adversas y hostiles. Así como la empresa liberal y neoliberal se sostiene sobre un *bios* monádico e invulnerable, discreto y circunscrito, que productiviza la vida e identifica rápidamente la libertad como ontología de la propiedad, el *bios* precario o la *cálida vida húmeda* (siguiendo a Lispector) nombra esa apertura constitutiva hacia otras vidas y otros cuerpos, las interconexiones con su medio y el resto de los vivientes, es decir, esa relación de interdependencia con los otros que hace posible y sostenible una vida.

En el período que demarcan estos materiales y como trasfondo sensible de una época, es decir, desde los albores del neoliberalismo (finales de la década del 70’ con Lispector) hasta la más reciente intensificación de la precariedad neoliberal como normalidad democratizada (Lorey, 2016:26) en la obra de Citarella y Llinás, el *bios* precario apunta a una nueva configuración alrededor del cuerpo femenino y su capacidad de agenciamiento. Lo que estos materiales iluminan es la emergencia de una vida precaria que se reconoce expuesta y vulnerable, dicho de otro modo, una *vida mútua* atravesada por una red de relaciones con otros no-humanos. Ese parece ser un principio o regla de visibilidad de los cuerpos en comunidad, en instancias de vínculos compartidos y de conexiones existenciales, que traza una sintonía entre los materiales y las operaciones críticas: en primer lugar se trata, como se advertirá, de la interrogación cultural que apunta al desmontaje de la matriz individualista (*bounded individualism*) por las cuales una vida se presupone dueña de sí, delimitada e inmunizada, autosustentable y aislada. En segundo término, estos materiales tienen que ver también con interrogaciones formales (una *literatura precaria* en Lispector y una *apuesta estética* que enrarece las gramáticas culturales de la pobreza y la exclusión en Citarella-Llinás) que intervienen sobre los presupuestos antropocéntricos en la noción de vida

precario, y específicamente, sobre las jerarquías entre cuerpos y formas de vidas. En distintos registros narrativos, el género literario con Lispector y el cinematográfico en Llinás-Citarella, uno y otro caso remiten a procedimientos de la cultura y más aún, funcionan como *locus epistemológico*, es decir, los materiales culturales constituyen una espacialidad y una ubicación productiva pero también conjugan un *saber y un conocimiento de lo precario*. Y las tematizaciones y procedimientos formales que iluminan estos materiales se ubican en el contexto de un conjunto de operaciones de la crítica más amplias y de mayor alcance: ¿cómo definir ese núcleo de vida que emerge en la *sensibilidad neoliberal*, vaticinada tempranamente en la literatura de Lispector? ¿Cómo abordar esa forma de vida precaria, ese modo de *bios* precario que excede toda configuración antropocéntrica y las formas de lo humano? ¿Cuáles son los atributos y predicados de ese tipo de *cálida vida úmida*? Así, en tercer lugar, lo que se piensa en estas exploraciones es una *dimensión animal y ecopolítica o medioambiental* que apunta a entornos, biósferas y relaciones de reciprocidad interespecies, de otro modo, el entorno físico, afectivo y existencial es compartido con el resto de los vivientes y ese *entre cuerpos* humano-perruno delinea otras epistemologías del *bios* precario, otros imaginarios de la naturaleza y un modo singular de vinculación que escenifican a la vez, instancias de agenciamiento femenino. Los procedimientos formales y las texturas temáticas que rastrean estos materiales son, pues, zonas de politización e intervención entre perros y mujeres, relaciones de vulnerabilidad y exposición con otros cuerpos que finalmente ya no pasan por un lazo entre humanos exclusivamente, antes bien, se trata de un *bios* precario animal que adquiere distintas nominaciones, un laboratorio de lo viviente o semiósfera (Von Euxkül, 2016), una zona de adyacencia en coreografías ontológicas multiespecies (Donna Haraway, 2004b; 2017) o una epistemología de la intencionalidad ambiente y de reciprocidad ontológica (Viveiros De Castro, 2010).

### **3x05 -Pulsaciones de vida**

El 11 de Septiembre de 1973 las fuerzas armadas de Chile llevan a cabo un golpe militar contra el gobierno socialista de Salvador Allende. Bajo mandato del comandante en jefe del ejército Augusto J. R. Pinochet, Chile se convierte desde entonces en un país pionero no solo en la implantación del terrorismo de estado sino en un laboratorio *modernizador* de las políticas neoliberales a escala global. Vinculados a la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad de Chicago, un conjunto de estudiantes luego ministros y presidentes del banco central fueron los responsables de realizar “el milagro de Chile” (apodado por el mismo profesor Milton Friedman) y su programática conocida como “el ladrillo”.

Precursores a la administración Reagan en EEUU y a la política monetarista de Margaret Thatcher en Reino Unido, las medidas adoptadas por los Chicago Boys en el país suramericano implican la retirada del estado como mecanismo de protección e imaginario social a través de la reducción del gasto fiscal, un control estricto de la gestión presupuestaria, una reforma laboral, la desregulación de controles diversos de la economía, la privatización generalizada de empresas estratégicas y la reforma de la seguridad social.

Iniciado un año antes del golpe en Chile, en 1974 y publicado póstumamente en 1978 en Rio de Janeiro, *Um sopro de vida* de Clarice Lispector se ubica en el último período de su producción marcado por un cambio de tono en las tematizaciones que atraviesan su obra, i.e., los pormenores de las mujeres y lo femenino, el vínculo entre humanos y animales, perros y gallinas, la irrupción de una voz impersonal entre tantos otros. Como decíamos, *Um sopro de vida* (*Pulsações*) se ubica entre los últimos escritos posteriores a *Água Viva* (de 1973), donde su escritura se inclina por una fuerte experimentación formal y sobre la centralidad que adquiere la pregunta por el cuerpo, la escritura y el lenguaje pero atravesada por una fuerte interrogación por una *cálida vida úmida* al decir de la propia Lispector (2015:39). Y vale agregar la pregunta por un *bios* de intemperie en oposición a una *A vida com letra maiúscula* (Lispector 2015:39), vida gratuita y sobrante, residual, expuesta y por ello necesariamente vulnerable.



Dividida en tres secciones -1. O sonho acordado é que é a realidade, 2. Como tornar tudo um sonho acordado? y 3. Livro de ângela- y dispuesta a partir de dos parlamentos, *Um sopro de vida* se estructura a partir de una suerte de diálogo o flujo de conciencia entre un creador anónimo conocido como Autor y un personaje de su autoría con nombre propio, llamada Ángela Pralini. Próximo a un texto teatral y dramático, el discurso de *Um sopro de vida* se dirige -de modo circular- desde el Autor en dirección a su personaje. Esta última se construye sobre la búsqueda, los soliloquios y la continua interrogación personal. El Autor pasa por todos los estados anímicos y afectivos posibles, en un inicio la comprensión

benevolente y luego hacia el final, la incertidumbre y el deseo de control sobre su personaje. *Um sopro de vida* es un libro cuya hechura es la descomposición de otros libros “um livro feito aparentemente por destroços de livro” escribe Lispector (2015:11), la fragmentación inconexa y el uso de aforismos y a la vez la reconstrucción a través del injerto y del montaje de elementos diversos.

*Literatura pensante* (Nascimento, 2012) la novela de Lispector es una caja de resonancias que introduce y resignifica distintos significantes del *Pop Art* -al modo de un cómic o una viñeta, como ya inaugura el subtítulo entre paréntesis (*pulsações*)- como así también incorpora la pregunta por lo viviente y el arte o las relaciones entre la materia viviente y la forma estética propias del arte experimental brasileño de principios de los años 60' desde el movimiento Neoconcreto con Lygia Pape o Ferreira Gullar, el arte sensorial de Lygia Clark, las intervenciones estéticas de Antonio Manuel y Arthur Barrios, la novela *Catatau* de Paulo Leminski hasta al cine de Arthur Omar. De allí que su procedimiento sea el desmontaje de la forma, el fragmento y los tramos, inclusive podríamos preguntarnos si no es el recurso del montaje su modo de escritura.

Como bien ha señalado la crítica (Cámara, 2010), la pregunta por la relación entre lenguaje y vida, por la capacidad de soplar y producir vida y la interrogación por el límite nominativo del lenguaje, atraviesan la novela de Lispector. Así lo indica esta lectura deconstructiva, no obstante, quisiéramos apuntar en otra línea de irradiación, para ser más específicos, quisiéramos hacer foco en la pregunta por la vida, por la cadencia y el ritmo, las *pulsações* de vida y el lenguaje allí donde Lispector anticipa lo que será una *sensibilidade neoliberal*, es decir, como en este último período, desde *A hora da estrela* logra producir imágenes sensibles y magnéticas de lo precario que son contemporáneas por ejemplo a los cursos de Foucault en el Collège de France “Nacimiento de la biopolítica” y “Seguridad, territorio, población” donde considera el modelo del *homo oeconomicus* y el neoliberalismo norteamericano y alemán y como mencionamos, es coetánea a los primeros ensayos de la Escuela de Chicago bajo terrorismo de estado en el Chile de Augusto Pinochet.

En *Um sopro de vida* este catalizador sensible de lo precario implica, acaso una zona oblicua, allí donde la pregunta por lo viviente, por una *cálida vida úmida* devuelve a su personaje -Ángela Pralini- más allá de la categoría de persona, de las fronteras humanas, en proximidad con una voz animal e inclusive como exceso de cualquier forma -“Eu já saí do território do humano e Ângela por conseguinte também” (Lispector, 2015:20)-. Y desde allí lo que se ilumina es un saber corporal de lo precario, lo inestable y lo vulnerable de la vida, escritura que construye un sustrato vital indiferenciado o una zona de vida mutua entre humanos, bacterias, vegetales, animales, así lo afirma Ángela: “Estou em agonia: quero a



mistura colorida, confusa e misteriosa da natureza. Que unidos vegetais e algas, bactérias, invertebrados, peixes, anfíbios, répteis, aves, mamíferos concludindo o homem com os seus segredos” (Lispector, 2015:24). Pero quisiéramos subrayar, en particular, aquello que a mediados de los años setenta Lispector vaticinaba como campo de posibles y zona común entre humanos y perrunos: “O meu cão me ensina a viver” (Lispector, 2015:39) “Mi perro me enseña a vivir” (2008:36). Sobre esta pregunta por lo viviente que deshace toda forma y figura, la del Autor y Ángela que resultan indisociables, la de una identidad sustantiva moderna y la de “sujeto individual posesivo” (Butler, 2013:9) se eleva una línea de errancia entre Ángela y su perro Ulises que remite a esa *dimensión animal* del *bios* precario. Y en ese punto de condensación narrativo podemos leer una búsqueda por redes de interdependencia (multiespecies) de la vida en un escenario marcado tempranamente por la precariedad generalizada: “E –ele imóvel ao meu colo– formamos um só todo orgânico, viva estátua muda. É quando sou lua e sou os ventos da noite. Às vezes, de tanta vida mútua, ós nos incomodamos (Lispector, 2015:39)”. “E inmóvil, él en mi regazo, formamos un solo todo orgánico, viva estatua muda. Es cuando soy luna y soy los vientos de la noche. A veces, de tanta vida mutua, nos molestamos” (lispector, 2008: 36)

### **3x06- La mujer, las estaciones y los perros**

Estrenada en 2015 la película de Citarella y Llinás nos sitúa en la vida mínima de una mujer que vive con un número de perros. A través de un ritmo temporal marcado por el transcurrir de las estaciones -ritmo estacional que comienza en verano y concluye en la primavera- la película narra la vida de una mujer, La Mujer, quien no emite palabra alguna en todo el film, carece de nombre o biografía aparente. Situada en una periferia que no llega a ser rural ni completamente urbana puesto que la presencia de ganado, gauchos, forestaciones y vegetales enmarcan una postal agreste y suburbana, sin embargo se asemeja más a un escenario del despojo en tiempos de posoberanía, paisaje híbrido donde también encontramos basurales, indicios de construcciones, un extenso puente, casas y caminos de tierra.

El escenario geográfico y la llanura bonaerense enmarcan una *dimensión ecopolítica y ambiental de la precariedad*, según se muestra la basura en todos y cada uno de los caminos, el sonido de las motosierras deforestando bosques y árboles, la cría agroindustrializada de ganado, la contaminación generalizada y la polución suburbana que se vincula a la transformación del entorno natural y los territorios, y la extenuación de la figura naturaleza en escenarios de intervención técnica sobre el medioambiente. El entorno próximo de La Mujer no son los confines de lo agreste y lo natural en una geografía lejana y exterior al

medio cultural de la urbe metropolitana. Y tampoco se trata de un espacio natural y de lo indómito, cargado de una nostalgia por un paraíso perdido que La mujer comparte con el perro -aquel animal que retrata con mayor recurrencia la miseria y la indigencia-, a modo de fuga o retorno a lo primigenio. El medioambiente degradado es donde vemos a La Mujer y sus perros conviviendo en un rancho -de marcada austeridad- construido con un aglomerado de cosas, el apilado y la reutilización de restos, lonas y basura. Y ese entorno tecnonatural indica aquí tanto los efectos de la intervención y destrucción de las condiciones de vida, los intrincados vínculos e interconexiones de una especie que afecta a todo el sistema biológico y no-biótico, como remite también a un ámbito de abandono y despojo neoliberal, en una espacialidad periférica y colindante, alentado por los trayectos mercantiles del capitalismo tardío y la dinámica industrial posfordista.

De uno u otro modo, *La mujer de los perros* narra un paisaje de intemperie en donde transcurre la vida de la mujer -por generalidad, una mujer o por especificidad, la mujer precarizada- en compañía de canes, sus rutinas de alimentación, el encuentro sexual con un gaucho pescador, la muerte y duelo de un perro abandonado hasta la enfermedad de esta, en escenas pausadas y cargadas de un dramatismo sutil.

