

En *Mobilites, Reseaux et Interculturalites. Nouveaux defis pour la recherche scientifique et la pratique professionnelle.* (Francia): L'Harmattan.

Interculturalidad y relaciones de género en las prácticas políticas y socio-culturales de mujeres en América Latina.

BOITO, MARIA EUGENIA y SCARPINO, PASCUAL.

Cita:

BOITO, MARIA EUGENIA y SCARPINO, PASCUAL (2018). *Interculturalidad y relaciones de género en las prácticas políticas y socio-culturales de mujeres en América Latina. En Mobilites, Reseaux et Interculturalites. Nouveaux defis pour la recherche scientifique et la pratique professionnelle.* (Francia): L'Harmattan.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pascual.scarpino/42>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pcm/A9N>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**Sous la direction de
Elaine Costa-Fernandez, Patrick Denoux et
Odette Lescarret**

**Mobilités, Réseaux et
Interculturalités.**
**Nouveaux défis pour la
recherche scientifique et la
pratique professionnelle**

Chapitre 14

Interculturalidad y relaciones de género en las prácticas políticas y socio-culturales de mujeres en América Latina

María Eugenia Boito & Pascual Scarpino

¿ Quién/Qué es el prójimo ? Reflexiones sobre algunas escenas sociales actuales

En *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, (Amorrortu, 2010) S. Zizek, E. Santner y K. Reinhard proponen tres maneras diferentes de interrogar sobre este tópico, a nuestro criterio fundamental al momento de reflexionar e intervenir en prácticas donde la dimensión cultural y el género están presentes. En los tres escritos las referencias a Freud, Lacan, Benjamin - entre otros pensadores clásicos sobre las maneras de conceptualizar sobre este tópico- coexisten con la ya conocida estrategia expositiva y argumentativa zizekeana de mostrar productos de la cultura mediática contemporánea (escenas de ciertos filmes, generalmente) como expresivos de las tensiones, de las aporías con relación al prójimo.

En el escrito retomamos algunas de estas consideraciones y modalidades de trabajo, al momento de definir y precisar nuestro objeto de indagación, enfatizando en los siguientes puntos de partida :

- una de las marcas de la experiencia actual es su configuración a partir de la hegemonía de una posición multiculturalista, que como ejercicio ideológico subsume desigualdades (de género, de clase, etc.) como *diferencias* y a la vez se orienta por una forma de *tolerancia* que o muestra rasgos de indiferencia, o expone un tipo de trabajo ideológico mediante el cual el *otro* que se registra es un *otro imaginario*, el otro como semblante. Esto instala en el debate que tipo de prójimo es este prójimo y, más precisamente, como se propone y que características porta el vínculo/lazo construido ;

- la clase y el género suponen relaciones sociales caracterizadas por la desigualdad - en el largo proceso de su constitución histórica - que manifiestan un fuerte proceso de naturalización. En este sentido, trabajos como los de Silvia Federici (*Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Tinta Limón, 2015), concretan una lectura sobre este cruento proceso, señalando el ejercicio desigual e inédito de la violencia sobre el cuerpo de las Mujeres - en sus saberes y haceres - materializado en formas de borramiento de su trabajo, en la declaración de ilegitimidad de sus luchas y motines, en su construcción ideológica como *brujas* a ser cazadas a partir de un tipo de sensibilidad misógina en aumento - posición que presenta homologías a la sostenida por la Iglesia y los conquistadores con relación a los *salvajes* en tierras americanas (proceso también vinculado a la acumulación originaria, según Marx) -, hasta llegar a la racionalización capitalista de la sexualidad, ejercida en el mandato a la reproducción y en el castigo sobre las prácticas de interrupción/control del embarazo ;

- las *diferencias* culturales, cada vez más subsumidas en el discurso y las prácticas de la patrimonialización operante a escala planetaria - con intervenciones de la UNESCO y las consecuentes declaraciones de ciertos objetos (tangibles e intangibles) como *Patrimonio de la Humanidad* - proponen nuevas formas de reconocimiento/desconocimiento del prójimo a explorar, mediante el encuadre patrimonial/turista de la experiencia mediatizada y mercantilizada.

