

Ideología y Prácticas Sociales en Conflicto.

Una introducción



Ideología y prácticas sociales en conflicto. Una introducción

María Eugenia Boito. Julio de 2012

A mis primeros alumnos de posgrado, en el marco del Doctorado en Comunicación de la Escuela de Ciencias de la Información, en la Universidad Nacional de Córdoba, durante el mes de abril de 2012. Por acompañarme en esta experiencia “iniciática”.

A mis compañeros del Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social de CONICET. Con quienes hemos crecido juntos y hoy empiezan a hacer experiencias que cada vez tienen sus propias fuerzas y direcciones. Aquí especialmente a Belén Espoz: por largas horas compartidas en los más heterogéneos pliegues de nuestras entrelazadas vidas.

A mis compañeros adscriptos y ayudantes-alumnos del Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva de la ECI. Por creer que se puede “abrir los posibles” - aunque a veces nos traicione la sensación de que el desierto crece-

A Luciana Mautoni y Federico Aguirre, de la ECI, por el trabajo de desgrabación de esta primera experiencia de docencia de posgrado. Seguramente les costará reconocer su tedioso trabajo en este texto, reescrito para ser publicado.

A quien me ha dirigido hasta el presente, consciente e inconscientemente en un trabajo donde el deseo es la proa del viaje: Adrián Scribano.

A Graciela Magallanes. Por enseñarme, acompañarme y animarme durante tantos años. Por su fuerza vital tan pura que reconozco en los frutales de mi patio.

A mi querido amigo Luis Escudero. Por los años compartidos en un tipo de experiencia de amistad a contrapelo. De todo.

A Juanjo -siempre- por los momentos de estar juntos y los momentos de estar separados. Cada uno en sí mismo con lo que quiere y con aquello en lo que cree. Para encontrarnos después en lo que nos reúne: la construcción de un espacio/tiempo donde lo más superficial y profundo se traman: la piel, nuestra piel como el territorio que día a día luchamos por su reconquista /para nosotros, para los otros/

A mi abuela Antonia. Por su compañía silenciosa y somnolienta durante cada una de las mañanas de escritura. Por su antigua piel, que sin saberlo, sigue brindando un raro abrigo aunque requiera de tanto cuidado.

Ideología y prácticas sociales en conflicto. Una introducción

María Eugenia Boito

“Lo más profundo es la piel” Paul Valery

El presente libro es producto del dictado y la sistematización de ciertos desarrollos teóricos sobre el tema, que expuse en un Seminario de Posgrado realizado en el marco del Doctorado en Comunicación, en la Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba, durante el mes de abril de 2012.

El eje que estructura lo desarrollado en estas páginas está tramado por la convergencia e intersección de: a- la reemergencia de los estudios críticos de la ideología en el contexto de la reflexión contemporánea, que por lo menos se puede constatar a partir de la década del 90; y b- la indagación sobre ciertas expresiones conflictuales desarrolladas en Córdoba, a posteriori de 2001, que básicamente son interrogadas desde las formas ideológicas que enmarcan las protestas y conforman las dimensiones expresivas de la conflictividad social actual. Es decir, lo que trato de hacer es identificar, describir e interpretar la operatoria de lo ideológico en la puesta en acto de la expresividad social en algunas acciones colectivas.

La singularización de la perspectiva está centrada en el reconocimiento de construcciones ideológicas que conforman/encuadran/enmarcan los conflictos, tanto en los momentos de latencia como en las instancias de manifestación como protestas sociales o acciones colectivas. Pero antes de seguir, creo necesario indicar las señas que van definiendo más nítidamente el lugar de lectura e interpretación que he venido construyendo. Desde este lugar, en primer lugar quiero señalar que lo ideológico -como una forma particular de trabajo- se expresa en: las formas y contenidos de lo conflictual: el objeto del conflicto, los horizontes de la acción, los actores que se reconocen/pretenden ser reconocidos como parte -en el sentido de J. Ranciere- , el campo de acción posible/deseable, los antagonistas de los conflictos y las audiencias; en segundo lugar -y recuperando la cita de Paul Valery- es la piel el terreno prioritario de los ejercicios de trabajo ideológico (lugar de inscripción de lo que nos afecta y expresión de los modos de la afectación). La cita de Valery de

manera indicial marca el lugar del cuerpo y las emociones en la estructuración de la experiencia social; el cuerpo como topos de realización de lo sentido-pensado / de lo pensado-sentido, que vivencia de manera tensiva las tendencias de conflictividad y el orden en formaciones sociales específicas.

En el desarrollo del presente libro, sobre esa cita vamos a volver una y otra vez. Se trata de rumiarla -en sentido nietzscheano- para desplegar la complejidad paradójica de la frase. Se recordará que en el apartado “Segunda serie. De los efectos de superficie” en la obra *Lógica del sentido*, G. Deleuze aborda y trabaja el carácter paradójico de la frase de Valery. Comienza las reflexiones señalando que los estoicos distinguen dos planos del ser: “por una parte, el ser profundo y real, la fuerza; y por otra, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorpóreos” (1989, 29).¹

Más adelante Deleuze encuentra en Lewis Carroll (en *Alicia en el país de las maravillas*) el desplazamiento de las metáforas sobre las profundidades hacia la interrogación de objetos que son superficies: la caída al pozo luego deriva en la alocada sucesión de cartas, espejos ; es decir “objetos” cuya materialidad hace imposible la interrogación por el “afuera”/ el “adentro”, para de este modo llegar a la formulación de Valery sobre el carácter paradójico de la piel como superficie-profunda /profunda-superficie.