En una toma que pareciera menor o de una importancia secundaria, la película muestra a un hombre abandonando a un perro desde su auto y a La Mujer observando en cercanía. En otras escenas La mujer se encarga de alimentar al perro y finalmente en una toma siguiente, vemos al perro abandonado morir. Aquí es importante notar cómo el film permite pensar un proceso de duelo animal en relación a los presupuestos antropocéntricos que delimitan el valor de la vida humana alrededor de la condolencia selectiva -la capacidad de ser llorada y de producir dolor-. El duelo, como sostiene Butler, es una operación de reconocimiento que atribuye a algunas vidas su carácter específicamente viviente y humano. Como en estas escenas de la película, la muerte de un perro nos reenvía a otra línea de tensión sobre el proceso de duelo y sus principios humanistas: ¿podemos guardar luto por un animal no humano? ¿Por qué las vidas animales, el perro anónimo y abandonado, no deberían contar como vidas dignas de luto? ¿Es la muerte animal una muerte sin duelo? ¿Acaso las muertes de animales o los cadáveres perrunos califican como vidas? La posibilidad del duelo animal se lee en torno a la definición misma del espacio de lo común, ya no como forma substancializada sino comunidad de cuerpos y por tanto, en relación a una vida eliminable que no necesita de las fórmulas previstas de los rituales jurídicos, funerarios o religiosos. Duelo animal y espacio de lo común que apuntan a una lógica de la diferencia, es decir, se trata de una muerte sin comunidad de pertenencia en la medida en que la vida

animal es sacrificable, no produce condolencia, llanto, dolor o rituales de memorialización<sup>112</sup>

En distintas escenas vemos a su protagonista revolviendo la basura, recogiendo encendedores, botellas de plástico y de vidrio con las que luego construirá paredes para su rancho, cuando advenga el otoño y el fresco. Sin recurrir al intercambio monetario y las regulaciones del mercado, no hay marcación alguna del uso del dinero en toda la película, La mujer se las arregla con los desechos y restos. Mujer linyera, ciruja o *malandra*, en un contexto de marcado abandono social, sus habilidades manuales son múltiples porque como en *La Villa* de César Aira (2011: 30) “No hay más que arreglárselas con las cosas”. Así la mujer cocina con hojas y pequeños troncos, sale de cacería con un cesto de lanzas y una hondera, recoge frutos de los árboles con una herramienta construida con palos y tela arpillera, busca comida y restos en las mesas de un camping con un canasto, roba velas de una iglesia o alimentos de una casa vecina y se procura un encuentro sexual con un paisano pescador.

Y es allí donde la película construye una figura, un personaje en hábitat con lo animal y vegetal, que en principio enrarece las gramáticas disponibles de la pobreza, aquel legado de origen religioso y sus atributos ligados al despojo, la victimización, la inmovilidad y la otredad biopolítica. Como en un juego de espejos, la pobreza se liga a la expulsión y la caída fuera de la forma-trabajo, las garantías y promesas de protección y su sintaxis social. En su revés más productivo, La mujer precaria prescinde de las marcaciones en la trama social del trabajo y se inscribe, por ello, en esa condición general de vulnerabilidad y en una nueva proximidad a lo frágil, a nivel de los cuerpos y las estructuras sociales. *La mujer de los perros* se construye sobre este suelo de novedad social y extrañeza cultural, no es una vagabunda *-homeless-* ni estrictamente una paria, no hay angustia psicológica, padecimiento moral ni sufrimiento alguno ligado al abandono, tampoco es legible como desocupada, no carece de la falta de trabajo o de la protección del estado.

Como decíamos *La mujer de los perros* no es una vagabunda, una paria ni estrictamente una desocupada en estado transicional (y en dirección a una superación definitiva o una solución superadora a través del progreso, el esfuerzo y el trabajo). Puesto que no hay marcación del uso del dinero tampoco se vuelve inteligible en la gramática cultural de la pobreza o en el legado que le es más próximo, la codificación religiosa del franciscanismo: la renuncia a la vida material y a toda propiedad, la fuga individual y

---

112 Para un abordaje más detallado de la cuestión animal y los presupuestos antropocéntricos en el denominado giro ético de Judith Butler puede verse Stanescu, James (2012), Filippi, Massimo & Reggio, Marco (2015).

solitaria del mundo, y la reivindicación de una *dignitas* en una vida de austeridad.<sup>113</sup>

La precariedad escenifica una reconfiguración de la desigualdad estructural asociada a la pobreza y sus marcadores de inequidad a través de la indagación recurrente de los límites de la especie, de lo humano y sus bordes. La deshumanización del pobre es la contracara biopolítica de la figura -humanista, originaria y plena del ciudadano trabajador, máquina cultural y política que funciona, por ello, como norma social. El pobre y el desocupado o por opción el vago -y habría que agregar el lumpen- gravitan en torno a las codificaciones de lo humano y la degradación; el pobre es, de algún modo, un residuo animal de todo proyecto civilizatorio que siempre se halla en una zona de contigüidad expansiva y en cercanía con la animalidad. La pobreza (*paupertas*) es signo del despojo y la precariedad, la pauperización de las condiciones de vida, un estado de necesidad permanente y de renuncia - que Agamben (2013) identifica con el franciscanismo- pero asimismo hace foco en las conductas, gestos, fisionomías y corporalidades de lo sub-humano, lo inhumano, lo bestial, lo zoológico. Ese pobre, entonces, no es signo de una desigualdad social, exclusivamente, sino que sobre él se invisten marcas biológicas, raciales, médicas y se lo ontologiza, en el límite exterior de la especie humana -siempre próximo al animal y más allá de toda figuración de la propiedad y del dominio (Agamben, 2013; Briceño, 2017; Giorgi, 2017b).

Ese legado franciscano que acerca una vida austera y de renuncia con el resto de las criaturas, linaje religioso que vincula en proximidad -sobre la base de un suelo común de despojo y humildad-, una vida de pobreza con la vida animal “la especial importancia que tienen los animales en la biografía de Francisco que llama a todas las criaturas con el nombre de hermanos (la prédica a las aves, la liberación de la oveja y de corderos, el amor por los gusanos” e inclusive más, “los animales son humanizados y se convierten en frailes -hermanos-” (Agamben, 2013:157-158). Ese legado es el que *La Mujer de los perros* logra enrarecer, o de otro modo, es retomado desde otro paisaje social y otra sintaxis cultural.

Figura magnética y expansiva, de bordes imprecisos y que produce una extrañeza cultural, la mujer precaria que se vislumbra a partir del trabajo de Citarella-Llinás, apunta a una nueva modalidad de exclusión y desigualdad social que no logra ser descifrada. Y ese es, precisamente, el efecto de extrañamiento que atraviesa todo el film, aún cuando el despojo no sea voluntario, ni sujeto a elecciones individuales e incluso aún cuando las necesidades vitales no están garantizadas (salud, vivienda, alimentación, cobijo y afecto), *La mujer de los perros* está construida como una vida posible, como un registro sensitivo en la vida de una

---

<sup>113</sup> Austeridad que en su procedencia da origen a un modelo de vida comunitaria, el *cenobio* como regla de vida común (Agamben, 2013)

persona, con intensidades y ritmos propios, en una clave otra. Lo que es decir, en el trabajo formal y estilístico no se recurre a la estilización de la miseria ni al romanticismo del lumpen-indigente, no hay marcaciones de esa vida bajo signo alguno de la falta, la insatisfacción o la incompletitud y tampoco se le interponen actitudes paternalistas de algún tipo.

Más próximo a los escenarios de la precariedad, *La mujer de los perros* ilumina una modalidad de agenciamiento que pasa por un vínculo corporal y como laboratorio de lo viviente. Desde las primeras tomas, la película hace foco en la respiración, el andar de los perros y sus ladridos. La cámara sigue a los canes por distintos escenarios, en primeros planos frontales y planos detalle vemos a uno u otro animal, mordiéndose, caminando o recostados, siempre acompañados de la mujer. Antes que la mujer *con* los perros, Citarella y Llinás parecen construir una *mirada fenomenológica perruna* o parece hacer del perro una perspectiva (aunque sería más correcto decir: la *fenomenología perruna* que Citarella-Llinás logran captar) en cuyo centro se narra una convivencia común entre perros anónimos, perros callejeros, *quiltras* o *vira-latas*, sin nombre alguno y de distintos tipos, razas y pelajes en sintonía con una mujer humana sin demasiados atributos.<sup>114</sup> Pero la película también anuncia o marca otro registro, una cadencia rítmica de *pulsações de vida*: los ritmos y estaciones climáticas, los recursos medioambientales como fuente de alimento, el sonido ambiente de árboles, perros y pasturas, los sonidos guturales o soplidos (*vocalis-phonê*) y no las palabras articuladas (*logos*) de la mujer, hasta el poema que el paisano gaucho-pescador le recita a La Mujer “Pájaro soy, soy un pájaro. Surcando cielos terrestres, camino como volando. Sin jaulas, sin pasos. Solo cantando y con las plumas de mis alas a tantas mujeres acariciando”(…).

De nuevo, la obra de Citarella y Llinás construyen un paisaje social a partir de la devastación social, la caída de las protecciones y la instauración de nuevas desigualdades y violencias, en cuyo centro narrativo se ubica la cadencia de una vida y sus ritmos, de una vida en compañía de otros, o de un “vivir nada más” (Aira, 2011: 89) como si no importase demasiado cómo. Podríamos decir que *La mujer de los perros* construye una mirada que gira en torno a los imaginarios perdidos y desgastados de lo natural y lo salvaje o bien, una cadencia espaciotemporal propia de lo animal, lo humano y lo vegetal que como tematización

---

<sup>114</sup> *Quiltras* en Chile y *Vira-latas* en Brasil, estos nominativos hacen referencia al perro callejero y abandonado, animal desclasado, mestizo y sin linaje aparente o *pedigree*. Las marcaciones raciales y de clase son, siguiendo a Haraway (2004; 2017), parte del proceso de domesticación en el cuidado de mascotas pero más aún, parte de la historia articulada y entrecruzada entre perros y humanos. Es decir, en la historia acumulada de explotación colonial, subyugación racial y domesticación animal, el cruce entre la experiencia tecnocientífica y las prácticas tardoindustriales, e incluso la categoría misma de raza (y de pureza racial), se explican como parte de la mutua imbricación histórica entre perros y humanos que heredamos en nuestras carnes.

y operación crítica atraviesa longitudinalmente el film.

### **3x07- Por amor o a la fuerza**

Como decíamos, en ambos materiales lo precario funciona no solo como tematización o trasfondo sensible sino como procedimiento de intervención. En el centro de la mirada una condición vulnerable que, paradójicamente y a contrapelo de una mirada victimizante de la precariedad, ilumina zonas de agenciamiento como vaticinaba Lispector en *Ángela Pralini* o como *La mujer de Citarella* y *LLinás*.

El arte de gobernar a través de la precariedad, que está presente en la génesis de la gubernamentalidad liberal y su figura paradigmática el hombre-trabajador, hace de la protección y la intemperie de sectores de la población -siempre selectivos y diferenciales- un umbral regulado y un cálculo sobre el riesgo. Y ese sector de la población debe ser pensado en su modulación específica, sus efectos diferenciales, entonces vale la pregunta: ¿Sobre cuáles cuerpos se trazan y se marcan estas distinciones? Animales, mujeres y esclavos. Sobre un origen histórico común, los estatutos de la mujer y del esclavo han estado emparentados con el estatuto animal. Así, como *Ángela Pralini* o *La mujer de los perros*, el cuerpo femenino se convierte en medida paradigmática de esta lógica neoliberal por precariedad. Es decir, se trata de procesos de precarización que en su inflexión latinoamericana, en la génesis liberal de ese archipiélago llamado Latinoamérica, atraviesa con especial énfasis al cuerpo biopolítico por excelencia, los cuerpos femeninos desclasados. En una tradición de largo aliento que retoma la raíz diagnóstica y la voluntad genealógica de los feminismos, digamos: desde la constitución de las repúblicas liberales a mediados del S XIX, con el ingreso masivo de las mujeres a la esfera de la producción y el mercado de trabajo,<sup>115</sup> la feminización de la enseñanza, de la mano de la gratuidad y su universalización -dice Sarmiento: "Hagan maestras de escuela. Para educar a los pueblos bien y barato, nada mejor que la mujer"-, las escuelas normalistas, los magisterios femeninos y las huelgas docentes, el sindicalismo libertario o anarcosindicalismo femenino -el periódico "La voz de la mujer"- siguiendo por las disputas en torno al trabajo doméstico no remunerado en los 60'-70' hasta la precarización femenina en su inflexión neoliberal, las trabajadoras textiles y de talleres clandestinos, la trabajadora doméstica, de asistencia y de cuidados, las trabajadoras sexuales y trans, trabajadoras inmigrantes y trabajadoras callejeras, hasta las movilizaciones de la

---

<sup>115</sup> A inicios del siglo XX el salario para las maestras, se presumía, debía ser complementario al del jefe del hogar. Esta explotación fue estimulada ideológicamente, presentando al trabajo docente como una suerte de virtud y dedicación abnegada, como una extensión maternalista de las buenas dotes del ama de casa, ahora dirigida a los educandos." Emmanuel Theumer (en conversación)

marcha de las putas, el #niunamenos, el paro de mujeres y la ola verde abortera.



Foto de María Ester David sobre la muestra La hora de Clarice (2015)

Aun sin pretender disponer a lo largo de un mismo eje semántico acontecimientos, contextos y conceptos lejanos en su génesis y en su destino, como los de los movimientos feministas libertarios y las movilizaciones del #niunamenos pertenecientes a fenómenos que nos son contemporáneos, resulta difícil sustraerse a la impresión de que estamos ante una recurrencia o una modalidad específica en la lógica biopolítica (entre protección y precariedad) que se reproduce en forma periódica. Pero, más precisamente, ¿Qué es lo que retorna con las modalidades de un aparente hilo de continuidad y las bifurcaciones respectivas? Digamos que, una constante se conserva aún en las mutaciones internas, desde el estado como fantasía de protección social y el trabajo como forma paradigmática, el problema de la vida en su traducción mercantil e inclusive el desplazamiento de un paradigma de producción fordista a un modo de producción basado en los servicios y la reproducción inmaterial (el cuerpo y el deseo, la disposición al cuidado y el afecto). En tiempos de flexibilización y tercerización laboral, de posfordismo acelerado, la *precarización femenina ha devenido paradigma generalizado* y modelo productivo, sobre la base de incluir todas las esferas de la vida, condensando en un único cuerpo, la posibilidad de asumir los roles productivo y reproductivo (Morini, 2014). Se trata de una hipótesis implícita, la

concepción de la copresencia y desfazaje de tiempos distintos en un mismo tiempo, el pasado o, por lo menos, algunas de las figuras decisivas, como precisamente la de “precariedad femenina” que retornan en tiempos posteriores a causa de su inactualidad, de su carácter imperecedero, no resuelto ni concluido. En otros términos, el foco sobre el cuerpo generizado de la mujer, el cuerpo femenino no ha perdido resonancia sino que ha expandido sus límites.