Por lo expuesto, con el recorrido orientado a inquirir sobre quién/qué es el prójimo, en interacciones tramadas de manera desigual por clase, género y cultura, pretendemos reinstalar la pertinencia epistémica y política de esta búsqueda como contrabalancear la sensación de *aceptación de un mundo con otros* que acompaña ciertos estados de la sensibilidad actual.

El atravesamiento de las tres escenas antes referidas : primera aproximación a las tensiones sobre *quién es mi prójimo*

Nos interesa en este punto poder construir una lectura que indague sobre aquello que tiene que ver con el *debate al respecto de qué tipo de prójimo es/son nuestro/s prójimo/s*. Ya desde el inicio inscribimos nuestras reflexiones en un lado de la tensión Uno/Múltiple, pero a la vez orientándonos mas allá y por fuera de la anterior dicotomía, proponiendo el carácter de pluralidad de *eso/s otro/s prójimo/s*; es decir, haciendo nuestra la distinción de Deleuze/Guattari entre Múltiple y Multiplicidad, indicada en *El Antiedipo* y desplegada en *Mil mesetas*.

Estableceremos, a priori, que existen un conjunto de sujetos - tanto individuales como colectivos - que, a través de un largo proceso de mutua interacción, van colaborando de manera directa o indirecta con la construcción de las subjetividades, las identidades y los sentidos que se ponen históricamente a jugar en nuestras sociedades. Queremos decir con esto que el primer paso para poder pensar en clave de *tipologías/categorías de los prójimos*, es asumir críticamente la reflexión de que nuestras maneras de ser y estar en el mundo, están necesariamente atravesadas por las maneras y los modos en que los otros están y son en el mundo. En segundo lugar, decidimos reconocer que *el otro*, como categoría singular y masculina no contiene a la compleja heterogeneidad de *otros* que podríamos caracterizar en términos analíticos. Es así que preferiremos hacer referencia a los tipos de otredades y, a partir de ello, avanzar en una descripción y reflexión sobre los *tipos de prójimos*.

A partir de esto, podríamos pensar el concepto de prójimo, como una noción relacional que se construirá particularmente dependiendo de las posiciones según clase/género/etnia, en un contexto determinado. Es decir, no se habilitan de la misma manera ni a través de los mismos mecanismos, los sujetos que pueden ser considerados como prójimos para ciertos grupos o para otros. Este concepto, entonces, relacional y dinámico, depende de condiciones materiales y simbólicas que van configurando un campo de posibilidades, a la vez que clausuran otras. En este marco, y en un intento por recuperar las nociones que trabajan autores como Zizek, Reinhard y Santner en *El prójimo. Tres indagaciones en teología política* (Aморrortu, 2010), avanzaremos sobre la pregunta *¿ quién es mi prójimo ?* y, para dar respuesta a ella, reflexionaremos acerca de los alcances del concepto, los sujetos que pueden o no estar incluidos y contenidos en el mismo, buscando interpretar el proceso de construcción de esos prójimos. En este sentido, distinguiremos tres grandes tipologías, en función de la proximidad de reconocimiento hacia/del otro.

Para comenzar, definiremos nuestro primer tipo de prójimo como *prójimo semejante* y para poder caracterizarlo compartiremos la lectura que realiza Santner cuando piensa en el otro en sus tres dimensiones, recuperando de ellas la primera, referida a *el otro imaginario*[CITATION Sla10 \l 11274]. Podríamos decir que este prójimo que se presenta como cercano, guarda para el *nosotros* que lo reconoce próximo, una carga emotiva y vincular positiva. Este *otro imaginario* contiene los aspectos que se comparten - o quieren compartir - en términos de clase, género, generación, etc, y se constituyen como razón suficiente para ubicarlo dentro del grado de cercanía que habilita el reconocimiento del otro; posible depositario de amor o preferencia. Este tipo de prójimo es también el que, en mayor medida, garantiza el cumplimiento del Levítico 19:18, ya que el *amarás a tu prójimo como a ti mismo* no contiene mayores complejidades entre los semejantes. Este prójimo es semejante a mí, con el cual - independientemente de la existencia o no del intercambio directo- compartimos códigos culturales, sociales, económicos o, como decíamos anteriormente, existe una intención de compartirlos. Inclusive es parámetro y modelo ; confluyen en él un sinnúmero de garantías que evitan, a priori, un conflicto que desestabilice la interacción material o simbólica.