Cito en extenso esta referencia a Carroll en el texto de Deleuze:

A medida que se avanza en el relato, sin embargo, los movimientos de hundimiento y enterramiento ceden su lugar a movimientos laterales de deslizamiento, de izquierda a derecha y de derecha a izquierda. (...) Los acontecimientos son como cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes, sobre los bordes. (...) Es a fuerza de deslizarse que se pasará del otro lado, ya que el otro lado no es sino el sentido inverso. Y si no hay nada que ver detrás del telón, es que todo lo visible, o mas bien toda la ciencia posible está a lo largo del telón, que basta con seguir lo bastante lejos y lo bastante estrechamente, lo bastante superficialmente para invertir lo derecho, para hacer que la derecha se vuelva izquierda e inversamente. No hay pues *unas* aventuras de Alicia, sino una aventura: su subida a la superficie, su repudio de la falsa profundidad, su descubrimiento de que todo ocurre en la frontera. Por ello Carroll

¹ Para aclarar lo anterior: “Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo no una propiedad nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado...” (Emile Brehier en Deleuze, 1989: 29)

renuncia al primer título que tenía previsto, ‘Las aventuras subterráneas de Alicia’” (33).

“Lo más profundo es la piel” es la enigmática frase que retoma Deleuze de Valery: la piel es el órgano más extenso del cuerpo. Pone en contacto pero a la vez es una frontera porosa; la paradoja de su profundidad se enfatiza en cuanto es “lo que está afuera” y sin embargo expresa y reacciona no sólo a estímulos externos sino a lo que íntimamente sentimos. En un bello texto Claudio Martinyuk sostiene y desarrolla una idea similar “...el orden del mundo se graba en la piel y emergen emociones. La política en el campo de la sensibilidad: gestión de sentimientos” (2011: 181)

Pero como una y otra vez afirma Adrián Scribano, si podemos sospechar cierta renuencia o por lo menos una excesiva cautela por parte de la Academia para indagar ese objeto paradójico y complejo que refiere y expresa lo que sentimos, hace décadas que los publicistas -siempre observados y analizados por ese estudioso de lo ideológico que fue Ludovico Silva- saben y “hacen algo” con el sentir. Y Scribano recuerda el tiempo transcurrido desde que la Coca Cola nos interpela a consumirla porque “Coca Cola es sentir de verdad.”

Para ser más precisa. Retomando lo anterior, y volviendo a acercamientos materialistas para pensar lo ideológico, si Batjín-Voloshinov afirmaban que el signo ideológico es la arena de la lucha de clases, que lo que no era objeto de disputa sólo tenía un interés epistémico filológico, desde mi perspectiva nuestra propia piel es objeto operatorias que evidencian que la sensibilidad social es una también una materialidad sobre la que se instancian mecanismos -ideológicos- que organizan la soportabilidad y la deseabilidad social, en el sentido trabajado por Scribano (Scribano, 2007a, 2007b).

Lo anterior expresa mi intención de contribuir a re-definir estrategias teórico-metodológicas para abordar los conflictos y algunas de sus expresiones como protestas. Entonces es necesario partir de una pregunta inicial: ¿Qué y cómo estudiar el conflicto social y sus manifestaciones? A diferencia de los abordajes más tradicionales -y en una primera aproximación por una vía negativa- estudiar el conflicto no implica solamente dar cuenta, hacer la cuenta del quantum de las protestas; no sólo supone la identificación de redes conflictuales latentes en ciertas

protestas ni la indagación de los momentos de “baja intensidad” de las acciones colectivas; no sólo es levantar actas o dar testimonio de las experiencias de los actores en tanto protagonistas.²

Desde este lugar de lectura, estudiar el conflicto supone el interjuego de una óptica de lo próximo y una óptica de la distancia, como primer intento para desauratizar la observación que producen estos fenómenos en el investigador. Óptica de lo próximo orientada para acercarse de manera materialista a los mismos; materialidad que parte de considerar una íntima relación entre estética e ideología, en el sentido propuesto por T. Eagleton: si la estética refiere al cuerpo y a lo que percibe a través de las sensaciones, lo ideológico indica el ejercicio efectivo de regulación sobre las sensaciones, organizando un marco sensitivo que incide en lo que vemos y lo que no vemos, lo que imaginamos y lo inimaginable. Esto último es una paráfrasis de la definición de S. Žižek sobre la ideología, que expongo de manera completa a continuación:

Matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esa relación” (En Žižek, 2003b: 7)

Óptica de lo próximo entonces como lectura en clave materialista de los marcos de lo sensible que se indicializan en lo que se dispone como objeto, actores y horizontes del conflicto. Desde esta instancia, las nociones de síntoma, ausencia y mensaje para indagar lo conflictual en la propuesta desarrollada por Scribano (2002)