Foto de María Ester David sobre la muestra *La hora de Clarice* (2015)

Así como la precariedad ha estado atada históricamente a la corporalidad femenina, su etimología *prĕ cā rĭ us* (del latín *precor-prex*: pedir, peticionar, plegaria) remite a “quien se sostiene a través del favor de otro”, *precarius* es aquel que obtiene algo a través de la súplica, el ruego y el mendigar, la plegaria y el ruego (Dictionary y Diccionario, 1879;1891; 1911;1985). Entonces ¿Cuál es el saber (de la explotación, de la sujeción, la sustracción y el ruego pero también del ataque y la resistencia) que los cuerpos femeninos son hoy capaces de ofrecer en nombre de una genealogía que las ha visto, antes que a cualquier otro sujeto, expulsadas de, cooptadas y saqueadas por el biopoder al mismo tiempo? En este escenario, tanto *Lispector* como *La Mujer de los perros* ponen a trabajar otro imaginario de la precarización femenina que lejos de su origen etimológico-teológico de victimización y pobreza, gira alrededor de los modos compositivos y de agenciamiento femenino con otros no humanos y por fuera de la especie y sus atributos. “¿Sobre qué líneas de recomposición (mutable, cambiante, cada vez por redefinir) pueden las mujeres *construir común* a partir de



singularidades (de experiencias), inventar cruces y encuentros, tejer con otros y otras” *diferencias no apropiables*, es decir, que “la idea del valor político de las diferencias vale sólo si las diferencias aceptan de vez en cuando diferir de sí mismas?” (Revel, 2014:19). El foco sobre el cuerpo femenino como paradigma de la precariedad, precisamente, es aquello que atraviesa a estos materiales en donde nos encontramos con modos de combinatoria en la diferencia corporal o relaciones vivas en comunidad, en redes vitales de interdependencia y en comunidad multiespecies de cuerpos.

### **3x08 -Componer en la vulnerabilidad, “precarizar la literatura”**

Entre cuerpo femenino y precariedad, o entre precarización femenina y feminización de la sociedad (Morini, 2014), lo que emerge es una línea temática como material de la cultura pero también como operación crítica. Es sobre este terreno, donde la escritura de Lispector apunta a una literatura “sin red. Que no es pobre, popular ni masiva: es precaria” (Constanza Penacini, 2017:8), lo que convierte a su último período llamado *La hora de la basura* por Italo Moriconi (2010) en *La hora de la precariedad*. Intérprete de intérprete, quisiéramos releer un desplazamiento que va desde la forma mujer-trabajadora a la forma mujer-precarizada desde *A via crucis do corpo* (1974) hasta el póstumo *Um sopro de vida* (1978) o como bien señala Penacini (2017) y Giorgi (2017b) un desplazamiento entre personajes dobles invertidos, desde Miss Ruth Algrave en *Via Crucis do corpo* a Macabea en *A hora da Estrela* -y vale agregar Ángela Pralini en *Um sopro de Vida*-.



Fotograma extraído de *La mujer de los perros* (2014)

En este recorrido, la figura del trabajo como matriz de reconocimiento cultural y

fuente de dignidad social se vuelve irreconocible, acaso opaca. Desplazamiento, entonces, de una escritura sobre la precariedad a una *escritura precaria* en donde, lo que nos interesa, también es el deslizamiento del lugar de lo animal. Reconfiguración de la relación entre vivientes, digamos una nueva intensidad entre perros y animales humanos, desde el “uivo do cão vagabundo abandonado” en *A hora da estrela* (1998:29) a “Meu cão me revigora toda. O meu cão me ensina a viver” en *Um soplo de Vida* (2015:39).

Como vaticinaba Lispector y que también se lee en *La Mujer de los perros*, lo precario nombra esa apertura constitutiva, ese cuerpo vulnerable a los otros, ese *bios* precario que se compone de relaciones con los otros y que en primera instancia se contrapone a una imagen de la naturaleza mecanicista y homogénea (compuesta de materia anátomo-fisiológica y la fuerza de los vivientes)<sup>116</sup> y asimismo se contrapone a la figura individualista posesiva de la empresa liberal y neoliberal “E entendi: o mundo é sempre dos outros. Nunca meu” (Lispector, 2015:28)<sup>117</sup>. Y justamente en esa interdependencia -corporal y ontológica, social y económica, biológica y ecológica- hacia los otros, se construye no solo sobre el fundamento de lo humano, su modo jerárquico y diferencial de formar vivientes humanos, personas inteligibles o sujetos de derecho.<sup>118</sup>

---

**116** Un mundo físico y mononaturalista que “no es otra cosa que un baile incesante e infinito de miles de átomos en el que solo tiene validez la ley de causa y efecto que enlaza todos los movimientos como una red rígida sin principio ni fin” (Uexküll, 2014: 93)

**117** En su análisis sobre campo de debates alrededor del *Antropoceno*, Donna Haraway afirma: “No species, not even our own arrogant one pretending to be good individuals in so-called modern Western scripts, acts alone; assemblages of organic species and of abiotic actors make history, the evolutionary kind and the other kinds too” (Haraway, 2015:1). “Ninguna especie actúa sola, ni siquiera la nuestra, propia y arrogante, que pretenden ser buenos sujetos en los llamados guiones modernos occidentales; Conjuntos de especies orgánicas y de actores abióticos (no bióticos) hacen historia, los tipos evolutivos y las otros también”.

**118** Supuesto humanista y antropocéntrico que se mantiene en la obra de Judith Butler “Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural, es sin duda la de devolvernos a lo humano “ (2006:187). “¿Quién y qué es excluido de lo humano? ¿Cómo la categoría de lo humano viene a formarse en contra de un trasfondo de abyección o de rechazo?” (2013:36).



Fotograma extraído de *La mujer de los perros* (2014)

Por contrario, estos materiales apuntan a un tipo de relación de interdependencia y vulnerabilidad relacional, exposición y sostén entre animales humanos y no humanos, mascotas o perros callejeros, perros *quiltras*, salvajes o *vira-latas*, con otros in-humanos o menos que humanos. Así como Ángela Pralini anunciara “E -ele imóvel ao meu colo- formamos um só todo orgânico, viva estátua muda. Às vezes, de tanta vida mútua, ós nos incomodamos” o como La mujer de Citarella y Llinás que come, duerme y hasta la vemos enferma en cuidado de sus perros, que la animan, ladran y la lamen para despertarla -y algo similar se sugiere hacia el final del film, cuando esta cae desfallecida y notamos los perros a su alrededor, en jauría y en comunidad con ella-. Alrededor de la *dimensión animal de la precariedad*, en estos materiales se traman relaciones de proximidad y de cierta reciprocidad ontológica lo que nos conduce a postular una imagen biológica de los vivientes, imagen de metáforas tonales, armónicas y musicales, de un confluir en coalición a través de distintos tipos de ritmos temporales y espacialidades heterogéneas, como sostuviera el barón Jakob von Uexküll.<sup>119</sup>

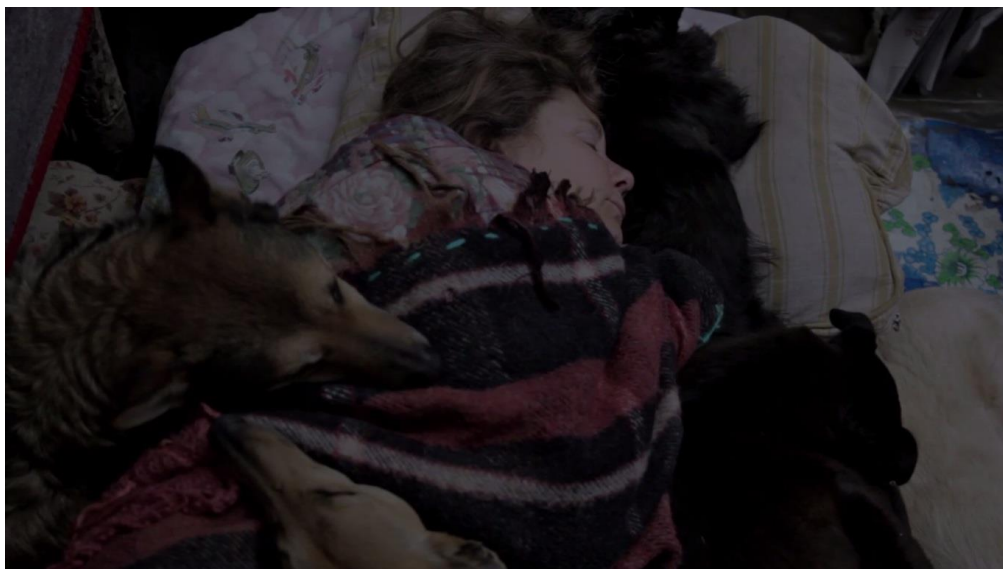
Ante la pregunta medular del antecesor de la biosemiótica ¿Cómo reconocer las sensaciones de los sujetos ajenos, de los animales próximos? Lispector confluye en esa

---

**119** Si el ritmo y la temporalidad del progreso se descubre bajo la forma humana o de otro modo, si los sueños de modernización implican una visión teleológica y una línea del tiempo progresiva en cuanto propiedad de lo humano (los humanos están hechos de expectativas de progreso), la precariedad animal permite iluminar otros patrones temporales, múltiples temporalidades o un producir tiempo multiespecies, anacronismos, supervivencias, futuros pasados, etc. Al respecto, véase el trabajo de Anne Tsing (2015) y lo abordado en capítulo primero “Rueden, tienen que rodar todo el tiempo” respecto de una dimensión temporal (de presentificación e intermitencia) alrededor del afecto precario y en capítulo tercero “Las marcas del genocidio: las muertas sin fin”, la dimensión temporal de la precariedad en el trabajo anacrónico respecto de la figura del feminicidio.

misma pregunta “Se eu pudesse descrever a vida interior de um cachorro eu teria atingido um cume. Ângela também quer entrar no ser-vivo de seu Ulisses” (Lispector, 2008:40) “Si pudiese describir la vida interior de un perro, alcanzaría una cumbre. Ângela también quiere entrar en el ser vivo de su Ulises” (2015: 36-37). Citarella-Llinás y Lispector leídas por Uexküll y de modo deliberadamente anacrónico, Von Uexküll leído por Lispector y Citarella-Llinás, en uno y otro caso se trata de una pesquisa común, donde la experimentación formal de la autora brasileña, el paisaje de precariedad generalizada de las argentinas y la interrogación etológica del estonio-alemán coinciden en la búsqueda de una perspectiva animal, vegetal, orgánica e inorgánica en contraste con la objetividad epistemológica de un mundo humano.

Así, Von Uexküll (2014; 2016) da preeminencia a los significados y la interacción comunicacional a partir del estudio del nicho ecológico, es decir, el modo en que todo organismo construye su entorno circundante (*umwelt*) en interacción con aquellos elementos -y solo con una parte muy pequeña del mundo exterior- que significan para la supervivencia. Y sumado Viveiros de Castro a la tríada de lecturas, debemos decir junto con la epistemología chamánica que los organismos proceden por atribución de subjetividad e intencionalidad a las llamadas cosas u objetos: “si todo hecho es una acción de alguien, todo objeto es un artefacto de alguien” (Castro, 2013:27). Entonces no hay objetividad humana ni humanización de la naturaleza, en tanto materia inerte, unificada y cosificada, sino una subjetividad animal (y por generalidad, una subjetividad de especie) o una epistemología de la intencionalidad ambiente -“el *quién* de las cosas” escribe Guimarães Rosa (citado por V. Castro 2010:41)-. Es decir, cada especie animal tiene su propio mundo, una relación específica e íntima en su medio y su percepción del mismo es radicalmente diferente a la nuestra: “Un mismo sujeto puede adquirir diversos sentidos en tanto objeto para otros sujetos (un roble asume significaciones totalmente diferentes para el zorro, para el búho, para la avispa y para el leñador” (Heredia, 2016:20). A lo que apunta esta perspectiva es a la interacción significativa del organismo, un sujeto activo que es capaz de modelizar y construir mundos y entornos diferenciados.



Fotograma extraído de *La mujer de los perros* (2014)

Si Von Uexküll pone el énfasis en la pluralidad y diversidad de mundos de cada viviente -que en relación de *feedback* pueden tender lazos con otros animales en sus respectivos entornos- frente a la presunta objetividad antropocéntrica o en otros términos, si el punto de vista humano no es el punto de vista de la referencia objetiva -en tanto imagen unificada, estable y universal, realidad dada e inmutable- de la naturaleza ¿el mundo, entonces, se compone de una multiplicidad de puntos de vistas? ¿se supone entonces una pluralidad de representaciones del mundo, del territorio y del ecosistema? Cada viviente construye su entorno intencionadamente y una perspectiva desde la cual hace mundo, de allí que tengamos tantas versiones de mundos o entornos circundantes como especies posibles, en efecto, ¿cómo dar cuenta de las posibles relaciones entre cada mundo subjetivo, los entornos intencionales o esa red de sostenimiento intersubjetivo y multiespecies? ¿de lo que se trata es del tipo de relación delimitada, ese punto de vista singular que el viviente mantiene con el medio ambiente? Entonces, si la naturaleza no es una realidad estabilizada ni una materia objetiva, ¿entonces, el viviente y el medio ambiente si son realidades dadas o acaso el vínculo entre ambos está previamente demarcado?



Fotograma extraído de *La mujer de los perros* (2014)

Justamente, en Lispector y la obra de Citarella-Llinás la búsqueda por un hábitat común pareciera apuntar en otra dirección. En el vínculo entre Àngela y Ulises, así como La mujer y la comunidad de perros, lo que encontramos son entornos próximos en interacción a nivel corporal. Zonas que se superponen intensamente, más que disponerse extensivamente en relación de englobamiento circundante o de adyacencia horizontal. Es decir, en estos materiales la búsqueda está dada sobre los modos de interacción entre mundos corporales, ya no de cada organismo con su entorno circundante (inclusive en interacción con otros entornos), sino de entornos que se construyen sobre la base de un suelo colaborativo y de supervivencia mutua, punto de vista que no es propiedad de ninguno sino por contrario es un entorno de relaciones cruzadas en variación continua o de redes compartidas, flujos orgánicos y de convergencia múltiple. Aquí se sitúa un tipo de sociabilidad en donde lo humano y lo animal no se reconocen en sus límites prefijados y en la cual el medio ambiente y los vivientes en interacción no son datos presupuestos ni dados. Y este modo de componer lazos en la precariedad *pasa a nivel de la diferencia y especificidad de los cuerpos*, los efectos que singularizan cada especie de cuerpo, los hábitos corporales como la alimentación, los fluidos fisiológicos, su forma de moverse y comunicarse, etc. Es un conjunto de maneras, de afectos y de capacidades, de modos de ser que constituyen “un *habitus*, un *ethos*, un *ethograma*, un manierismo corporal” (Castro, 2010:55). Así, en *Um sopro* y *La mujer de los perros* puede leerse otra deriva, una metafísica de la relación o una ontología relacional multiespecies que no presupone el vínculo ni a los sujetos vivientes desde la generalidad compartida sino desde la diferencia encarnada y la especificidad somática.