Por otra parte, el reconocimiento de un prójimo como semejante implica una predisposición al encuentro que, tal como veremos más adelante, es particular y exclusiva de esta tipología. El reconocimiento y la aceptación del otro, en este caso, no pasa por *tolerar* o *soportar* al otro, ya que el otro no implica para el individuo una resistencia. Inclusive, parecería existir un cierto grado de placer por el reconocimiento de las *diferencias* con ese otro *semejante*, proporcionadas por un nivel de diferencias en un espectro reducido de variaciones. Hablamos aquí de cualidades o características que están más o menos cerca de estereotipos construidos y adoptados al interior de distintos grupos, comunidades, sociedades, etc., que garantizan, en primer lugar, el sostenimiento del prójimo como sujeto que se constituye también a partir de la mirada del individuo que lo reconoce como tal y lo celebra ; y en segundo lugar, el sostenimiento del *nosotros* como categoría social que habilita la construcción de ciertas identidades en función de otras. Este complejo proceso, se da en la medida en que la interacción con el prójimo semejante continúe actualizándose - de manera sostenida en el tiempo- como un espacio *confortable* ; es decir: que garantiza una experiencia sin riesgos ni amenazas. Este tipo de experiencia se fortalece de la mano de una serie de mecanismos que van tejiendo representaciones sociales que, por un lado, legitiman el encuentro e intercambio entre *iguales* y, por el otro, lo naturalizan, y es claro que este doble ejercicio reivindicativo/naturalizante de dichas relaciones se sostiene a través de múltiples dispositivos que deberíamos también vernos en la tarea de analizar críticamente.

El registro imaginario del otro (el *otro* como nuestro reflejo) opera como una pantalla que nos devuelve la mirada pero que en el mismo acto encubre - en términos de Žižek - que el otro es también otro/real: un registro del otro que se actualiza cuando *pierde la cara* (se desarma el estereotipo sensu Vanenheim y aparecen los tics o pierde la cara como máscara que sostiene y cubre la cruda vida de sangre y tejidos que nos constituyen).

El otro como semblante, como pantalla que nos devuelve cierta demanda de subjetividad es fundacional y fundamental para nuestra constitución como sujetos; es decir, el registro especular tiene que ver con las primeras formas de nuestra configuración identitaria. Pero lo que estamos indicando en estas reflexiones se orienta al despliegue hegemónico de este registro con relación a los otros, en el marco de las experiencias contemporáneas, no sólo en términos de un momento o instancia de conformación subjetiva sino como el encuadre ideológico que organiza la interacción con otros, en los más variados escenarios. Empezábamos diciendo que una de sus marcas o rasgos es su configuración a partir de la dominancia de una posición multiculturalista, que subsume desigualdades (de género, de clase, etc.) como *diferencias* y a la vez se orienta por una forma de *tolerancia* que, o muestra rasgos de indiferencia, o expone un tipo de trabajo ideológico mediante el cual el *otro* que se registra es un *otro imaginario*, el otro como semblante. Vamos a exponer algunas escenas.