² La importancia de visibilizar estas acciones de protesta no debe ser subestimada, en el marco de formaciones sociales cada vez más mediatizadas. Regine Robin destaca justamente esta dimensión en el texto de P. Bourdieu *La miseria del mundo*, indicando que las historias que aparecen en las entrevistas seguramente no hubieran encontrado ni espacio ni esa forma de tratamiento en los medios. Así el campo científico se resignifica incluso en cuanto a esta función de hacer visibles y hacer lugar a los testimonios de historias que o son omitidas o son objeto de tratamiento espectacular por parte de las industrias mediáticas. “Se me ocurrió leer estos epígrafes de manera horizontal, como lo hice con los títulos, y entonces encontré efectivamente lo que dicen, es decir, un tejido de voces, de quejidos, un tejido de desgracias múltiples que constituyen la nueva pobreza cultural y espiritual de los nuevos suburbios de la Francia actual” (1996:86). Sobre este tema, he trabajado en: María Eugenia Boito. Reflexiones preliminares sobre el problema de la narración en la práctica de investigación social sobre acciones colectivas. Las perspectivas de Regine Robin y de Pierre Bourdieu”, en *El campo en la ruta. Enfoques teóricos y metodológicos sobre la protesta social rural en Córdoba*, Adrián Scribano, Sebastián Barros, Graciela Magallanes, María Eugenia Boito. Universidad Nacional de Villa María, Editorial Copiar, 2003, pág. 107-123.

operan como herramientas de inteligibilidad sobre lo aparece/y lo obturado/ ante nuestros ojos.

Óptica del distanciamiento en articulación con el movimiento ocular anterior, que tramada con las mismas nociones de síntoma, ausencia y mensaje, encuentra la referencia a una consideración sobre la historicidad para poder dar cuenta de las formas y contenidos de lo conflictual en el instante presente de regulación de la experiencia viviente. Historicidad como hipótesis cultural que se aleja del momento actual de la presentificación -ideológica- de lo conflictual para dar cuenta de las fuerzas que se encuentran en la expresión de los conflictos como síntomas y que posibilitan leer la ausentificación -también ideológica- de maneras de exponer los conflictos que han devenido residuales o arcaicas en una perspectiva que se aproxima a las apreciaciones de R. Williams sobre este tema.

Ambos movimientos están entrelazados y orientados en vistas a abordar lo que para W. Benjamin era un problema central en el materialismo histórico: la captación plástica del acontecer.³ La óptica de lo próximo permite conocer “*a modo de relámpago*” instantáneas tensivas de las formas del trabajo ideológico sobre lo conflictual en el presente, permite identificar ejercicios ideológicos sobre nuestra sensibilidad como estética. Mientras que “*el conocimiento*” que “*es el largo trueno que después retumba*” precisa pensar las relaciones entre esas imágenes en una perspectiva totalizadora e histórica; es decir desde una óptica que requiere la ampliación del enfoque. Se trata entonces de una estrategia histórica, relacional en la que tiene un lugar central la noción de totalidad, como lo propio del método marxista en la perspectiva de Lukács. Totalidad que no cierra ya que reconoce el carácter constitutivo de los antagonismos.

Lo que he dicho hasta aquí nos permite anticipar los aspectos definitorios de esta propuesta orientada a leer lo ideológico en las prácticas sociales en conflicto: se trata entonces de identificar los rasgos del objeto ideológico y las dinámicas/formas de trabajo fundamentales.

³ Ver “Teoría del conocimiento, teoría del progreso” en Walter Benjamin *Libro de los pasajes*, Akal, 2005.

Partiendo de la definición de Žižek antes referida, una primera definición del objeto ideológico es que éste se dispone en un ‘más acá’: indica la necesidad de precisar las formas de percibir/experimentar/sentir, como lugar de instanciación del trabajo regulatorio sobre nuestra piel. Lo ideológico como “sentir de verdad” refiere a procesos de trabajo sobre la afectividad viviente / presente inter-clases; las imágenes de ciertos estados del pensar/sentir/actuar que se expresan y captan, indican las tendencias de continuidad/cambio en las estructuras de experiencia de las clases, en contextos de creciente mediatización y mercantilización de la vida social.

Las dinámicas y formas de trabajo ideológico van a encontrar en las nociones de *fantasma y fantasía* sociales, dos nodos centrales de una estrategia hermenéutica que indaga en los marcos sensitivos tramados. El reconocimiento del encuadre ideológico y los ejercicios de cuestionamiento van a involucrar a la vista y al oído, como sentidos comprometidos epistémicamente. Si lo ideológico está “más acá”, si tiene que ver con nuestra piel, de lo que se trata es de reorganizar la mirada habitual y realizar un corrimiento para ‘mirar al sesgo’ lo evidente, disponiendo como ‘escenas’ algunas interacciones cotidianas (en el registro de lo visible) y de establecer preguntas sobre estas escenas, orientadas a hacer audible enmudecidos guiones sociales que pautan las interacciones, desde los que se regulan los modos de afectación social (en el registro de la palabra).