En la tríada Lispector, Citarella-Llinás y Von Uexküll y sumado Viveiros de Castro se puede leer una apuesta por escenificar aquel entorno físico, afectivo y existencial

compartido, es decir, un “multinaturalismo” (Castro, 2010:45-58) fundado en ontologías variables y en coreografía, la pluralidad y multiplicidad de mundos con ritmos oscilantes, de sonidos y armonías con texturas propias, tiempos vitales y espacios disímiles pero en contacto sincrónico, en tensión y en comunidad.<sup>120</sup> Porque sujeto y *umwelt* se condicionan mutuamente (uno adquiere sentido por la existencia del otro, en relación de co-pertencia o de ecosistema), esta modulación vital significa la creación de mundos circundantes y en común surgidos de la interacción de agentes y especies (de nuevo, humanos y no-humanos, vegetales e inorgánicos, etc), es decir, no solo mundos en común sino también mundos compartidos, mundos comunes, “um só todo orgánico” (Lispector, 2015:39).

En la instancia de esos mundos en fricción, nos parece clave pensar en torno a la cuestión de los entornos, la semiósfera de animales, humanos y perrunos que no solo se hallan en relación de adyacencia sino como la supervivencia de ambos pasa por su relación de entrecruzamiento y co-funcionamiento, por el modo en que forman circuitos compartidos, relaciones de transfección y asociación. Entorno construido a base de relaciones contingentes de cohabitación, mundos entrecruzados, o valga la metáfora musical, despliegue de relaciones de punto y contrapunto, entornos circundantes y esféricos (imagen de circularidad envolvente que le debemos a Von Uexküll) pero también de ángulos cóncavos y de polígonos convexos (de encastramientos mutuos y posibles). Ese *bios* precario que se lee en la obra de Citarella y Llinás está constituido por un entorno circundante humano-animal en donde nadie es singular sin el otro, -ni la jauría de perros ni la mujer son sujetos, vidas e individuos expuestos y en interdependencia- sin ese otro. Es esta complementariedad la que explica que vivientes de especies diversas (pero en escenarios de precariedad compartida) entren en relaciones de composición activa o de lazos fluidos con sus mundos.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> En la variación de figuraciones, epistemologías y consignas que marca la trayectoria intelectual de Donna Haraway, desde la figura-tropo del cyborg a las especies en compañía (o especies-compañeras) y finalmente Chtuloceno, las coreografías ontológicas y las ontologías emergentes supone pensar redes de parentescos simbiogénicos y transfecciones sobre la base de fundamentos contingentes. Las coreografías ontológicas, como guión de la danza del ser, se proponen en tanto registro de acoplamientos, intercambios infecciosos y flujo genético multidireccional de cuerpos y valores. Tomado de la teoría biológica contemporánea, las transfecciones suponen un contacto fluido y prolongado entre especies por el cual el material genético se ve modificado. Proveniente de la teoría biológica también, la simbiogénesis a diferencia del vínculo simbiótico refiere a una relación de los organismos individuales que no dependen entre sí pero que mantienen una vinculación, una parasitación tal que los organismos se modifican.

<sup>121</sup> Llegados a este punto, una línea de interrogación se abre sobre la ontología relacional de Butler. Los entornos circundantes implican vínculos contingentes de transfecciones y simbiogénesis, de cohabitación y relacionalidades cruzadas. En ese entorno, entonces, cada viviente es co-dependiente del espacio singular compartido y esa vinculación, precisamente, no es previa. Los modos de relacionalidad humano-perrunos son constitutivos al parentesco mismo, lo que es decir, ninguno de los compañeros preexiste al acto de relacionarse: “Los perros hablan de la inevitable y contradictoria historia de las relaciones -relaciones co-constitutivas en las que ninguno de los compañeros preexiste al acto de relacionarse, y este acto nunca se da de una vez y para siempre-”. (Haraway, 2017: 11). Sin embargo, en la ontología corporal-relacional de Butler, ¿las redes de interdependencia implica acaso que el viviente es o puede llegar a ser independiente a sus vínculos singulares?

### 3x09- Andanzas por los mundos precarios de las mujeres y los animales

El significante zoológico indica que el perro, y por generalidad su condición perruna, tiene una extensa prosapia en los discursos discriminatorios, y aún genocidas. La atribución diferencial “como perros”, repara en una condición humana degradada, menos que humana o falta de humanidad, justamente, por su cercanía a lo callejero y su instinto salvaje. El perro y sus sombras nos remite también a una condición siempre próxima (junto con sus imaginarios de amistad burguesa) pero también puede pensarse en su sentido comparativo, el “como”. Este último sugiere un umbral indeciso: el sujeto comparado pertenece a la especie humana pero sus conductas, atributos y afectos lo acercan más allá de la especie, aunque la perruna sea de todas las existentes, la especie más humanizada. El perro callejero, *quiltra* o *vira-lata* como operatoria, el “como perro”, invoca una constelación de sentidos que según las epistemologías, etimologías y gramáticas dominantes ubica a los vivientes humanos y no-humanos como marginales, pobres y sin techo, cartoneros, desocupados y hasta campesinos urbanos -los carreros y sus perros-. Allí se puede leer una resonancia sobre los modos en que perro y precariedad se enlazan y anudan de modos intensivos, vidas abandonadas que se sostiene a través del favor del otro o de la súplica y el mendigar. La inteligibilidad de una vida perruna es inseparable de las operaciones diferenciales y jerárquicas de lo vivible como tal.<sup>122</sup>

Profanación de los roles o de la inversión de valores, el perro, aquel animal signo -por excelencia- de la pobreza, la súplica y la insuficiencia, vida biológica próxima al espíritu depredatorio del lobo o del perro vagabundo (*quiltra* o *vira-lata*) como signo del desamparo más victimizante, es traído a primer plano como sujeto de alianzas. En esa interdependencia mutua, es donde los cuerpos perrunos sostienen la vida -hasta tal punto que los perros resisten la enfermedad de la mujer en dos escenas centrales de la película o como Ángela “o meu cão me ensina a viver”- o donde la vida precaria se juega en torno al animal.

Esta insistencia resuena en el poemario *Junco* de Nuno Ramos, en *Perros héroes* y en *Underwood portátil. Modelo 1915* de Mario Bellatín o en *Quiltras* de la chilena Arelis Uribe

---

(El planteo se lo debemos a la perspicacia de la interespecista Emma Song).

**122** Aquí no podemos menos que aludir al episodio ocurrido en la ciudad balnearia de Mar Del Plata, provincia de Buenos Aires, en la cual el Ministro de Salud Gustavo Blanco pronunciara el “como perro” refiriéndose a una “mujer en situación de calle”. Valiéndose de un imaginario compartido, así el ministro evocaba las fantasías mas eugenésicas, el perro y su diminutivo correlativo, el perrito, se proyectan sobre un territorio y una espacialidad que le son propias, el espacio privado-doméstico (como animal de costumbres y hasta podríamos arriesgar, el perro como objeto de propiedad o del régimen de acumulación) y su hogar al aire libre, vinculado a los espacios amplios, plazas y sitios verdes urbanos. Citando un código normativo, con viejas reminiscencias positivistas e higienistas, el ministro alegaba los intentos reiterados de “retirar” a esta mujer para ingresarla en el hospital. Esa vida resulta ubicua finalmente, ni estrictamente humana ni del todo animal, no hay orden doméstico ni espacio público que le pertenezca con propiedad, ya no se la admite en la propia casa, pero tampoco se tolera que ande por la calle.



(2016), de allí que el animal y lo animal como pensamiento (Jean-Christophe Bailly) o más bien esta perspectiva de la *inmanencia perruna de la vida* desclasifica un orden jerárquico de las disciplinas (la escritura, la literatura y el cine como oficio, digamos profesional y humanista), la función autor (como Àngela y el anónimo Autor en su relación de dialéctica interna y copertenencia mutua o como Citarella-Llinás que apuestan por un registro de lo impersonal, fundado en “atmósferas densas” antes que personajes, en tonos y voces antes que firmas o discursos articulados) y pone en el centro de la escena una corporalidad común y un campo relacional, una multiplicidad de perspectivas o un espaciamiento relacional de *entre cuerpos*. Y el proceso de duelo, como La mujer velando a un perro anónimo y abandonado, lo que permite pensar también en el valor de la vida, su inscripción en rituales jurídicos y culturales, la pertenencia a la comunidad y su lazo en lo común.

Ni amos ni esclavos, ni vidas productivas ni sujetos propietarios, ni humano ni animal. Los perros y las mujeres recuerdan la finitud de los vivientes y de cómo se recorta el continuum de la vida, a partir de imágenes sensibles, pactos y lazos, semiósferas circundantes y flujos orgánicos o también sobre la comunidad relacional en proximidad afectiva e intensidad corporal (fluidos fisiológicos, su forma de moverse y comunicarse, ritmos y cadencias, la temperatura y el alimento compartido), figuraciones todas que remite a una *dimensión animal y ecoambiental* del *bios* precario lo que ilumina a la vez zonas de politicidad y de agenciamiento que remiten a la vez a operaciones de la crítica más extensas y vastas.



Fotograma extraído de *La mujer de los perros* (2014)

En estos materiales cuyo procedimiento parte del cuerpo femenino y sus capacidades de agenciamiento, se retrata, en otros términos, una cadencia rítmica de las *pulsações de vida* sobre la sabe de la contingencia de lo corporal, inclusive más allá de la forma-cuerpo de lo humano y más allá del dispositivo de la persona, en este sentido hay una continua exploración a partir de una ontología de la coordinación entre medios ambientes y ambientes asociados, la construcción de espacios de hábitats y más aún, ensamblajes vivos o mundos circundantes entre vivientes. Tal operación se conjuga aquí, así como reza el epígrafe de Hernán Ronsino: “El mundo se concibe así. Sobre la base de necesidades mutuas, de entrelazamientos carnales”.



# Conclusión



#### 4x00 - Llegar al presente: notas sobre neoliberalismo ensoñado y sobre el papel preponderante de la vida

¿Por qué nos interesa tanto el *bios* precario? ¿Qué hace a esta vida precaria, cuál es la consistencia, la materia sensible del *bios* precario? ¿De qué está hecha esa vida? ¿Qué dimensiones lo componen y configuran como tal? ¿Cuáles son los procedimientos conceptuales, estéticos y culturales que giran en torno al *bios* precario? ¿Existe algo así como un procedimiento por precariedad o una operación formal de lo precario? ¿Cómo se escribe, se narra y se filma, se hace crónica o se vuelve textura temática la precariedad? ¿Cómo percibir y hacer sentido de la precariedad? ¿Cómo hace sentido la época, la dimensión del presente histórico, en los procesos de precarización de la vida? ¿Qué preguntas le hacemos a la época desde estas coordenadas?

Los materiales trabajados en *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica* operan como práctica cartográfica de los signos del presente y por generalidad de nuestra época: ¿qué está pasando, quiénes somos hoy? ¿Cuáles son las líneas de lo que ocurre? Y lo que se manifiesta en las obras y los textos se fue afinando en el eje principal: ¿qué hace a esta vida precaria, cuál es la consistencia, la materia sensible del *bios* precario? Uno de los caracteres con mayor pregnancia en el *imaginario neoliberal* es su capacidad de infiltración e influencia (*pervasiveness*), es decir, el imaginario neoliberal excede a la esfera mercantil y financiera donde domina el capital. De lo que se trata es de la fagocitación por reconversión de dinámicas de la *ratio mercantil* más allá de las estrictas fronteras del mercado, produciendo una impregnación en todos los rincones y ámbitos de la vida, invadiendo todo y expandiéndose por todas partes.<sup>123</sup> Sin embargo, para medir la fuerza de este imaginario nos hemos detenido en cuatro dimensiones que trazan el contorno del *bios* precario en aquello que dice y hace sentido en una época. Cuatro dimensiones que traen a la superficie características generales del viviente y que apuntan a los modos en que la cultura trafica otros saberes y otras formas de tematizar el imaginario neoliberal: en primera instancia, lo que cobra especial relevancia es un *régimen afectivo* y sus marcas anímicas en los cuerpos; en segundo lugar, la figura paradigmática del feminicidio revela un *deriva genocida* que habita al interior de la precariedad; seguidamente, en el trabajo con el archivo de las muertas por feminicidio o en las crónicas de trabajo precarizado, lo que adquiere relevancia es una *dimensión temporal* por anacronismo e intermitencia; y por último, en los modos de

---

<sup>123</sup> La racionalidad neoliberal, escribe Verónica Gago (2014), es una mecánica que se realiza *desde abajo* como forma sofisticada de inmanentización de la trascendencia (lo que incluye una red de prácticas y saberes como matriz subjetiva, a escala micropolítica) y en cuanto voluntad de gobierno vertical y su modo macropolítico, *desde arriba* como trascendentalización de la inmanencia (Gago, 2014:9-25).

vinculación entre humanos, vacas y perros se hace foco en una *dimensión pos-antropocéntrica* de la precariedad. Lo afectivo y lo temporal, la deriva genocida y lo no-humano, son todas dimensiones que impregnan el imaginario neoliberal pero más aún son dimensiones que configuran y producen las condiciones generales del *bios* precario. Los materiales que componen el recorrido de esta investigación operan de modo complementario con aquello que no es considerado o es considerado de modo lateral y secundario en los recorridos de Judith Butler y Roberto Espósito. En este sentido, se trata de la producción de conocimiento en operaciones de lectura con y desde materiales culturales y de modo inverso, hemos pretendido conjugar las operaciones críticas de Butler y Espósito con aquellos procedimientos formales que se construyen desde las obras.

En el capítulo primero, el *bios* precario aparece bajo un ordenamiento de lo afectivo y lo anímico. Si pensamos en la crónica de jóvenes precarizados, *Alta Rotación* de Laura Meradi, o en la película de Edgardo Castro *La noche*, lo que logran capturar estos materiales es una serie de vectores que pasan inadvertidos o han sido tradicionalmente poco atendidos en un entendimiento más racional, del orden de la conciencia, del discurso articulado y argumentado respecto al imaginario neoliberal. Lo que aquí resuena son los soportes paradójales y heteróclitos que se proyectan a nivel de las conductas y de lo visceral, la cadencia corporal y la vibración sensible: desde las retóricas empresariales del salario emocional, las propagandas populares sobre el bienestar, el estado físico y el cuidado del cuerpo, pasando por los departamentos de recursos humanos y sus requisitos espirituales hasta la subjetivación de lo pro-activo y del empresario de sí. Desde este ángulo, el presente neoliberal es percibido, primeramente, en términos afectivos (Berlant, 2011a). En consecuencia, lo que se descubre en estos materiales es la eficacia expansiva del imaginario neoliberal que se mide en una relación concebida y construida entre el ritmo, el movimiento y la prosodia de los afectos.<sup>124</sup> Se trata de las capacidades corporales de afectar y ser afectados o el aumento y la disminución de la capacidad del cuerpo para actuar, para comprometerse o conectar. Ese tipo de registro de lo anímico, que cualifica y moldea un tipo de vida precaria construye un *mapa afectivo* en los ambientes espaciales que trazan o en las gradaciones tonales que registra: desde el optimismo y su declinación en entusiasmo a partir de la crónica *Alta Rotación. El trabajo precario de los jóvenes* de Laura Meradi hasta el temple de ánimo, los ambientes envolventes o las atmósferas afectivas (*stimmung*) de baja modulación en *La noche* de Edgardo Castro.