En un sentido, la tolerancia es hoy un valor altamente ponderado. Muchas veces el fondo sobre el que se inscribe la mentada tolerancia es un magma de indiferencia, que retorna y se metamorfosea en formas de la *tolerancia* como la mentada indiferencia o como simple contacto efímero, fugaz y *seguro*. De este modo, lo que se tolera es aquello que de ninguna manera pone en cuestión, aunque sea mínimamente, la seguridad ontológica de cada uno; es decir, el encuentro con el otro es un *encuentro protegido*. Podríamos describir los límites del espectro de posibilidades de la siguiente forma : el *encuentro protegido* (por ende, cancelado en su propia posibilidad, ya que el encuentro con otro supone la apertura a nuestra propia desintegración. « *Enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta* » (Butler, 2006, 50) tiene en un extremo a lo mismo/con lo mismo y en el otro lo que A. Badiou ha llamado *expedición humanitaria* ; es decir, la proyección de uno mismo como pantalla que obtura/realiza la interacción con el otro. Vamos a ser más directos. Pensemos en el carácter global de la forma DDHH. Citamos en extenso a Badiou:

“En principio, todo el mundo está en favor de los derechos del hombre. Es muy difícil encontrar a alguien que esté en contra los derechos humanos. Incluso algunos torturadores están hoy a favor de los derechos humanos ; ellos mismos son hombres y es interesante para ellos tener derechos. Pero cuando se plantea esta cuestión de los derechos humanos, la pregunta principal es ¿ qué es el hombre ?, ¿ qué es la humanidad

?, ¿ quién tiene derechos? Ésta es la pregunta esencial. ¿ El hombre es el occidental rico ?, ¿ el hombre es el consumidor ?, ¿ es el hombre aquel que está sometido al capital ?, ¿ el hombre es aquel que piensa que la política es votar cada cuatro años ?, ¿ es éste el que tiene derechos y es éste el que está hablando de los derechos de los demás?, ¿ es éste el que tiene derechos de policía sobre el mundo entero ?

Los derechos humanos son actualmente una ideología del capitalismo globalizado. Esta ideología considera que hay una sola posibilidad en el mundo : la sumisión económica al mercado y la sumisión política a la democracia representativa. En este marco, el hombre que tiene derechos es el hombre que tiene esta doble sumisión. O bien, el hombre que tiene derechos es una simple víctima. Tiene que despertar piedad. Tenemos que verlo sufrir y morir en televisión y entonces se dirá que va a tener derecho a recibir la ayuda humanitaria de Occidente rico. En otra época las damas de la aristocracia y la burguesía iban a visitar a sus pobres. En la actualidad, los occidentales ricos mandan por avión su ayuda a los pobres del planeta. Se han convertido en las damas de la burguesía y la aristocracia a escala planetaria. Las damas iban a su parroquia y ellos van al sur, pero acá no estamos entre las damas de la aristocracia y la burguesía” (Las cursivas nos pertenecen).

La *expedición humanitaria* supone un nivel de no registro del otro, de falta de contacto y un radio de la acción posible/deseable restringida a los límites del propio cuerpo. Una proyección de la fantasía propia sobre quién es y qué desea/necesita el otro. Y esto lo vemos en las variadas prácticas que podemos subsumir bajo la noción de *solidarismo*: el acto solidario del café pendiente, la heladera solidaria, el apretar un botón de la computadora para que empresas transnacionales *donen* alimentos. Uno de estos ejemplos muestra que en la escena de interacción que se construye, el otro no es visto en distintos sentidos. Citamos una nota sobre la *heladera solidaria*:

Estrenada hace un año en España, llegó esta semana a territorio cordobés. Es en Río Cuarto, donde apareció la primera... Eduardo Olguín, socio de una empresa de elaboración de viandas para industrias y dietas, decidió instalar en la vereda de su empresa una heladera solidaria con las raciones sobrantes de cada día, para que quien lo necesite pueda tomarlas gratuitamente. La ONG Asociación de Voluntarios de Gadakao, del País Vasco, fue una de las primeras en colocar una heladera al aire libre, donde los vecinos dejan la comida que les sobra, en lugar de tirarla, para fomentar el compartir y evitar que se desperdicien los alimentos (...). Para no perder la calidad ni la cadena de frío de los alimentos, colocaron la heladera frente a la fábrica, en Alem 221 de barrio Alberdi, entre las 11.30 y las 12.30, de lunes a viernes.”