Este lugar de lectura e interpretación se ha conformado por la convergencia de perspectivas teóricas antes referidas (a partir del trabajo sobre las propuestas de S. Žižek, T. Eagleton y L. Silva fundamentalmente) y la participación en investigaciones desarrolladas desde el Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, CIECS, CONICET_UNC, desde el año 2004, cuyos resultados están expuestos en numerosas publicaciones.⁴

Las prácticas en conflicto que se abordan y retoman como ejemplos de la estrategia interpretativa referida, tienen en común algún tipo de vinculación con las protestas del 19 y 20 de diciembre de 2001, en el contexto de capitales de la

⁴ Consultar la bibliografía citada al final del libro. Ver publicaciones en www.accioncolectiva.com.ar y www.estudiossociologicos.com

provincia de Córdoba (Córdoba Capital, San Francisco y Villa María): carreros, pobladores de barrios-ciudad, militantes sociales y políticos en diversas cuestiones sociales (defensa del agua, por ejemplo), jóvenes trabajadores de Calls Centers, miembros de partidos políticos se reunieron en grupos de discusión,⁵ en el marco de condiciones de interacción que posibilitaron la escucha sobre las heterogéneas maneras de “vivir la crisis”. La misma técnica del grupo de discusión funcionó a contrapelo de las tendencias socio-económicas y socio-urbanas manifiestas en el espacio de las ciudades contemporáneas, que imposibilitan las interacciones entre las clases; de esta forma -desde el mismo dispositivo seleccionado- se generaron condiciones para mirar al sesgo la propia experiencia naturalizada de lo vivido en 2001. También referiré a entrevistas y observaciones de algunos grupos en particular, en función de mis investigaciones particulares.⁶

En el presente libro concretaré una breve y discontinua historización sobre el campo de los estudios críticos de la ideología, que parte de las primeras consideraciones marxistas de la ideología como falsa consciencia, ocusión de la realidad y visión deformada, hasta consideraciones/actualizaciones contemporáneas que convergen en considerar a la ideología como creencias materializadas, visión pornográfica y cinismo. Algunos aspectos de las perspectivas de Slavoj Žižek, Terry Eagleton, y Ludovico Silva son abordados en sucesivos capítulos. A posteriori identificaré y desarrollaré tres creencias ideológicas que marcan el horizonte de lo sensible en la experiencia contemporánea (situada en Córdoba, 2012). En función

⁵ Se trata del PIP de Adrián Scribano titulado “Funcionamiento de los Fantasmas y Fantasías Sociales a través de las Acciones Colectivas y las Redes del Conflicto. Córdoba, Villa María y San Francisco 2004-2008, presentado y financiado en la convocatoria de 2008.

⁶ Como integrante he participado desde hace varios años en las siguientes investigaciones dirigidas por A. Scribano: “Cuerpos, sensaciones y conflicto social. Acciones colectivas y prácticas expropiatorias. (Córdoba, post-crisis 2001)”, Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba. Resolución 69/08 Secyt; Resolución Rectoral 2074/08 y “Mecanismos de Soportabilidad Social y Dispositivos de Regulación de las Sensaciones desde los sujetos involucrados en Acciones Colectivas”. UNVM, 075/2009. Como Directora y Co-directora respectivamente, he participado en las siguientes investigaciones: “Urbanismo estratégico y segregación clasista. Identificación y descripción de algunas imágenes y vivencias de las alteridades de clase en el espacio urbano cordobés. (‘ciudades-barrios’, 2007)”. Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba. Resolución 69/08 Secyt; Resolución Rectoral 2074/08 y “Subjetividades y contextos de pobreza. Deconstrucción de políticas habitacionales en el traslado de familias a nuevas ‘ciudades/barrios’ de Córdoba”. Res. Secyt 197-05, Res. Rectoral 2254/06, Res. Secyt 162/06. Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba.

de las prácticas de investigación que he desarrollado durante estos últimos 8 años - pero haciendo énfasis en las expresiones/transformaciones de lo conflictual a partir del 2001- he reconocido tres creencias ideológicas que organizan la experiencia social contemporánea, que expongo a continuación:

1-La estructuración en clases está naturalizada y la pobreza aparece como paisajística.

2- La oclusión de derechos sociales se concreta mediante la subsunción en la forma equivalencial hegemónica ‘cumplir un sueño’ para la simbolización de las más heterogéneas demandas.

3- El orden solidario actúa como mandato transclasista para actuar sobre expresiones sintomales que refieren a la desigualdad estructural, instanciando un modo de interacción que produce figuras de expresa crueldad o insensibilidad de clase.

La operatoria de estas creencias, asociada a ciertos fantasmas y fantasías particulares y específicas, voy a trabajarlas junto con la referencia a lo obtenido en entrevistas, grupos de investigación y observaciones, en el marco de las investigaciones antes mencionadas.

Como “lo más profundo es la piel”, pretendo identificar ciertas marcas y dinámicas dominantes de lo ideológico en la conflictiva (violenta) formación social contemporánea, donde la caracterización de nuestra formación social en términos de neo-colonialidad va a ser fundamentada, a partir de la identificación y el reconocimiento de un “impensado” en el marco de la reflexión contemporánea: la violencia.

En el cierre de esta introducción -y como exposición de mi perspectiva sobre lo que significa el trabajo académico- hago mía la definición de Horacio Tarcus sobre el quehacer de los intelectuales. Pretendo que este libro se oriente a cumplir su rol específico como trabajo intelectual y ser “aguafiestas de la política”: en un presente /construido ideológicamente/ como “tiempo del pueblo argentino” quiero retomar una doble constatación: la žižekiana sobre el capital como el único universal concreto de nuestra época que actúa a escala planetaria y la scribaniana,

sobre las condiciones de neocolonialidad que siguen compulsivamente tramando nuestro presente en Córdoba, 2012. Porque de lo que se trata -y esto lo supieron los primeros ideólogos, que fueron defenestrados por Napoleón- es de “aguar” fiestas, conmemoraciones, espectáculos y celebraciones. El agua ayuda a des-anestesiarse la piel. Y lo más profundo es la piel.