En distintos ámbitos y escalas, lo que se registra en *Alta Rotación* es una norma

---

124 Prosodia son propiedades de unidades articulatorias superiores del habla (como el acento o la entonación).

cultural de los afectos atado a las disputas a nivel de la intensidad, de la motivación y del bienestar. De modo subterráneo e indirecto lo que aflora en diálogo con empleadores y en entrevistas, es el valor del optimismo, la buena disposición y su declinación en entusiasmo como guía de conducta existencial y de ánimo corporal. ¿En qué consiste este guión afectivo del optimismo que marca los pulsos de las nuevas demandas mercantiles, surgido de la cantera de los discursos espirituales de la autoayuda, el *coaching* y el *new age*?<sup>125</sup> En el texto de Meradi la dimensión afectiva se presenta en la forma de un vitalismo corporal y una cierta afirmación positiva pero que produce consuetudinariamente una carga de crueldad y desgaste a nivel de los apegos y adherencias que logra. Y esto no sucede sino de un modo paradójal: allí donde se promueve el ánimo vital, la forzada autogestión emprendedora y el optimismo sentimental, quedan deterioradas y horadadas todas las condiciones de posibilidad para llevar a cabo tal tarea. La crueldad vinculada al optimismo (Berlant, 2006) funciona como desmontaje del imaginario cultural previo, horizonte que no obstante aún se anhela y se sostiene espectralmente: la estabilidad laboral, la igualdad social y política, el progreso, la movilidad y el ascenso social ligados al trabajo o las promesas de protección, derechos y resguardo de un estado social de bienestar.<sup>126</sup> El optimismo es una producción de crueldad allí cuando las garantías de la vida, de los proyectos y construcciones vitales han sido desmanteladas.

En otro plano y en contracara, en la película *La noche* de Edgardo Castro descubrimos otro acento y ritmo anímico que se vincula a la gestión de atmósferas afectivas, de un temple de ánimo, de ambientes de baja intensidad o de un tedio vital que denominamos *powerlessness precarity*. En una narrativa que se despliega en escenarios nocturnos, rutinas de fiesta y de lo cotidiano, con escenas de sexo y de un erotismo enrarecido, la película de Castro hace visible esa energía emocional compartida (Flatey, 2008: 19-24) que circula entre los cuerpos. Frente a la norma disciplinar y sus aparatos de veridicción, las instituciones estatales y los organismos de control (policiales, administrativos, médicos, etc), *La noche* responde a un cierto debilitamiento en la pregunta identitaria, lo que revela a su vez, un desgaste en las normas de reconocimiento. Así, sus

---

<sup>125</sup> Aquí puede anotarse otro modo de gestión del optimismo y del entusiasmo que pasa por la espectacularización de sí, el *self design* como personaje, la exposición mutua y la visualización estetizante en la medialidad de las redes sociales, las apps, los medios de comunicación y la big data.

<sup>126</sup> En otro enfoque que excede a nuestro análisis, Jack Halberstam (2018) sitúa muchos de los debates que resuenan en torno a los procesos de precarización a partir de los marcadores afectivos del fracaso. Lo que se redefine a partir de los procesos de precarización, escribe Halberstam, “no es otra cosa que los marcadores y parámetros normativos del éxito y el fracaso, la temporalidad de ascenso social y progreso y del mismo modo, la realización y las codificaciones de un determinado horizonte cultural. ¿Porque si las aspiraciones sociales del trabajo caen, que define entonces el progreso y el éxito en cuanto matrices de subjetivación y cualificación de la vida?” (Halberstam, 2018:97)



protagonistas son personajes sin biografías ni demasiado trasfondo personal, las suyas son vidas ínfimas sin mayores sobresaltos, su transcurrir está atravesado por el anonimato de la existencia, de allí que en muchas tomas se construye un tipo de vida impersonal. Pero *La noche* muestra también un espacio de vinculación entre sus protagonistas, hacia el final de la película, en escenas tan fugaces y pasajeras como la del encuentro en un bar o en una salida de compras por el barrio porteño del Once, se produce un modo de relacionalidad desde esta misma tonalidad afectiva.

Las operaciones críticas y las tematizaciones culturales que se disponen a lo largo de *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica* hacen foco en los procesos de precarización que en su inflexión latinoamericana, en la génesis liberal de ese archipiélago llamado “Latinoamérica”, atraviesa con especial énfasis los cuerpos femeninos desclasados. Sin agotar la totalidad de los materiales aquí reunidos, las indagaciones críticas se escriben desde las marcas corporales y desde allí conjugan un uso del cuerpo, una configuración del cuerpo que es, desde luego, un cuerpo femenino y un cuerpo feminizado. Desde este ángulo, la precariedad que por principio se conjuga en precariedad femenina ha devenido paradigma generalizado y modelo productivo, sobre la base de incluir todas las esferas de la vida, condensando en un único cuerpo, la posibilidad de asumir los roles productivo y reproductivo. Y precisamente, la modelización de los roles productivos y reproductivos en la precarización femenina es otro signo de época que moldea al *bios* precario desde donde se hace visible que las garantías de reproducción y supervivencia de la vida no están dadas. O de otro modo, la actual dinámica de acumulación de capital resulta incompatible con la vida humana y no-humana (Perez Oroz, 2014).

Otra dimensión que distingue al *bios precario* pasa por la deriva genocida que habita al interior de los procesos de precarización. Un tipo de violencia sistemática y sostenida sobre los cuerpos de mujeres atraviesa las lógicas de la violencia en el presente latinoamericano. Y precisamente, sobre la base de una matriz normativa fuertemente patriarcal y a partir de la figura paradigmática del feminicidio lo que logran captar textos como *2666* de Roberto Bolaño, *Chicas Muertas* de Selva Almada o “Las cosas que perdimos en el fuego” de Mariana Enríquez, es una *política del cadáver* que hace de la destrucción de los cuerpos una de sus operaciones centrales. En la serie textual que componen estos materiales y en el desplazamiento que va desde la serialidad de los cadáveres y el encadenamiento sucesivo de muerte pasando por las biografías del feminicidio hasta los espacios de agenciamiento disruptivos en el texto de Enríquez, lo que se descubre es un procedimiento formal y narrativo que vuelve sobre la deriva genocida. Aquello que sabe la cultura y lo que hace la estética sobre el feminicidio gira en torno a operaciones que tienden a tornar

borrosos los límite entre lo real y lo ficticio. Lo que se produce es un cambio en los modos de percibir la realidad y en las pautas de lo verosímil que termina decantando, especialmente en “Las cosas que perdimos en el fuego”, en un terreno de contestación y de resistencia organizada. El relato breve de Enríquez adquiere una radicalidad inusitada porque repara en la emergencia de sujetos y modos de subjetivaciones políticas desde la vulnerabilidad compartida.

*Chicas Muertas* sigue en esta misma línea de sentido seguida por Bolaño y Enríquez, en la que se indaga sobre el vector genocida alrededor de la figura del feminicidio, sin embargo, en el trabajo con archivo lo que se descubre es un modo temporal de la precariedad. Ese es el punto de partida y ese es el método de Selva Almada: recuperar un valor histórico y epistemológico del feminicidio, fenómeno considerado inexistente en los años '80. A través del rescate y la supervivencia de tres biografías relegadas al olvido y la insignificancia, el procedimiento de *Chicas Muertas* consiste en el montaje de tiempos heterogéneos y en la yuxtaposición de líneas temporales que forman anacronismos y operan con una cierta dinámica de la memoria. Se trata de una *temporalidad anacrónica de lo precario* (hecha de saltos, de tiempos futuros anteriores y presentes ya pasados), de tiempos biográficos perdidos y asincrónicos, de los restos y de los despojos olvidados de la historia que aún permanecen.

Desde este ángulo, la crónica *Alta Rotación* de Laura Meradi y *Chicas Muertas* de Selva Almada, leídas de un modo transversal y por saltos temáticos, hacen foco sobre la pregunta por la temporalidad y la temporalización de lo precario. Y en el caso de Meradi, se trata de una modalidad cronológica vinculada a la capacitación constante y la flexibilización del trabajo, o en otros términos, a una temporalidad del “aguanten un poco más” que se refiere tanto a sobrellevar la informalidad y la disparidad salarial como así también a la postergación indefinida en el tiempo. La constante cesión del tiempo futuro en trabajos temporarios y *part time*, implican una comprensión del presente que Isabell Lorey llama presentista en referencia a la temporalidad del devenir expandido y las malas deudas (Lorey, 2018:21) y Mauricio Lazzarato (2017) apunta en términos de *intermitencia* respecto de la disyunción que se produce en la economía posfordista entre trabajo y empleo. En la *temporalidad precaria de la intermitencia* lo que se anuda es una movilización constante de un tiempo de la estabilidad con un tiempo de la transformación continua. El aguantar, la dilación, la intermitencia o el presente diferido, en eso consiste esta dimensión temporal de la precariedad matizada por la gramática cultural del trabajo. El tiempo precario es, justamente, intermitente y constitutivamente fragmentario, donde las cosas se fragmentan y devienen móviles e inciertas porque lo que trae a escena es ese modo de subjetivación

neoliberal del sujeto emprendedor que fracasa continuamente en la administración y gestión del tiempo.

Los escenarios de mataderos contemporáneos, *Cuaderno de campo* del argentino Carlos Ríos y *De gados e homens* de la escritora brasileña Ana Paula Maia, nos traen a escena un *rasgo animal de la precariedad* que se verifica a la vez en el paisaje corporal que construye la película *La Mujer de los Perros* de Laura Citarella y Verónica Llinás. La figura de la vaca y el universo simbólico alrededor del matadero trabajan la relación entre animalidad y rostro que escenifican una nueva proximidad entre especies. El matadero y las escenas en que se mira a la vaca son operaciones de lectura que escenifican la máquina antropológica (Agamben, 2006) y el dispositivo visual antropocéntrico porque deciden y componen en cada ocasión la frontera móvil entre el hombre y el animal.

Por su parte, *La mujer de los perros* apunta a una nueva configuración alrededor del cuerpo femenino y su capacidad de agenciamiento vinculado a los marcadores de género y alrededor de esto, de la desigualdad estructural y la feminización de la pobreza. En su revés más productivo, la mujer precaria prescinde de las marcaciones en la gramática cultural del trabajo y la pobreza, aquel legado de origen religioso y sus atributos ligados al despojo, la victimización, la inmovilidad y la otredad biopolítica. La mujer precaria de los perros se construye sobre este suelo de novedad social y extrañeza cultural, no es una vagabunda - *homeless*- ni estrictamente una paria, no hay angustia psicológica ni falta de recursos, tampoco es legible como desocupada. La precariedad que narra la película de Citarella-Llinás escenifica una reconfiguración de la desigualdad estructural y de exclusión social que aún no logra ser descifrada.

Y este es, precisamente, el modo en que la película de Citarella y Llinás registra un *bios* precario, o siguiendo a Lispector una *cálida vida úmida* atravesada por una red de relaciones con otros no-humanos. Esto significa, que la vida a la que se refiere *La mujer de los perros* es una vida expuesta, vulnerable y en interdependencia lo que pone en disputa al imaginario neoliberal que, como Butler advierte, es una “ontología del individualismo posesivo” (Butler, 2010:38, 54; Butler, 2013:9). Punto de partida del imaginario neoliberal, los hombres se creen árbitros libres y capacitados de autodeterminación, a saber, la suya es la expresión de potencias autosuficientes capaces de construir sus vidas sobre la base de su simple voluntad y de su capacidad individual. El estatus ontológico de esta vida se predica de la forma propietarista: *persona* es quien domina a su animal interior o es el dueño de su propio cuerpo y de sí mismo, lo que presupone una cierta autonomía soberana y autosuficiencia respecto de otros cuerpos, otras vidas y otros individuos transformados en

cosas y objetos. De este modo, los individuos se creen emancipados no solamente de los lazos de la tradición, sino más generalmente de otros sujetos o de los marcos normativos colectivos. Entonces, lo que ilumina *La mujer de los perros* es la emergencia de una *vida mutua* que apunta al desmontaje de la matriz individualista (*bounded and possessive individualism*) por las cuales una vida se presupone dueña de sí, delimitada e inmunizada, autosustentable y aislada.

La caja de herramienta butleriana pone en el centro de su reflexión una vida precaria que, como ella misma reiteradamente aclara, no coincide con el rostro de lo humano y excede la forma humana, no obstante su aparato analítico mantiene una suerte de privilegio oculto o jerarquía implícita por el viviente humano. En efecto, la película de Llinás-Citarella como en las escrituras de mataderos tienen que ver también con interrogaciones formales que intervienen sobre los presupuestos antropocéntricos-humanistas en la ontología corporal de Judith Butler, y específicamente, sobre las jerarquías entre cuerpos y vidas.