Como en la práctica de *Café pendiente* (dejar pago un café para otro) la interacción esta armada en la falta de rostro del otro. Decíamos allí :

“El solidarismo como máscara humanitaria no solo actúa ‘hacia fuera’ ocultando el propio rostro, sino ‘hacia dentro’ como manera de regulación de nuestra piel social en su encuentro con lo real de la desigualdad. Hacia dentro y como máscara, instala una falsa hospitalidad en la que el rostro del otro representa nuestro semblante imaginario-doble : de allí la falsa hospitalidad, sólo nos encontramos con el reflejo de nuestra experiencia clasista sobre el otro. El café pendiente sella como imposible un tipo de vivencia que nos enfrente a lo señalado por Butler : así los ‘otros’ (no) nos desintegran. Por eso de manera persistente, en cada acto de pagar un café vamos a sentir que algo nos falta. Aunque tampoco nos animemos a buscar nuestra mirada en el reflejo de esta experiencia narcisista. Por esto cobardemente - tal como afirma R. Dalton en la cita con la que empezamos estas reflexiones - ‘esta (toda) piedad es cruel si no incendia algo’ » (Boito, 2013, 40).

Lo que queda por fuera de esta escena/encuadre de la interacción social es una segunda tipología del otro ; en términos de un *prójimo detestable* y *visible* e intentaremos preguntarnos al respecto de lo que, a priori, se presentaría como una contradicción : por un lado, el reconocimiento de un otro al cual deberíamos *amar* lisa y llanamente por lo que la noción de *prójimo* trae consigo ; por otro lado, la existencia de la categoría de *detestable*, como término habilitante para que sobre ese otro se desarrollen y resuelvan las más salvajes, bárbaras e inhumanas pasiones o, en términos de Rosenweig, se encarne el vínculo desde el lugar de lo *demoníaco* que circula en nuestras sociedades;

por último, la noción de *visible* que nos refiere a algo/alguien que se puede percibir, en contraposición con la de *invisibilidad* ; es decir, hay de hecho una intención de registro incluida en la categoría *visible*. Sin embargo, nos preguntaremos aquí, con qué fines y bajo qué objetivos está puesto a jugar ese prójimo al cual se le debería un amor por su condición de prójimo, pero, no obstante, es despreciado a través de diversas operatorias discursivas que trabajan desde lo político, lo económico, lo cultural, lo corporal, etc.

Particularmente, resaltamos que este *prójimo detestable* tiene el rostro del desprecio y que, lejos de ser un modelo o ideal a seguir, carga con cada uno de los defectos que son - para el sujeto que lo observa como tal - amenazas concretas a su seguridad en sentido amplio. Hacemos referencia a una lectura que expresa el peligro que vivencia el individuo frente a este tipo de otro, como una cuestión vinculada a la integridad física. La relación que se construye con este tipo de prójimos atraviesa lo corporal y el límite vital que se pone en juego; esta relación se construye desde la interpelación del otro como *Cosa* que amenaza.

El prójimo detestable se constituye como tal desde el momento en que las diferencias en relación a las trayectorias, los valores, las expectativas, como así también las condiciones materiales, los recursos y capitales, distan mucho de ser semejantes a las del individuo que lo observa. Frente a eso, entendemos, existen dos respuestas frecuentes que se optan: una, en el *mejor* de los casos, que tiene que ver con la respuesta frente a la diferencia en clave de *tolerancia hacia el prójimo* ; la otra, más dramática y cruenta, ligada al proceso de aniquilamiento material o no-material del otro, con las garantías construidas a partir de la relación entre la figura del *homo-sacer* y el *estado de excepción*, trabajado por G. Agamben, y retomado por Santner [CITATION Sla10 \l 11274].