Introducción

Tengo la costumbre de empezar cualquier espacio académico en el que esté dictando clase, proponiendo la reflexión conjunta sobre la forma de nominación que tiene. En el caso de este seminario (“Ideología y prácticas sociales en conflicto”), trataré de ir armando el lugar de lectura desde el cual hacemos la parada y organizamos el recorrido que vamos a transitar. La nominación “Ideologías y prácticas sociales en conflicto” supone hacer un énfasis en reconocer que las reflexiones sobre lo ideológico tienen una temporalidad vasta y significativa, por lo cual vamos a seleccionar algunos topos discontinuos de ese proceso en el cual se fue constituyendo a “lo ideológico” como objeto de estudio (selección que concretamos desde nuestra perspectiva en particular). La ideología es una noción que desde su emergencia estuvo vinculada al debate; tenía fuertes implicancias políticas para nada desancladas de un contexto que tenía que ver con la reflexión y/o la intervención en prácticas sociales vinculadas al conflicto.

Entonces “Ideologías y prácticas sociales en conflicto”, tiene que ver con que lo ideológico tiene una historicidad significativa si uno quiere empezar a acercarse a trabajar desde este campo, pero también lo importante es que de un tiempo a nuestro presente ha existido como una especie de vuelta de la reflexión sobre lo ideológico. Parecía ser un tema que había sido clausurado por la resolución de ciertas prácticas conflictivas; parecía que lo ideológico tenía que ver con maneras de pensar que podían ser dejadas atrás, vinculadas a concepciones iluministas o románticas sobre cómo pensar la acción y que uno lo podría dejar a ese concepto bien guardado en el arcón de la abuela porque ya nada tenía que decirnos.

Sin embargo ha habido una reemergencia de estos estudios críticos. Una reemergencia que, por lo menos desde mi interpretación, ha encontrado en un pensador como Slavoj Žižek, un fuerte bastión de instauración de esta cuestión como un tema que merecía seguir siendo debatido, por un lado, y también como una propuesta que ha logrado cierta convergencia reflexiva, no sólo de posiciones en acuerdo con la žižekiana, sino también en fuerte conflicto. Vamos a ir haciendo énfasis en lo ideológico tratando de concretar un doble movimiento: por un lado reconociendo una perspectiva diacrónica, que se caracteriza por la complejidad y

seleccionando algunos momentos, pero también tratando de mostrar desde qué lugar vamos a detenernos para poder pensar la ideología, donde estos estudios críticos se traman con un abordaje sociológico de los cuerpos y las emociones en vistas a interrogar ciertas prácticas sociales en conflicto. Desde este lugar, el estudio de la ideología implica una forma de identificar cierto trabajo sobre la piel, sobre nuestras emociones, sobre lo que nos afecta y los modos de afectación. Se trata de líneas de indagación que se cruzan a partir de lo que considero un lugar central para poder pensar las relaciones de lo ideológico con la regulación de nuestra sensibilidad.

La cita de Valery es provocativa: “Lo más profundo es la piel”. Propongo que concretemos una especie de ejercicio nietzscheano: rumiar y rumiar esta cita, para poder ir viendo cómo ciertos ejercicios de lo ideológico suponen básicamente un trabajo activo sobre nuestra piel, un ejercicio permanente e insistente en la regulación de nuestra sensibilidad. Para decirlo claramente: en la Academia mucho espacio a la sensibilidad no se le da, por ahí no nos permitimos un acercamiento a ese objeto esquivo y epistémicamente oscuro que es la experiencia; mientras que por el contrario -para exponerlo lisa y llanamente, y a esto lo decía L. Silva en los ‘70- los publicistas saben muy bien de la significación social de estos estudios.

El logo de la Coca-Cola -desde hace mucho tiempo- es “Coca-Cola es sentir de verdad” y esto no es solamente una cuestión comercial, sino que de alguna manera se puede pensar sintomalmente como un énfasis, un señalamiento que permite ir tratando de armar lo ideológico como un tipo de operatoria que encuentra en nuestro cuerpo, en nuestra sensibilidad, un lugar de inscripción permanente.

La cita de Valery es retomada por G. Deleuze. Se recordará que en *Lógica del sentido*, en uno de sus capítulos, Deleuze toma esta expresión de Paul Valery para plantear el carácter paradójico de esta cita porque lo más profundo es aquello que tenemos más expuesto. La piel, si lo pensamos en términos cuasi naturalistas, si vamos a definiciones ingenuas, es un órgano que está planteando el adentro y el afuera; es un límite pero a la vez es una frontera porosa. Ella reacciona no solamente a los estímulos externos sino que nuestras profundidades también se manifiestan en la piel (cuando nos emocionamos, se “nos pone la piel de gallina”).

La “paradoja” comienza a desvanecerse cuando pensamos su forma-contenido siguiendo la figura de la “Cinta de Moebio”. Esta forma expresiva ilumina cierta dinámica de lo que queremos conocer: si disponemos “el adentro” y “el afuera” en una íntima relación que los desdibuja, tenemos que romper con una concepción ingenuamente sensitiva, primariamente naturalista: “bueno, esto es un cuerpo”. Por el contrario lo que justamente tenemos que empezar a mirar es cómo “el afuera” -un mundo de objetos en proliferación espectacular, como rasgo central del capitalismo- se hace hueso; no está afuera, tiene que ver con cómo sentimos, con “el sentir de verdad” que tan clara y pornográficamente exponen los publicistas en el imperativo para consumir una gaseosa cola, tal como señalábamos antes.