En otro plano, los escenarios contaminados de los mataderos, los ríos con vísceras de animales o el paisaje suburbano de ruina, basura y abandono de *La mujer de los perros* marcan una dimensión ecológica y ambiental de la precariedad. Es decir, un tipo de *bios* precario marcado por el desobramiento de la naturaleza como figura fundante del imaginario moderno y en un tiempo histórico en donde la sobrevivencia del planeta está en juego. Aquí se inscriben los debates sobre antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno y chthuloceno (Chakrabarty, Haraway, Latour, J. Moore, Povinelli, Viveiros De Castro, etc.) alrededor del impacto de la técnica humana, la lógica extractiva del capital, el cambio climático o los desastres naturales. En un cambio de escalas temporales y narrativas, en el desmantelamiento de la visión única sobre el territorio, el tiempo de las eras geológicas y los largos procesos geológicos-terrestres, e incluso en el desplazamiento de la pregunta por lo viviente y la vida (biopolítica) hacia modos de agenciamientos no-humanos (o de aquello que no es estrictamente lo vivo), la deriva posantropocéntrica del *bios* precario marca algunos de los recorridos que hemos delimitado alrededor de la cuestión animal.<sup>127</sup>

El recorrido de *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica* se mide en una serie textual de materiales que trabajan sobre lo sensible y que difícilmente puede

---

<sup>127</sup> Desde este punto de vista, en la dimensión ecológica, ambiental y posantropocéntrica de la precariedad se anuda otro aspecto que excede también los márgenes de esta investigación y que se refiere a lo que se anuda entre precariedad y política de la ruina. La ruina, en tanto imagen de aquello que retorna, irrumpe como figuración temporal y material para perturbar el sentido de la historia, dispone otra lectura de los hechos del pasado y expresa una nueva potencia que se manifiesta en toda superficie que se inscriba. En la noción de ruina se exhibe, una potencia activa como clave para pensar nuestro tiempo, desde la imagen de resto material que persiste a pesar de todo e insiste en escenificar un uso inaudito (Mario Cámara, 2017) o en los vestigios de todos los incendios de la historia (Didi-Huberman, 2009).

clasificarse dentro de una estética común, una estética de la precariedad. Y esto se debe, en primer lugar, porque no solo hemos puesto el foco en los procedimientos formales, digamos en el análisis comparado de procedimientos y recursos comunes que pudieran componer una misma poética o una estilística (digamos, una estética del fracaso, de la caída o del desfondamiento), sino más bien en los modos en que la cultura hace, piensa y disputa los límites de lo real. De allí que podemos suponer que una estética precaria no tiene contenido prefijado *a priori*. Hasta se podría decir que pertenece más a la instancia de la enunciación que al registro del enunciado. Es una pregunta flotante que se construye en cada lectura y en cada material. Desde este ángulo, la estética precaria también se la formula cuando se interrogan, tanto acerca de las texturas temáticas como de la escritura, los procedimientos formales y los recursos narrativos sobre un viviente más allá de la especie, vuelta terreno de variación en la forma humana y que ha perdido toda referencia a una naturaleza estable, moldeado por regímenes afectivos y sus marcas anímicas en los cuerpos, acechado constantemente por la violencia selectiva o arrojado directamente a la muerte y que representa una temporalidad constituida en la fragmentación, la yuxtaposición de cronologías, los saltos y los anacronismos. O quizás no se habló de otra cosa que de las figuraciones de la precariedad femenina y el desfondamiento de las gramáticas culturales porque en los protagonistas de cada uno de los materiales resuenan modos de sujeción y de control tan novedosos como atávicos. Las operaciones de lectura que se reúnen aquí vuelven sobre los personajes y las voces narrativas que caen o tienden a caer, que pierden algo que los desposee en dirección a la vulnerabilidad y el despojo, pero que no obstante logran construir márgenes de autonomía y agenciamiento colectivo. Y en segundo lugar, el recorrido que atraviesa *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica* no se circunscribe a los límites disciplinares del análisis artístico, los estudios sobre estética, la teoría literaria o el pensamiento filosófico estrictamente, sino que presume de un espacio de intersección en los amplios márgenes de la crítica y cuyo eje transversal es la pregunta por la vida y los vivientes. En los autores de los que se ocupa esta investigación, esta pregunta insiste y es motor de la argumentación que despliegan en su intrusión en el campo expandido de la crítica (literaria, filosófica, cultural, etc.). La estética precaria es, en este sentido, una posibilidad de preguntar por la vida, y hasta se la podría formular como una posibilidad siempre por recomenzar. Esto es: una práctica inestable, un preguntar siempre desde otra escena de lectura.



Telón de fondo o más bien una dinámica de figura-fondo resuena en la gestación y trabajo de escritura de este recorrido. Nuestras pasiones teóricas, dice Tamara Kamenszain, no coinciden con nuestros momentos vitales, aunque sin ninguna duda los anticipan. ¿Y cuáles son entonces, los momentos vitales de esta escritura, acaso la coincidencia entre la pasión teórica y la situación de emergencia vital-biográfica? Aunque un desfase temporal nos separa de lo que quisiéramos que coincidiera, ¿cuál es la promesa de ese trasfondo biográfico, como si la vida fuera narrable y nos preocupáramos por hacer de la vida un criterio de veracidad? Suscribimos a ese pensamiento de Goethe citado por Käte Hamburger y recitado por Kamenszain, cita de cita para prevenirnos de la ilusión de transparencia y acosados por el fantasma del realismo ingenuo: lo que se anuncia en *Bios precario: biopolítica y precariedad en Latinoamérica* “no contiene ni una pizca que no haya sido vivida pero tampoco ninguna tal y como se vivió”.

A lo mejor se trata de que, en lo personal, quien escribe esto lleva unos años de considerable inestabilidad laboral y política. Pero quizá se trate también de que habitamos tiempos donde esta inestabilidad nos permea a todos. Este trabajo se inicia con un conjunto de citas en las cuales la coalición de gobierno Cambiemos adquiere una renovada importancia en la gestión de políticas neoliberales y procesos de precarización. Y hacia el final, la tinta que se imprime en estas páginas está atravesada por el desfundamiento generalizado de los derechos sociales adquiridos y bajo la invocación reiterativa (como mantra religioso) de la reducción del déficit fiscal, el despido masivo de trabajadores de organismos públicos (ministerios, agencia Telam, ANSES), el recorte presupuestario en ciencia y técnica (INTI, CONICET, ARSAT), el ajuste en educación (de universidades nacionales, salario docente y presupuesto), como así también la megadevaluación monetaria, el endeudamiento exterior y el pedido de préstamos a organismos internacionales (FMI) y la fuga generalizada de capitales. Estas circunstancias tienen que ver con interrogaciones o exploraciones sobre la propia vida pero propia no por personal sino por apropiación de las afecciones a las que estamos expuestos: un cambio en la tonalidad afectiva impregna los lenguajes públicos, el avance del discurso neoconservador a nivel local y regional nos habla de un vínculo estrecho entre la mecánica neoliberal y su deriva tanatopolítica vinculada a la organización del odio, aquello que se adhiere a la venganza, la política afectiva del miedo y la contingencia del dolor. Y para no ser menos escépticos aún, una extraña sensación de caída, falta de rumbo y direccionalidad como así también de pérdida de apego marcan el tono afectivo y los estados de ánimo. Este es el telón de fondo que recorre los meses finales de tipeo.

Este paisaje social, no obstante, hace movimientos en otro sentido. La emergencia primero y la posterior consolidación de los movimientos feministas, las movilizaciones masivas del #niunamenos, el paro de mujeres 8M, la ola verde abortera alrededor del proyecto de interrupción voluntaria del embarazo, el crecimiento y fortalecimiento de confederaciones, organizaciones y movimientos de trabajadores de la economía popular o el fortalecimiento del organizaciones de la disidencia sexual y antirepresivos pero más aún, la pregnancia de estos movimientos en el lenguaje público. La furia política, la sororidad y los múltiples lazos de solidaridad, los duelos y la bronca pública, una percepción renovada de las cuerpas en el espacio público o de los modos de ocupar y transitar lo público y lo común, todos estas tonalidades afectivas, temples de ánimo y pasiones políticas son también una caja de resonancia en la escritura de este recorrido.

Pero además de las marcaciones histórico-circunstanciales que atraviesan la escritura, un fenómeno emerge con especial énfasis: el surgimiento de nuevas modalidades de trabajo precario, repartidores delivery que se vinculan a aplicaciones de celulares (Rappi, Pedidos ya y Glovo) que distribuyen cualquier producto en menos de 35 minutos según se indica en sus cubos mochila de colores anaranjados fluor. Los nuevos precarizados 2.0 emergen masivamente en la ciudad de Córdoba, como un nuevo ejército invisible, anónimo y subterráneo que recorre las calles en bicicletas prestadas (una nueva inflexión neoliberal: la tracción a sangre), vestidos con uniformes homogeneizantes, respondiendo a la demanda de un nuevo empleador tan portátil como ubicuo. Nuevos modos de explotación que parecen mutar de una manera vertiginosa, siguiendo el pulso de la renovación de los climas de consumo y su embelesamiento estetizante: “el siglo XXI a mano de las empresas, los trabajadores anclados en el Siglo XIX. El capital viaja en el tiempo. Podría ser la última película de *Volver al Futuro*. La más siniestra. Economía de Plataforma, le dicen economistas y sociólogos. La uberización de la economía, dicen otros” (Gullo, 2018:7). Lo que ocurre es una reapropiación discursiva en las dinámicas de explotación y extracción de plusvalía, el viejo mecanismo del disciplinamiento del trabajo asalariado deviene ahora en algoritmo y flujo de mercado informático (economía de la plataforma). El servicio de envíos se presentan como intermediarios entre una “red de consumidores” y una “red de productores”. Avance tecnológico que permite eficientizar mercados de transporte de productos, personas y servicios en general al tiempo que reproduce la tercerización del delivery. Los trabajadores-intermediarios son el punto ciego de esta “economía colaborativa” que los convierte en “socios” (Curia, 2018; Ibarreche & Rodríguez, 2018) de una pirámide jerárquica que tiende a desdibujarse fácilmente.





¿QUÉ NOMBRE le pondrías  
a eso que escribís todos los  
días de tu vida? ¿Habrá una  
manera de que todo esa ma-  
teria escrita no sea interrumpida?  
No sirve escribir y guardar,  
escribir como quien tira de  
una punta de piedra para que la  
montaña vaya insinuándose, de  
a poco y para siempre, montaña  
sagrada y desprendida de lo sa-  
grado, montaña desagregadísima  
(y qué fea palabra para un  
poema que interroga). ¿Qué  
nombre le pondrías a "eso"  
que se deposita como oro  
en las esquinas de un cuaderno  
Éxito? No es, como podría  
pensarse, el éxito de una escritura.  
No es, contrario a lo que otros  
llaman "literatura". No es  
"publicable". Apenas comunica.  
¿Qué hacer? Es una ristra de  
palabras que surca la hoja, la  
divide en una zona escrita y  
otra, no sabemos cuál: si será  
escrita o no eso podrá saberse  
recién cuando vos dejes esas  
publicaciones para que alguien  
mañana, muy lejos de acá,  
los abra y diga qué

es todo esto, qué  
locura, miles de  
páginas que es-  
tán a punto de  
callarse, sin  
que se pue-  
da hacer algo  
para que esas  
palabras levan-  
ten vuelo, pero  
lo escrito planea  
sobre la hoja y na-  
da va a cambiar es-  
ta relación, mucho  
menos el tiempo  
y la sorpresa.

Carlos Ríos (3/12/18)



# Bibliografía



## Bibliografía

- AAVV (2012) "Precarity Talk. A virtual Roundtable with Laurent Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejić, Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanović". En *TDR: The Drama Review*, Volume 56, Number 4, Winter 2012 (T216) pp. 163-177. Versión on line: <https://muse.jhu.edu/article/491900> (consultado 1/6/18)
- AAVV (2017) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?: usos de Judith Butler*. Alberto Canseco; María Victoria Dahbar; Emma Song (edits). ISBN 978-987-42-3897-9 Córdoba: Sexualidades Doctas Cooperativa Editorial.
- Agamben, Giorgio (2017) *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. Agamben, Giorgio (2015) *The Use of Bodies*. California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2013) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2010a) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2010b) *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama
- Agamben, Giorgio (2008) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Madrid: Pre-textos
- Agamben, Giorgio (2007) *Ninfas*. Madrid: Pre-textos
- Agamben, Giorgio (2006) *Lo abierto El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2003) "Biopolítica minore". Entrevista por P.Perticari. Roma: Edizione Manifestolibri
- Agamben, Giorgio (2002) *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Madrid: Editora nacional.
- Aguilar, Gonzalo (2015) *Nuevas formas de la violencia en el matadero de la literatura: sobre De ganados y de hombres de Ana Paula Maia*. Texto de conferencia impartida en Conexões Itaú Cultural, en el marco del encuentro "O Olhar do Outro: a Recepção da literatura brasileira".
- Aguilar, Gonzalo (2009) *El que debe morir: matanza y sacrificio en la cultura brasileña de Gonçalves Dias a Hélio Oiticica*. Texto de conferencia impartida en Yale University, Department of Spanish and Portuguese.
- Ahmed, Sara (2017) *La política cultural de las emociones*. México: Programa universitario de Estudios de Género.
- Almada, Selva (2014) *Chicas muertas*. Buenos Aires: Random House.
- Andermann, Jens (2015) *Nuevo cine argentino*. Buenos Aires: Paidós
- Anderson, Ben *Affective atmospheres. Emotion, Space and Society*, 2(2), 77-81, 2009. Version on line: <http://dx.doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005> (consultado 17/11/18)

- Bailly, Jean-Christophe (2014) *El animal como pensamiento*. Santiago: Metales pesados.
- Bazzicalupo, Laura (2017) *Biopolítica. Un mapa conceptual*. España: Melusina
- Becerra, Juan José (2007) *La vaca. Viaje a la pampa carnívora*. Buenos Aires: Arty latino.
- Bellucci, Mabel (2010) *Orgullo. Carlos Jáuregui, una biografía política*. Buenos Aires: Emecé.
- Benjamin, Walter (2009) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Lom ediciones.
- Berger, John (1999) *Mirar*. Traducción: Pilar Vázquez Álvarez. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- Berlant, Lauren (2011a) *Cruel optimism*. Durham and London: Duke University Press
- Berlant, Lauren (2011b) *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. México: FCE.
- Berlant, Lauren (2006) "Cruel optimism". En *Differences: A journal of feminist cultural studies*, Volume 17, Number 3. Brown University.
- Biset, Emmanuel (2016) "Deconstrucción de la biopolítica". En *Pléyade* N°17 / enero-junio (2016) / online Issn 0719-3696 / iSSn 0718-655X / PP. 205-222 / 219
- Biset, Emmanuel (2017) "Biopolítica, Soberanía y deconstrucción". En *Thémata. Revista de Filosofía* N° 56, julio-diciembre (2017) pp.: 285-303. ISSN: 0212-8365
- Bolaño, Roberto (2014) *2666*. Barcelona: Anagrama
- Boullant, François (2004) *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva visión
- Bordeleau, Érik (2018) *Foucault anonimato*. Buenos Aires: Cactus.
- Butler, Judith (2004). *Undoing gender*. New York/London: Routledge. Versión castellana: *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London New York: Verso. Versión castellana: *Vidas Precarias. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith (2009). *Frames of war: when is life grievable?*. London New York: Verso. Versión castellana: *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Butler, Judith (2011) "For and Against Precarity". En *TIDAL: Occupy Theory* Vol 1. Versión on line disponible: [https://occupyduniya.files.wordpress.com/2011/12/tidal\\_occupytheory.pdf](https://occupyduniya.files.wordpress.com/2011/12/tidal_occupytheory.pdf) (consultado 1/6/18)
- Butler, Judith (2012a) "Precarity Talk" en *TDR: The Drama Review* 56:4 (T216) Winter 2012. New York University and the Massachusetts Institute of Technology.
- Butler, Judith (2012b). *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. USA: Columbia

University Press.

Butler, Judith; Athanasiou, Athena (2013). *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge, UK Malden, Massachusetts: Polity Press. Versión castellana: *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.

Butler, Judith (2015a). “La resistencia política como acto corporal” entrevista en *Palabra de Mujer*, 6 de Julio de 2015, Universidad de Costa Rica. Versión on line: <https://www.youtube.com/watch?v=3i751-KIpHM> (consultado 24/10/18)

Butler, Judith (2015b). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Versión castellana: *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2017.

Briceño, Ximena (2017) “Vidas secas or Canine Melancholia: Reflections on Living Capital”. En *Latin American Cultural Studies*, 26:2, 299-319. Routledge

Cámara, Mario (2017) *Restos épicos. La literatura y el arte en el cambio de época*. Buenos Aires: Librería.