La primera respuesta posible y frecuente, viene ligada íntimamente a un espíritu caritativo que entiende al otro, que en este caso carga con el rostro del desprecio, como un otro inferior, inhumano y problemático, pero que, de manera subsidiaria, se le debería garantizar, aunque no el *amor*, cuanto mucho el *perdón* por su condición psico/social. En este punto, la *tolerancia* como categoría central intenta subsanar o emparejar los abismos que separan al individuo de su prójimo y viceversa, y el *tolerar al otro visible*, implica un grado de aceptación de la imposibilidad de su desaparición inmediata, que debe resolverse en formas de encuentro desde la compasión para posibilitar un sentimiento de gratitud - por más mínimo que fuera - frente a tamaño desagrado que implica la presencia de este tipo de prójimo para la estructura de experiencia de dichos individuos.

Por su parte, la segunda respuesta posible y frecuente, como ya decíamos anteriormente, es una apuesta descarada a destruir la fuente de desprecio: el prójimo detestable y visible. Este mecanismo de interacción que construye el individuo frente a su prójimo, tiene que ver con un intento concreto de desterrar la *posibilidad de percibir* a ese algo/alguien que estorba, intimida, aterroriza, y pone en riesgo las zonas de confort y placer propias, a través de operar con la libertad que le otorga la noción de *homo-sacer* a la que se hacía referencia anteriormente: esta figura sería algo así como un animal impuro e inadecuado, inclusive para el sacrificio; por ende, resulta una criatura sin un lugar en el orden de Dios. Relacionado con los procesos más cercanos a nuestra época, el *homo-sacer* sería aquel sujeto proscrito por la ley, abandonado por ella y echado a la deriva ; a su vez, su condición de inhumano está ahora definida por la lectura que de éste haga la comunidad, el pueblo, la sociedad. Su pecado no es ser una criatura que Dios no reconoce, sino más bien, su delito es ser un sujeto que ha actuado por fuera de las normas existentes en su comunidad. El punto en cuestión aquí, igualmente excede la caracterización que se haga del sujeto del cual hablamos ; centralmente lo enriquecedor de pensar esta respuesta frente a este tipo de prójimo tiene que ver con que el *homo-sacer* termina siendo un no-hombre al cual se lo condena, y aunque no se determina su aniquilamiento físico, quien lo mate no sería condenado por homicidio. En este sentido, la ley no contiene su existencia: puede o no mantenerse vivo, ya no importa, porque como afirma C. Schmitt, se ha construido un estado de excepción que congela la ley. Nuestra pregunta aquí gira en torno a quién es el soberano con potestad para operar de esa manera en nuestras sociedades contemporáneas, y cuáles son esos prójimos detestables y visibles que se tornan en algún momento homo-

sacer para el conjunto de la sociedad, o una buena parte de ella, a través de los sentidos que la misma, en su totalidad, o un grupo significativo de ésta (en términos de masividad o poder relativo), construyan. Este es el estado de excepción contemporáneo, que no ocurre sólo en ciertos momentos, sino que es el estado al que se reduce a poblaciones, grupos y clases en un giro de la violencia que nos conforma como sociedades estructuralmente destructivas, aunque ideológicamente aparezcamos como tolerantes.