Esta cita va a ser como una especie de guía que nos puede ayudar a mirar el ejercicio y la vigencia activa de lo ideológico: no es algo que pasa afuera sino que es algo que nos va constituyendo. Por eso, más allá de que se hayan caído ciertos muros y algunos hayan dicho que era el fin de lo ideológico, estos autores están planteando que existe la emergencia de otro tipo de muros -algunos materiales, al interior de las fronteras de los estados, y también simbólicos- que siguen exponiendo formas de regulación de nuestra sensibilidad.

Este pensar -desde los estudios críticos de la ideología- a las prácticas sociales en conflicto, lo vamos a hacer primero por una vía negativa y después por una vía positiva. Por la vía negativa: no se trata de inquirir solamente sobre la acción colectiva en los momentos de protesta, de la cantidad y magnitud de las protestas; las prácticas en conflicto no tienen que ver de solamente con eso, o con el reconocimiento de los ciclos de la protesta que uno puede reconocer en los estudios clásicos más de acción colectiva; acá lo que vamos a tratar de mirar es, tomando algunas expresiones en particular, pensadas a partir de estas tres nociones que plantea Adrián Scribano: *ausencias, síntomas y mensajes*. (Scribano, 2002) En términos sus propios términos:

Toda acción colectiva, y las protestas de forma condensada, utilizan recursos para expresar el sentido de la acción. Una de las características de estos recursos es el de estar articulados con una red de sentidos y

discursos de donde se los toma y desde donde opera el proceso de resignificación. (Scribano en Scribano et al. 2003:18)⁷

Por “recurso expresivo” entiende lo siguiente:

Un objeto textual que permite delimitar, construir y distribuir socialmente el sentido de la acción. Los recursos expresivos se construyen y utilizan como productos de sentido y son a la vez sentido en-producción. Son recursos en tanto resultados y también en tanto insumos. Desde la perspectiva de los insumos los recursos son seleccionados y usados resignificando su posición original en una trama de significados determinada. Desde la perspectiva de resultados los recursos se ven tamizados por un proceso de producción significativa que deviene en utilización “novedosa”. (Scribano, 2002: 81)

Cuando interroguemos prácticas en conflicto, vamos a dar cuenta de ciertos encuadres ideológicos que hacen que algo se defina como conflicto de una determinada manera, que los actores se dispongan en ese conflicto desde algunas “posiciones de sujeto” (y no otras) y que lo posible/lo deseable de la acción sea expuesto de modos particulares. Para pensar la noción de *síntoma*, los diferentes autores que vamos a trabajar hacen una relación y un cruce entre la perspectiva marxista y la perspectiva lacaniana. Žižek -retomando a Lacan- señala justamente que se puede pensar que el inventor de la noción de síntoma fue Marx porque fue el primero en indicar que hay justamente una clase -y un tipo de mercancía, el trabajo- un particular concreto que desdice cierta universalidad. Entonces vamos a pensar ciertos conflictos como síntoma, como un momento donde emergen fuerzas en tensión. Esta noción refiere a ciertas fuerzas que se encuentran y la persistencia de “eso” como síntoma, tiene que ver con que es la forma de compromiso que adopta como resistencia. Así a ciertas acciones colectivas, a ciertas prácticas, se las podría empezar a interpretar como *síntomas* de algunas fuerzas que ahí se “resuelven” y a la vez condensan tensiones.

Cuando más adelante consideremos cómo se encuadra el conflicto, cómo se definen los actores, cuál es el horizonte de lo posible y lo deseable de acción, vamos

⁷ Ver Adrián Scribano (Director), Sebastián Barros, Graciela Magallanes, María Eugenia Boito. *El campo en la ruta. Enfoques teóricos y metodológicos sobre la protesta social rural en Córdoba*. Universidad Nacional de Villa María. Editorial Copiar, 2003, 156 págs. El artículo de Scribano titulado “El Tractorazo. Su análisis desde una visión retrospectiva” se centra en el estudio de la forma de expresividad social asociada a la utilización de los tractores en las protestas del sur cordobés.

a mirar lo que se hace presente pero también vamos a interrogar lo que no está. En este sentido, para poder atravesar ciertas fantasías ideológicas sobre cómo algo se define como conflicto, tanto una perspectiva totalizadora como una mirada diacrónica aparecen como condiciones indispensables para poder hacer como especie de atravesamiento de esa fantasía. Así el lugar de la *ausencia* (lugar de la ausencia, aunque suene paradójico) es una instancia de inscripción significativa para pensar cómo se definen ideológicamente los conflictos. No solamente es importante qué está presente, sino qué no está, qué no está hoy, qué estuvo antes, qué no aparece como posible de estar. Este interrogar las ausencias es una pista a partir de la cual uno puede leer también cierta situación tensiva que se expresa sintomáticamente en el sentido que planteábamos antes.