Cámara, Mario (2010) “Los secretos movimientos del respirar. Palabra, cosa y mundo en *Un soplo de vida*” publicado en Clarice Lispector *Un soplo de vida. Pulsaciones*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2010.

Canseco, Alberto beto (2017) *Eroticidades Precarias. La Ontología Corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh & Sexualidades Doctas Edit.

Cano, Virginia (2018) “Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva”. En *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Malena Nijensohn (comp). Buenos Aires: Latfem & La cebra.

Castro, Edgardo (2018) *Como en la noche. El lado oscuro de una ciudad despierta*. Buenos Aires: Planeta.

Castro, Edgardo (2014) *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: S.XXI

Castro, Edgardo (2013) “Una cartografía de la biopolítica”. En *Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano # 1*. Buenos Aires: Unipe

Castro, Edgardo (2011a) *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Unipe

Castro, Edgardo (2011b) “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto”. En *Cuadernos de trabajo #1 Biopolítica, Gubernamentalidad, educación, seguridad*. Buenos Aires: Unipe

Chambers, Samuel y Carver, Terrel (2008) *Judith Butler & Politics. Troubling Politics*. New York and London: Routledge.

Chenavier, Roberto (2010) “Introducción”. En *La condición obrera de Simone Weil*. Buenos



Aires: Cuenco de plata.

Colectivo Juguetes Perdidos (CJP) (2017) *La gorra coronada. Diario del macrismo.*. Buenos Aires: Tinta & Limón.

Colectivo Juguetes Perdidos (CJP) (2014) *¿Quién lleva la gorra? Violencia, nuevos barrios, Pibes silvestres.* Buenos Aires: Tinta & Limón.

Contrera, Laura y Cuello, Nicolás (2016) *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne.* Buenos Aires: Madreselva Editorial.

Contreras, Sandra (2013) *Realismos, cuestiones críticas.* Rosario: Centro de Estudios de Literatura Argentina y Humanidades y Artes Ediciones.

Cragolini, Mónica B. (2016) *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo.* Buenos Aires: Prometeo.

Curia, Dolores (2018) “La economía de la app es macrismo puro”. En *Página 12*, Sociedad, 09 de septiembre de 2018. Versión on line: <https://www.pagina12.com.ar/140977-la-economia-de-la-app-es-macrismo-puro> (consultado 7/12/18)

Cvetkovich, An (2003) *Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures.* Durham, NC: Duke University Press.

Dalmaroni, Miguel (2008a) “¿qué se sabe en literatura?. Crítica, saberes y experiencias”, disponible en: <https://es.scribd.com/document/299967163/05-Miguel-Dalmaroni-Que-Se-Sabe-en-La-Literatura> (consultado 1/12/18)

Dalmaroni, Miguel (2008b) *La investigación literaria. Problemas iniciales de una práctica.* Santa Fe: UNL

De Mauro Rucovsky, Martin (2017) “0,1 notas sobre ¿cómo leer un caso de feminicidio?” en *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?: usos de Judith Butler.* editado por Alberto Canseco ; María Victoria Dahbar; Emma Song. Córdoba: Sexualidades doctas.

De Mauro, Rucovsky (2016a) “El retorno del trabajo y la emergencia de lo precario” en *Nombres.* Revista de Filosofía, N°30 Dossier Crítica de la Economía Política. ISSN: 0328-1574.

De Mauro Rucovsky, Martin (2016b) “Mirada de la vaca y precariedad animal” en *Bazar Americano* julio-agosto 2016, Año XI, N° 57, ISSN 2314-1646, Mar Del Plata. Versión on line: <http://www.bazaramericano.com/resenas.php?cod=625&pdf=si> (consultado 19/7/16)

Deleuze, Gilles (2008) *Foucault.* Buenos Aires: Paidós

Deleuze, Gilles (1991) “Posdata sobre las sociedades de control”. En Christian Ferrer (Comp.) *El lenguaje libertario*, T° 2, Montevideo: Ed. Nordan

Derrida, Jacques (2005) “Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. En revista *Confines*, n° 17,

Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragnolini. Buenos Aires.

Derrida, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

Díaz Letelier, Gonzalo (2017) “Liberalismo, capitalismo y humanismo”. En *El desconcierto*, Santiago de Chile, 13/08/2017. Versión en línea disponible: <http://www.eldesconcierto.cl/2017/08/13/liberalismo-capitalismo-y-humanismo/>

Dictionary (1879) *A Latin Dictionary*. Charlton T. Lewis and Charles Short Oxford: Clarendon Press

Dictionary (1891) *An Elementary Latin Dictionary*. Charlton T. Lewis New York: Harper & Brothers

Dictionary (1911) *The Century Dictionary*, The Century Co., New York, 1911

Diccionario (1985) *Diccionario crítico etimológico*. Castellano e hispánico. Joan Corominas & José A. Pascual. Madrid: Gredos.

Didi-Huberman, Georges (2011) *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Didi-Huberman, Georges (2009) *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada

Diéguez, Ileana (2013) *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Ed. Documenta escénicas.

Echeverría, Esteban (1871) “El matadero”. En *Prosa Literaria*. Volumen XIII, 1944. Buenos Aires: Edit. Estrada.

Elizondo, Verónica (2015) “Femicidio y exhumación del archivo en Chicas muertas de Selva Amada” en actas IV Congreso internacional Cuestiones Críticas. Centro de Estudios de Literatura Argentina y Centro de Estudios en Teoría y Crítica Literaria. Universidad Nacional de Rosario. Versión on line: [http://www.celarg.org/int/arch\\_public/elizondooviedocc2015.pdf](http://www.celarg.org/int/arch_public/elizondooviedocc2015.pdf) (consultado 26.7.16)

Enríquez, Mariana (2016) *Las cosas que perdimos en el fuego*. Buenos Aires: Anagrama.

Enríquez, Mariana (2011) “La historia argentina es profundamente macabra”. Entrevista en El Diario del centro del país. 4 de diciembre de 2011.

Esposito, Roberto (2016) *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Eudeba & Katz

Esposito, Roberto (2015) *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu

Esposito, Roberto (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu

Esposito, Roberto (2009a) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*.

Buenos Aires: Amorrortu

Esposito, Roberto (2009b) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder

Esposito, Roberto (2009c) “Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)” en *Revista de Ciencia Política / VoLumen* 29/ n° 1 / 2009 / 133 – 141.

Esposito, Roberto (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu

Esposito, Roberto (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía* Buenos Aires: Amorrortu

Esposito, Roberto (2005) *Inmmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu

Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños

Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Filippi, Massimo & Reggio, Marco (2015) *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*. Milano: Mimesis Edizioni.

Fisher, Mark (2016) *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

Foucault, Michel (2016a) *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. México: FCE

Flatley, Jonathan (2008) *Affective Mapping. Melancholia and the politics of modernism*. Cambridge: Harvard University press.

Foucault, Michel (2016b) “Bio-historia y Bio-política”. En *Revista Caja Muda* N° 8, dossier “estrategias de lo común”, año 2016. Traducción realizada por Miguel Angel Alvarez y Natalí Saavedra, en el marco del Proyecto de Investigación “Gubernamentalidad y crítica”, dirigido por Alejandro Ruidrejo. Universidad Nacional de Salta. Texto original «Bio-histoire et bio-politique», *Le Monde*, N° 9869, 17-18 Octubre 1976, p. 5. (Sur J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, coll. «Nouvelle Bibliothèque scientifique», N° 82, 1976.) in *Dits et écrits*, Tome III texte n°179, Paris Gallimard, 1994. Versión on line: [https://issuu.com/cajamuda/docs/numero\\_8](https://issuu.com/cajamuda/docs/numero_8) (consultado 1/6/18)

Foucault, Michel (2010) *Defender la sociedad. Curso en el collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: FCE

Foucault, Michel (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE.

Foucault, Michel (2008) *Nacimiento de la biopolítica* Curso en el Collège de France (1978-

- 1979). Buenos Aires: FCC
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* Buenos Aires: FCC
- Foucault, Michel (2004) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: SXXI
- Foucault, Michel (2003a) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, Michel (2003b) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: S XXI
- Foucault, Michel (1984) “¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]” Traducción de Jorge Dávila. En *Actual*, No. 28, 1994.
- Freud, Sigmund (1992) “Lo ominoso (1919)”. En *Obras completas*. Vol. XVII, (1917-19) *De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gago, Verónica (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta y Limón.
- Garramuño, Florencia (1997) *Genealogías culturales. Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*. Rosario: Beatriz Viterbo
- Gatto, Fabián Giménez (2015) *Postpornografías*. México: La cifra Edit.
- Giorgi, Gabriel (2017a) “Las vueltas de lo precario”. En *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. María Victoria Dahbar, Alberto beto Canseco Emma Song (eds). Córdoba: Sexualidades doctas Edit.
- Giorgi, Gabriel (2017b). “¿De qué está hecha macabea? Lispector y lo precario”. En *¿Por qué Brasil, que Brasil? V*. María: Eduvim.
- Giorgi, Gabriel (2017c) “Política de la supervivencia”. En *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 10 (diciembre 2017): 249-260
- Giorgi, Gabriel (2016a) “Precariedad animal”. En *Boca de Sapo. Revista de arte, literatura y pensamiento*. Año XVII, Numero 21, abril de 2016.
- Giorgi, Gabriel (2016b) “La noche de los cuerpos”. En *Kilómetro 111*, Ensayos sobre cine. Julio 2016. Disponible en: <http://kilometro111cine.com.ar/la-noche-de-los-cuerpos/>
- Giorgi, Gabriel (2014) *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- Giorgi, Gabriel (2008) “Zona común: imágenes de la ciudad neoliberal. En torno a *Ronda Nocturna*, de Edgardo Cozarinsky”. En Melo, Adrián (comp.) *Cine argentino y cultura queer*. Buenos Aires: LEA.
- Giorgi, Gabriel & Rodríguez, Fermín (2007) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos

Aires: Paidós

González Rodríguez, Sergio (2002) *Huesos en el desierto*. México: Anagrama

Grüner, Eduardo (2017) “Como un perrito, ¿viste?”. Nota aparecida en diario *Página 12*, 25 de julio de 2017, Contratapa. Versión disponible: <https://www.pagina12.com.ar/52286-como-un-perrito-viste>

Gullo, Emiliano (2018) “Capitalismo con tracción a sangre”. En *Anfibia revista*, Octubre de 2018. Versión on line: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/capitalismo-traccion-sangre/> (consultado 16/10/18)

Gumbrecht, Hans Ulrich (2012) *Atmosphere, mood, Stimmung. On a Hidden Potential of Literature*. Translated by Erik Butler. California: Stanford University Press.

Gutiérrez Urquijo, Gonzalo (2017) *La vida como concepto unívoco. Dimensiones del vitalismo deleuziano*. Tesis final de Licenciatura en Filosofía, Escuela de Filosofía, FFyH, UNC (MIMEO)

Halberstam, Jack (2018) *El arte queer del fracaso*. Barcelona-Madrid: Egales.

Heredia, Juan Manuel (2011a) “Deleuze, Von Uexkull y la ‘Naturaleza como música’” en *Aparte Rei*, revista de filosofía, Número 75, mayo 2011

Haraway, Donna (2017) *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Traducción de Isabel Mellén (2016) para Sans Soleil Ediciones. Revisión de la traducción: gabi herczeg. Córdoba: Bulcavulvaria ediciones. Edición del original *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003). Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna (2016a) “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Volumen I, Año 3, Junio de 2016. Versión On line: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/download/53/48> (consultado 25/10/18)

Haraway, Donna (2016b) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press

Haraway, Donna (2004a) “Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience”. En *The haraway reader*. New York: Routledge.

Haraway, Donna (2004b) *Testigo\_Modeto@Segundo\_Milenio.HombreHembra© \_Conoce\_Oncortatón®*. *Feminismo y Tecnociencia*. Barcelona: Edit. UOC.

Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.

- Haraway, Donna (1989) *Ecce Homo, ¿No soy (no somos) yo una mujer? y Otras Inapropiadas/bles: Lo humano en un paisaje post-humanista*. Traducción de Emma Song (MIMEO).
- Harrison, Pogue Robert (2003) *The dominion of the dead*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heredia, Juan Manuel (2011b) “Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll”. Publicado en *Filosofía e Historia da Biología*, v. 6, n. 1, p. 69-86, 2011
- Hester, Helen (2018) *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Horne, Luz (2011) *Literaturas reales. Transformaciones del realismo en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Hribal, Jason (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Huffer, Lynne (2015) “Foucault’s Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy”. En *Foucault Studies*, No.20, pp.122-141. Version on line: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/4933> (consultado 1/6/18)
- Ibarreche, Xavier (2018) “Algoritmos del mundo, uníos”. En *revista Crisis*, N°35, Octubre y Noviembre de 2018.
- Jackson, Rosemary (1986) *Fantasy: literatura y subversión*. Buenos Aires: Catálogos
- Jappe, Anselm (2011) “El lado oscuro del valor y del don” aparecido en *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La rioja-España: Edit. Pepitas de calabaza
- Jarkowski, Aníbal (2017) ““El trabajo está escrita desde el resentimiento personal”. Entrevista en *Revista Transa*, 27 de Octubre de 2017. Disponible on line: <http://www.revistatransas.com/2017/10/27/el-trabajo-esta-escrita-desde-el-resentimiento-personal-revista-transas-y-alejandra-laera-en-dialogo-con-anibal-jarkowski/> (consultado 27/7/18)
- Jarkowski, Aníbal (2007) *El trabajo*. Buenos Aires: Tusquets
- Jay, Martin (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- King, Stephen (1981) *Danse Macabre*. EEUU: Everest House. Versión castellana: King, Stephen (2016) *Danza Macabra*. Madrid: Valdemar.
- Kogan, Adriana (2017) “Lo viviente como materia del arte”. Ponencia presentada en Lasa Conosur, el día miércoles 19 de Julio, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Koruk, Carolina (2018) “Tiempo de salario emocional: de qué se trata este nuevo beneficio