Por último, nos atreveremos a pensar en un último tipo de prójimo, aquel *potencialmente transformador* ; construido producto de los interrogantes que surgen a partir de reflexionar acerca de los procesos y mecanismos que organizan cotidiana e históricamente las relaciones sociales. Hablamos de ciertos cuerpos mirables y deseados (*prójimo semejante*) y de aquellos dispuestos para el odio (*prójimo detestable*) ; ahora bien ¿ qué queda *por fuera* del ojo y del registro sensitivo y que, en última instancia, no se resuelve ni en términos de amor, ni de desprecio, ya que interpela al observador desde un lugar aún más complejo ? Pues bien, por fuera, o mejor dicho, entre medio de aquellos prójimos que el individuo reconoce y a partir de los cuales reconfigura su subjetividad (semejantes o detestables), creemos, existen, un conjunto de otredades que debemos aprender a interceptar más allá de la noción de amigo/enemigo. Y la tarea es política, ya que en contextos cada vez más complejos, es preciso asumir la responsabilidad de construir con otro distante que históricamente ha sido declarado de un lado o del otro de la historia : aquella necesidad de tener en cautiverio a los unos con los unos, y a los otros con los otros, es cierta, porque a través de esos mecanismos se garantizan niveles de control de los intercambios e interacciones que los sujetos asumen y crean. Debemos asumir un tercer lugar del prójimo, atravesando aquella fantasía del otro como *yo mismo*, y animarnos a asumir la fuerza de lo que comentábamos anteriormente sobre lo que dice Butler: los otros nos pueden desintegrar, y agregaríamos, debemos generar condiciones para que esa desintegración sea posible ; o en términos de Derrida, no hay seguro de salud contra el extraño. Allí se abre la posibilidad de salir de *lo Uno/lo Múltiple*, las multiplicidades que son devenir y en las cuales y de las cuales somos parte y transformación.

Una escena final : quién es mi prójimo en los escenarios de actuación de la patrimonialización en la experiencia contemporánea

Las escenas y las maneras de resolución de las tensiones sobre quiénes son mis prójimos también se expresan o pueden ser leídas en esa especie de patrimonialización de lo tangible y lo intangible que caracteriza a nuestro presente y que enumerábamos al inicio.

Las *diferencias* culturales, cada vez más subsumidas en el discurso y las prácticas de la patrimonialización operante a escala planetaria - con intervenciones de la UNESCO y las consecuentes declaraciones de ciertos objetos (tangibles e intangibles) como *Patrimonio de la Humanidad* - proponen nuevas formas de reconocimiento/desconocimiento del prójimo a explorar, mediante el encuadre patrimonial/turista de la experiencia mediatizada y mercantilizada.

Como señalamos en otro lugar¹, la noción/forma ideológica *Patrimonio de la Humanidad* (con las mentadas mayúsculas de ambos términos en función del Uno (Patrimonio que se puede hacer uno, desde la posición de lo humano, también vuelto uno) tiene un supuesto experiencial fundacional : un presente socio/cultural que se construye - de nuevo, ideológicamente- desde la rememoración. Este espacio requiere de tres actores : estado, capitales privados y los sujetos - no habitantes- como turistas. Y aquí comenzamos con la primera y provocadora asociación entre Patrimonio y DDHH : lo que es patrimonio, lo que deviene patrimonio es lo que es víctima, es lo que ocupa la figura de la víctima² que

1 Boito, M. E. y Espoz, M. B. (2016). **Disputas sobre “lo común”: políticas de patrimonio, conflictos y hacer colectivos.** (Ciudad de Córdoba, 2015) en Echavarría Corina. En prensa.

2 Como señalábamos con anterioridad, A. Badiou (2004) dice que la figura de la víctima es lo propio del retorno de la Ética y la cancelación/obturación de la Política, pos *desfondamiento del marxismo*, según su perspectiva. Desde aquí comenzamos a pensar en una orientación similar: la planetarización de la lógica patrimonial, también como signo de un tipo de *cultura envejecida* que llega exhausta a ver *otros momentos* de actividad/acción, congelados en mediante las modalidades de puesta en escenas indicadas. Ver La Ética, ensayo sobre la conciencia del mal.

hay que proteger (es equivalente a un muro, una especie animal, vegetal, mineral, un *grupo étnico o población originaria*) y, en distintos sentidos, esa víctima ya es ruina o al menos está congelada en su existencia y devenir. Esto ya lo marcaba M. De Certeau en aquel texto titulado *La Belleza del Muerto*, identificando la acción sobre las culturas populares como objeto de estudio y, en el mismo acto, objeto de folklorización, de licuación de su fuerza conflictual. Esta macro/experiencia se enlaza con el capitalismo como ideología materializada en la imagen - sensu Debord - la dominancia de la equivalencia y la absoluta traducción de todo a un lenguaje universal, en tanto paquetes de experiencia similares en los más variados escenarios.