Para decirlo sintéticamente: como síntomas, la definición de lo conflictual y las acciones colectivas asociadas, hacen explícita la existencia de modificaciones en las reglas y los procesos estructurantes del orden social; señalan el ejercicio cotidiano del trabajo de dominación. Como ausencias indican “lo que no está” (ahora) o “lo que aparece como fragmento, separado” (de la acción de otros actores o colectivos, por ejemplo). Y como mensajes, comunican. “Lo que dicen” -más allá de su particularidad- permite entender la forma y contenido que adoptan con relación al estado socio-histórico de regulación sistémico de los conflictos, señalando en algunos casos los límites de compatibilidad; o sea, la frontera de los mecanismos de resolución de conflictos institucionalizados.

Para pensar el encuadre ideológico de los conflictos refiero a ausencia, síntoma y mensaje, pero también identificaba las nociones de imagen y totalidad. Esto último nos va a llevar a trabajar algunos pensadores para los cuales poder pensar es poder pensar en imágenes. Uno podría también mirar -en nuestro presente de definición ideológica de los conflictos- como hay ciertas imágenes, como hay cierto estado de ciertas relaciones sociales que hoy se expresan de esta forma, como una especie de dialéctica suspendida de ciertos estados de tensión. Pensar en imágenes es básicamente el planteo de Walter Benjamin. Nos va a permitir subrayar que la captación plástica de lo que acontece es un problema que para un historiador, para un sociólogo materialista, tiene un lugar central en la estrategia metodológica, en la búsqueda orientada a cómo reconocer ciertas imágenes que exponen estados

de lo conflictual en nuestro presente. Pensar en imágenes necesariamente requiere una perspectiva totalizadora, porque esas imágenes son resultantes, “captan plásticamente” un estado tensivo sobre las formas y los contenidos de encuadre ideológico de los conflictos entre clases, o fracciones de clase. Así, la noción de imagen no implica un fragmento desconectado sino que esas imágenes cobran sentido en el marco de una perspectiva de totalidad. Estas nos dicen en nuestro presente cómo se definen los conflictos, qué ausencias están señaladas y cuál es el encuadre de esas acciones.

I.

a- Una particular convergencia entre marxismo y psicoanálisis para interrogar lo ideológico. Algunos aspectos de la propuesta de S. Žižek

El planteo de Žižek se inscribe en toda una serie de intentos previos de articular marxismo y psicoanálisis, reconociendo que se trataba de dos tradiciones que brindaban elementos que podían volverse complementarios, que podían articularse para pensar en diferentes niveles la conflictividad. Lo que es interesante en el planteo de Žižek es el trabajo interpretativo a partir de categorías psicoanalíticas, en un ejercicio sobre la experiencia presente. Desde mi lectura- sin quitar rigor en la apropiación y operatoria a partir de estas categorías- este pensador concreta operaciones de inteligibilidad para dar cuenta de los procesos ideológicos, trabajando con lo que podríamos llamar “la cultura mediática mundial”, por ejemplo, la cultura cinematográfica.

Žižek viene a decir cosas tales como que la ideología se ve hasta en el baño y afirma nada menos que uno puede entender la economía moderada inglesa, el espíritu libertario francés y la abstracta filosofía alemana, viendo cómo esas respectivas sociedades generaron formas distintas de inodoro, en tanto materialidad que algo nos dice -en sus especificidades respectivas- de los problemas que tenemos los humanos con nuestros desechos y su eliminación. Está en un texto

que se llama *El acoso a las fantasías*; esa idea a la que refiero está la introducción de ese libro.⁸

Žižek hace afirmaciones provocativas, pero a mi juicio y por lo mismo, también nos ayuda a poder trabajar una idea que es complementaria, con lo que decíamos antes en la cita de Valery donde “Lo más profundo es la piel”. Esta idea complementaria tiene que ver con que lo inconciente está expuesto. De ahí que uno pueda en función de ciertos análisis sobre filmes, libros y otros productos culturales ir viendo cómo hay ciertos antagonismos que se resuelven como fantasías sociales en estas producciones.

Si en la antigüedad, en función de cómo los pueblos miraban el cielo, se podían leer ciertos procesos proyectivos de estos pueblos “primitivos” en relación a lo que fantaseaban, deseaban, etc., uno también puede encontrar hoy, en nuestros cielos mucho más mediatizados, algunas de estas producciones ideológicas condensadas en filmes, películas y demás. Sobre este tema hay un texto de Žižek que se titula *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*⁹ que tiene como dos vías, a uno le dan muchas más ganas de leer mucho más Lacan y a la vez se vuelve amante de Hitchcock. Así que por los dos lados, el título genera lo más importante de cualquier obra: la necesidad de continuar la búsqueda.

Žižek tiene una idea que para mí es fundamental, con la que acuerdo y con la que creo que el debate ideológico se divide en dos, que tiene que ver con su inscripción y su referencia al pensamiento marxista y que uno la podría sintetizar diciendo: Hay un único universal concreto en nuestro presente y ese universal concreto tiene que ver con el capital¹⁰. Eso ya es un parte aguas, a partir del cual este pensador esloveno va a ir mirando las diferentes luchas y protestas sociales.

⁸ S. Žižek. (1999) *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México.

⁹ S. Žižek. (1994b) *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. (Compilador). Manantial.