- laboral”. Nota aparecida en ParaTi, Diario Infobae, 26 de Septiembre de 2018. Versión on line:<https://www.infobae.com/parati/estar-mejor/2018/09/26/tiempo-de-salario-emocional-de-que-se-trata-este-nuevo-beneficio-laboral/> (consultado 26/9/18)
- La Rocca, Paula & Neuburger, Ana (2018) *Imágenes del tiempo. Montaje y supervivencia en escrituras contemporáneas*. En Revista *Síntesis*, N° 7, FFyH, 2018. Versión on line: [https://ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/SINTESIS\\_2016.pdf](https://ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/SINTESIS_2016.pdf) (consultado 14/10/18)
- Laera, Alejandra (2016) “Más allá del dinero: ficciones del trabajo en la Argentina contemporánea y la fetichización del escritor”. En *Badebec* Vol 6 N° 11 (Septiembre 2016) ISSN 1853-9580.
- Latour, Bruno. (2017) *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores
- Laval, Christian & Dardot, Pierre (2013) *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa
- Lawlor, Leonard (2006) *The Implications of Immanence. Toward a New Concept of Life (Perspectives in Continental Philosophy)*-Fordham University Press (2006)
- Lazzarato, Maurizio (2017) *Experimental Politics: Work, Welfare, and Creativity in the Neoliberal Age*. London: MIT Press.
- Leao, Moreira Andre (2011) *A hora dos animais no romance de Clarice Lispector*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras da UFMG-Belo Horizonte (MIMEO)
- Lemke, Thomas (2017) *Introducción a la biopolítica*. México:FCE
- Levinas, Emmanuel (2000). “Ética e infinito”. En *El rostro*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Lewkowicz, Javier (2018) “La flexibilización laboral en agenda”. Nota aparecida en *Economía*, Diario *Página 12*, 23 de Julio de 2018. Versión on line: <https://www.pagina12.com.ar/130273-la-flexibilizacion-laboral-en-agenda> (consultado 23/7/18)
- Lispector, Clarice (2015) *Um sopro de vida. (Pulsações)*. Rio de Janeiro: Rocco digital.
- Lispector, Clarice (2010) *Un sopro de vida. Pulsaciones*. Trad. Paloma Vidal Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Lispector, Clarice (2008) *Un sopro de vida. Pulsaciones*. Trad. Mario Merlino. Madrid: Siruela.
- Lispector, Clarice (1998) *A hora da estrela. Rio de Janeiro: Rocco*.
- Lorey, Isabell (2018) “Preservar la condición precaria, queerizar la deuda”. En *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Malena Nijensohn (comp). Buenos Aires: Latfem & La cebra

- Lorey, Isabell (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños
- Lorey, Isabel (2015) *State of insecurity. Government of the precarious*. Londres: Verso. Versión castellana: *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficante de sueños, 2016.
- Lorey, Isabell (2010) “Devenir común: la precarización como constitución política”. En *e-flux journal*, No 17, Julio de 2010. Versión on line: <https://privadotextos.wordpress.com/2011/01/28/devenir-comun-la-precarizacion-como-constitucion-politica/> (consultado 1/6/18)
- Lorey, Isabell (2006) “Gubernamentalidad y precarización de sí Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales”. En *Transversal*, N°11, 2006. Versión on line: <http://eipcp.net/transversal/1106/lorey/es> (consultado 1/6/18)
- Maccioni, Franca (2012) “Soy literatura. Tensiones entre biografía y biografema en Roland Barthes según el mismo”. En *Teóricos y críticos frente al espejo*, Boletín Gec 16 (2º época), Grupos de estudios sobre la crítica literaria, FFyL, UNCuyo.
- Maciel, María Esther (2016) *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Macón, Cecilia & Solana, Mariela (2015) *Pretérito indefinido. afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: edit. Título.
- Maia, Ana Paula (2015) *De ganados y de hombres*. Traducción: Cristian De Nápoli. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Maia, Ana Paula (2013) *De gados e homens*. Rio de Janeiro: Record.
- Marzano, Michela (2016) “¿Que es hoy el coaching?”. En *ABC del Neoliberalismo*. Viña del Mar: Asociación Communes.
- Massuh, Gabriela (2008) *La intemperie*. Buenos Aires: Interzona
- Massumi, Brian (2002) *Parables of the Virtual*. Durham, NC: Duke University Press.
- Merandi, Laura (2009) *Alta rotación. El trabajo precario de los jóvenes*. Buenos Aires: Tusquets.
- Mills, Catherine (2016) “Biopolitics and the Concept of Life”. En V. W. Cisney, & N. Morar (Eds.), *Biopower: Foucault and Beyond* (pp. 82-101). Chicago IL USA: The University of
- Minh-ha, Trinh T. (1998) *Inappropriate/d Artificiality*. Entrevista de Marina Grzinic, *June, 2, 1998 at Ochanomizu University*,. Versión on line disponible: <http://trinhminh-ha.squarespace.com/inappropriated-artificiality/> (consultado 26/10/18)
- Moreno, Lux (2018) *Gorda vanidosa. Sobre la gordura en la era del espectáculo*. Buenos Aires: Ariel.
- Moreno, María (2018) *Oración. Carta a Vicki y otras elegías políticas*. Buenos Aires: Random House.



- Moretti Basso, Ianina (2017) "Juego de heraldos. La pregunta por la agencia". En *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?: usos de Judith Butler*. editado por Alberto Canseco ; María Victoria Dahbar ; Emma Song. Córdoba: Sexualidades doctas.
- Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*. España: Sexto piso
- Moriconi, Italo (2000) "La hora de la basura". Aparecido en *Radar Libros*, Suplemento de *Página 12*, a.3, N°123, Buenos Aires, 12 de marzo de 2000. Versión on line: <https://www.pagina12.com.ar/2000/suple/libros/00-03/00-03-12/nota.htm#111> (consultado 25/10/18)
- Morini, Cristina (2014) *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Traducción: Joan Miquel Gual Bergas. Madrid: Traficantes de sueños.
- Moyano, Manuel (2017) *Imago absoluta. Política y ontología en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis doctoral en Filosofía, FFyH, UNC (MIMEO) Chicago Press.
- Muñoz, José Esteban (1999) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean Luc (2011) "Etre-avec et démocratie - Ser-con y democracia". En revista *Pleyade*, Volumen IV, Número 1, ISSN 0718-655X. Disponible en: [https://issuu.com/revista\\_pleyade/docs/pleyade7](https://issuu.com/revista_pleyade/docs/pleyade7) (consultado 28/5/17)
- Nancy, Jean Luc (2007) "Conloquim". En *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Esposito, Roberto. Buenos Aires: Amorrortu
- Nancy, Jean Luc (2006) *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros
- Nascimento, Evando (2012) *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Neilson, Brett y Rossiter, Ned (2005) "From precarity to Precariousness and Back Again: Labour, Life and Unstable Networks". En *The Fibrecultural Journal*, N°5, December 2, 2005. Disponible en: <http://five.fibreculturejournal.org/fcj-022-from-precarity-to-precarioussness-and-back-again-labour-life-and-unstable-networks/> (consultado 28/5/17)
- Neuburger, Ana (2018) "Figuraciones de la ruina. Imaginación, materia y escritura". En *Figuras de lo común: formas y disensos en los estudios literarios*, congreso de Sociedad Chilena de Estudios Literarios (SOCHEL), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 6 al 9 de noviembre, Chile (MIMEO).
- Oliveira, Eduardo Jorge (2014) *Inventar uma pele para tudo. Texturas da animalidade na literatura e nas artes visuais (Uma incursão na obra de Nuno Ramos a partir de Georges Bataille)*. Tese Doutoral apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Letras: Estudos Literários,

- da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2014 – UFMG (Mimeo)
- Papalini, Vanina (2015) *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Penacini, Constanza (2017) “Clarice Lispector: un basural a cielo abierto”. Ponencia presentada en *Lasa conosur*, el día Sábado 22 de Julio, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Pengue, Walter A. (2018) “Deuda externa, deuda ecológica y sobreexplotación humana y natural: donde pierde la vida y gana el dinero”. En *La vaca*, 6/7/2018. Versión on line: <http://www.lavaca.org/notas/deuda-externa-deuda-ecologica-y-sobreexplotacion-humana-y-natural-donde-pierde-la-vida-y-gana-el-dinero/> (consultado 5/11/18)
- Perlongher, Néstor (1999) *El negocio del deseo*. Buenos Aires: Paidós.
- Pérez Orozco, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficante de sueños
- Porróni, Paula (2016) *Buena Alumna*. Barcelona: Minúscula.
- Preciado, Paul B. (2015) “Restif de la Bretonne’s State Brothel: Sperm, Sovereignty, and Debt in the Eighteenth-Century Utopian Construction of Europe”. En *South as a State of Mind* #6, documenta 14 #1.
- Prósperi, Germán (2017) “La máquina óptica. Lo humano como imagen”. En *Quién o Qué. Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*. Mónica B. Cragnolini (Comp.) Buenos Aires: La cebra.
- Reid, Julian. 2011. "The Vulnerable Subject of Liberal War." En *South Atlantic Quarterly* 110.3: 770-779. Versión on line disponible: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article-abstract/110/3/770/3548/The-Vulnerable-Subject-of-Liberal-War> (consultado 1/6/18)
- Revel, Judith (2014) “Prefacio”. En *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Morini, Cristina (2014) Traducción: Joan Miquel Gual Bergas. Madrid: Traficantes de sueños.
- Revel, Judith (2009) “Identity, Nature, Life. Three Biopolitical Deconstructions”. En *SAGE, Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6): 45-54. Versión on line: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276409348854> (consultado 1/6/18)
- Ríos, Carlos (2014) *Cuaderno de campo*. Buenos Aires: Bajo la luna.
- Ríos, Carlos (2012) *El artista sanitario*. Córdoba: Postales Japonesas.
- Rodríguez, Federico (2015) *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Santiago: FCE.
- Rodríguez, Fermín A. (2014a) “El trabajo del miedo: sobre 2666 de Roberto Bolaño”. En

- Taller de Letras* N° 55, 99-110. Facultad de Letras, Pontificia Universidad de Chile.
- Rodríguez, Fermín A. (2014b) "Fear, subjectivity, and capital: Sergio Chejfec's *The Dark* and Roberto Bolaño's *2666*". En *Parallax*, 2014, 345-359. Versión on line: <http://dx.doi.org/10.1080/13534645.2014.957550> (consultado 27/10/18)
- Romandini, Fabián Ludueña (2011) *La comunidad de los espectros. I Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Rozitchner, Alejandro (2016) *La evolución de la Argentina*. Buenos Aires: Mar Dulce.
- Rozitchner, Alejandro (2010) *Ganas de vivir. La filosofía del entusiasmo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sabsay, Leticia (2011). *Fronteras sexuales. espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Saer, Juan José (2005) "Genealogía del hombre sin atributos". En *El País*, A pie de página. 1 de enero de 2005. Versión On line: [https://elpais.com/diario/2005/01/01/babelia/1104539965\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2005/01/01/babelia/1104539965_850215.html) (consultado 8/12/18).
- Schwartz, Jorge (2016) *Fervor de las vanguardias. Arte y literatura en América Latina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Salessi, Jorge (1995) "El (primer) matadero". En *Médicos maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Sayak, Valencia Triana (2012) "Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo". En *Relaciones Internacionales*, núm. 19, febrero de 2012. México: GERI – UAM.
- Sayak, Valencia Triana (2010) *Capitalismo Gore*. España: Melusina
- Sedgwick, Eve (2003) *Touching feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke
- Segato, Rita Laura (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta y Limón
- Segato, Rita Laura (2006) *¿Que es un feminicidio? notas para un debate emergente*. Brasilia: Serie Antropología / Universidade de Brasília. Departamento de Antropología.
- Semán, Pablo (2017) "La grieta opositora". En *Le Monde Diplomatique*, Edición 217, Julio 2017.
- Shukin, Nicole (2009) *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. St. Paul: University of Minnesota Press.

- Sívori, Horacio Federico (2005) *Locas, chongos y gays Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.
- Sloterdijk, Peter (2006) *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- Standig, Guy (2013) *El precariado. Una nueva clase social*. Madrid: Pasado & Presente.
- Standing, Guy (2011) *Precariat. The new dangerous class*. NY: Bloomsbury.
- Stanescu, James (2012) "Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals". En *Hypatia* vol. 27, no. 3 (Summer 2012).
- Stigger, Veronica (2016) "O útero do mundo" publicado en catálogo homónimo *O útero do mundo*, Museu de Arte Moderna de Sao Pablo, 5 de setembro al 18 de dezembro de 2016. Versión disponible: [http://www.academia.edu/29476563/O %C3%BAterodo mundo](http://www.academia.edu/29476563/O_%C3%BAterodo_mundo)  
[The womb of the world](#)
- Solano, Felipe Andrés (2015) *Salario Mínimo. Vivir con nada*. Buenos Aires: Tusquets.
- Soley-Beltran, Patricia y Beatriz Preciado (2007), "Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler". En *Lectora*, 13: 217-239. ISSN: 1136-5781 D.L. 395-1995.
- Speranza, Graciela (2012) *Atlas portátil de América Latina. Arte y ficciones errantes*. Buenos Aires: Anagrama
- Subercaseaux, Bernardo (2014) *El mundo de los perros y la literatura*. Santiago: Diego Portales.
- Theumer, Emmanuel (2018) "Justicia es que no vuelva a pasar: heteropatriarcado, necropolíticas del género y *Ni una menos*". En *Mujeres en el laberinto de la justicia* María Luisa Femenías y Silvia Mabel Novoa (coord). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Tsing, Anne Lowenhaupt (2015) *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Torrano, Andrea (2013a) *El monstruo político en las sociedades de control. Una consideración ontológica de la monstruosidad*. Tesis doctoral en filosofía, FFyH, UNC. (MIMEO)
- Torrano, Andrea (2013b) "Por una comunidad de monstruos". En *Revista Caja Muda. Literatura, ensayo, sexualidad*. N°4, Año 2013.
- Viveiros De Castro, Eduardo (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta y Limón.
- Viveiros De Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.
- Viñas, David (1971) *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires: Edic Siglo veinte.
- von Uexküll, Jakob (2016) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los*

hombres. Buenos Aires: Cactus.

von Uexküll, Jakob (2014) *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Cactus.

Watson, Janell (2012) "Butler's Biopolitics: Precarious Community". En *Theory & Event*, Vol. 15 , Iss. 2; 2012 Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Weil, Simone (1951) *La Condition Ouvrière*. Paris: Les Éditions Gallimard. Versión en castellano: *La condición obrera*. Trad. Antonio Jutglar Barcelona: Ediciones Nova Terra (1962) y *La condición obrera*. Trad. Ariel Dilon; José Herrera ; Antonio Jutglar. Buenos Aires: Cuenco del plata (2010)

Wolfe, Cary (2013b) "Sobre biopolítica y el giro animal: Entrevista con Cary Wolfe" en *E-Misférica* Volume 10 | Issue 1 | Winter 2013 | Dossier Bio/Zoo

Wolfe, Cary (2012) *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: Chicago University Press.

Yelin, Julieta (2015) *La letra salvaje. Ensayos sobre literatura y animalidad*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Yagüe, Pedro (2016) "Alejandro Rozitchner o el filo de la filosofía". Nota aparecida en *Lobo Suelto* blog, Diciembre de 2016. Versión on line:

<https://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/12/alejandro-rozitchner-o-el-filo-de-la.html>

(consultado 31/7/18)

Young, Rosamund (2018) *La vida secreta de las vacas*. Buenos Aires: Seix Barral

Zafra, Remedios (2017) *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama.