Es mediante esta experiencia marco que las ruinas arquitectónicas y las vidas de poblaciones son sujetas a estetización, configurando carne y piedra para los turistas como un tipo de destinatario fundamental, obturando otro tipo de carne y piedra, que refieren a los desalojados y a las demoliciones para la emergencia de los monumentos. A esos otros no los vemos. Por lo dicho, siempre retorna un pensador sobre la violencia como lo es W. Benjamin, no sólo afirmando el íntimo lazo entre los monumentos de civilización y los actos de barbarie, sino también señalando que *el enemigo no para de vencer* : los vivos que no pueden viajar a la velocidad y por los carriles del turista no encuentran lugar y los muertos tampoco encuentran el suyo, en un régimen espectacular que hoy los transforma en postal o souvenir o *experiencia extraordinaria* (mediatizada/mercantilizada). Desde esta perspectiva, el frenesí de la patrimonialización puede visualizarse como la expresión de una especie de pulsión tanática actuante sobre el escenario y los actores involucrados en el *paquete de experiencia turística*.

Para concluir con este trabajo, nos queda compartir una reflexión que es producto de lo expuesto y argumentado, y que tiene que ver con el aspecto *dinámico* de la construcción de los prójimos ; creemos necesaria la interpelación al respecto de cuáles son los movimientos que ocurren en torno a la definición de un tipo u otro de prójimo, en función de los niveles de proximidad con la otredad en contextos particulares. Consideramos interesante pensar en relación al nosotros desde lo individual hasta lo colectivo, para avanzar en un proceso de comprensión que nos permita entender cuánto tenemos de deseables, despreciables, peligrosos, opacos, invisibles e inexistentes, etc., y por consiguiente, cuánto de todo ello puede permitirnos repensar nuestras relaciones con las otredades que se nos presentan en nuestra vida cotidiana. Una reflexión en estos términos, que sirve apenas para apuntar algunos interrogantes, nos invita a la creación de nuevas claridades para avanzar así por otras aristas de nuestra compleja e imbricada sociedad, asumiendo y deseando el fluir de las multiplicidades en un mundo que persiste en aumentar su carácter monocromático.

Bibliografía

- Audrito, D. (19 de Marzo de 2016). *La idea de la heladera solidaria llegó a Córdoba*.
Fuente: La Voz: <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/la-idea-de-la-heladera-solidaria-llego-cordoba>
- Badiou, A. (2000). *La ética y la cuestión de los derechos humanos*. Fuente: Reflexiones marginales: <http://www.reflexionesmarginales.com/pdf/19/Documentos/2.pdf>
- Boito, M. E. (2012). *Solidaridad/es/ y Crueldad/es/ de Clase. El "Orden Solidario" como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Buenos Aires: Editora Sociológica CIES.
- Boito, M. E. (Octubre - Diciembre 2013). El instante solidario en la separación clasista: la práctica del "café pendiente". *Question*, Vol. 1, No 40.
- Boito, M. E., Espoz, M. B. (2016). *Disputas sobre "lo común": políticas de patrimonio, conflictos y haceres colectivos. (Ciudad de Córdoba, 2015) en Echevarría Corina*. Córdoba: En prensa
Butler, J. (2006). *Vida precaria El poder del duelo y la violencia (Traducción de Fermín Rodríguez)*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Tinta Limón.
- Fortuna, C. (1995). *Por entre as ruínas da cidade: o património e a memória na construção das identidades sociais*. Portugal: Oficina do CES nº61, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Disponible Slavoj Žižek, Analía Hounie (comp.). (2004). *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.
- Fortuna, C. (2012). *A cidade e o turismo: dinâmicas do turismo urbano em Coimbra*. Coimbra: Editorial Almedina.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fonde de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2013). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós, Espacios del Saber.
- Žižek, S., Santner, E. L., & Reinhard, K. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu editores. En: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2473>.