¹⁰ En *La revolución blanda* Žižek afirma que “el capital es el único universal concreto de nuestra época histórica... Esto significa que, aunque se trata de una formación particular, sobre-determina todas las formaciones alternativas así como todos los estratos no económicos de la vida social”. (2004^a, 15)

Y continúa: “Lo que brinda una apariencia tan desesperanzadora a la situación, no solo es la constelación socioeconómica objetiva, sino la hegemonía de la ideología liberal democrática que hace necesario una ruptura (con la democracia como ste amo) que no esta preparado para arriesgar. Y sin embargo esta ruptura (ruptura con la farsa liberal) es lo necesario”(2004^a, 55)

Me parece que el retorno de la reflexión sobre lo ideológico como campo temático a interrogar insistentemente, está en la misma tónica de lo que ha señalado Alain Badiou -su posición sobre el tema la trabajaremos más adelante, cuando interroguemos algunos im-pensados/impensables en la configuración ideológica de lo conflictual-. El texto es *Batallas Éticas*¹¹. Pero retomemos ahora una intervención más reciente. Badiou, en una conferencia que da en un lugar muy particular, como lo es la Casa de las Abuelas de Plaza de Mayo -justamente para cuestionar la idea de Derechos Humanos que hoy es hegemónica- lo que dice en ese lugar -con muchísimo respeto pero a la vez sin renegar de su posición teórica y política- es que los Derechos Humanos son la ideología del capitalismo globalizado.¹²

Dice: "...nos dormimos con la democracia y nos despertamos con el imperio. Es una pesadilla." Eso es lo que está señalando Badiou en la misma línea que Žižek. Tanto Žižek como Badiou, lo que están planteando es que las relaciones capitalistas de producción no han desaparecido sino que siguen siendo el universal concreto que va sobredeterminando fuertemente los conflictos y las formas de resolución de los mismos.

Desde los planteos marxistas tradicionales hasta los desarrollos más contemporáneos, una forma de ejercer un acto de crítica ideológica, una forma de empezar a correr ciertos velos de las fantasías, es empezar a mostrar que lo que se construye como universal abstracto tiene un particular que lo des-dice. El planteo de Žižek es tratar de mostrar cuál es, para él, el único universal concreto y éste tiene que ver con el capital.

Este autor va haciendo una relación, una articulación, entre lo que él piensa que Lacan está proponiendo para leer la noción de síntoma y cómo uno puede encontrar en Marx un precursor de la noción de síntoma social en función de identificar una parte -en el caso de Marx, el proletariado- que va desdiciendo como

S. Žižek. (2004a) *La revolución blanda*. Prólogo y traducción de Sebastián Waigarten, Serie Posiciones, Atuel / Parusía.

¹¹ Abraham, Tomás; Badiou, Alain y Rorty, Richard. *Batallas Éticas*. Ediciones Nueva Visión, Bs. As., segunda edición, abril de 1997.

¹² Alain Badiou. "La ética y la cuestión de los derechos humanos" en Revista Acontecimiento N° 19-20 – 2000. www.grupoacontecimiento.com.ar

construcciones ideológicas las afirmaciones universales abstractas presentes en ciertas declaraciones, como las Declaraciones del Hombre, etc.

Žižek junto con otros pensadores como Badiou¹³ leen sintomalmente el retorno de la ética como una forma de obturar la posibilidad de la política. Hay un texto de Žižek que se llama *La suspensión política de la ética*¹⁴ y hay un texto de Badiou que se llama *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* que también va en la misma dirección. Básicamente en lo que coinciden los autores es en constatar que hegemonicamente existe una creencia -ideológica- que se expresa en los siguientes términos: sabemos lo que es el mal, sabemos lo que no queremos, ha habido totalitarismo, existe hoy en el presente terror por diversos fundamentalismos, etc., sabemos qué no es lo que queremos y la ética es la figura del retorno de cierto carácter universal de los Derechos Humanos, de un reconocimiento de la posición de los sujetos como víctimas; esto es como un encuadre ideológico a partir del cual se van dirimiendo los conflictos¹⁵.

Dice Badiou en *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (Cito en extenso)

Este retorno a la vieja teoría de los derechos naturales del hombre, está evidentemente ligado al desfundamiento del marxismo revolucionario y de todas las figuras del compromiso progresista que de él dependían (...). (Badiou, 1997: 99)

Los presupuestos de este nudo de convicciones son claros...

1] Se supone un sujeto humano general, de modo tal que el mal que lo afecta sea universalmente identificable [aunque esta Universalidad reciba con frecuencia un nombre totalmente paradójico: "opinión pública"] de tal modo que este sujeto es a la vez un sujeto pasivo patético o reflexible: aquel que sufre; y un sujeto que juzga, activo, o determinante, aquel que, identificando el sufrimiento, sabe que es necesario hacerlo cesar por todos los medios disponibles.

2] La política está subordinada a la ética en el único punto que verdaderamente importa en esta visión de las cosas: el juicio, comprensivo e indignado, del espectador de las circunstancias.

¹³ S. Žižek. (2001b) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.

¹⁴ S. Žižek. (2005) *La suspensión política de la ética*. Fondo de Cultura Económica.

¹⁵ Žižek, en el mismo sentido, realiza un cuadrado semiótico greimasiano para dar cuenta de las cuatro formas de mal identificadas en nuestro presente: Mal Idealista (terror revolucionario) Mal Autoritario (corrupción y poder), Mal Fundamentalista Terrorista (daño, terror) Mal Banal (estructuras burocráticas, en el sentido trabajado por H. Arendt).

- 3] El Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la inversa.
4] Los "derechos del hombre" son los derechos al no-Mal: no ser ofendido y maltratado ni en su vida [horror a la muerte y a la ejecución], ni en su cuerpo [horror a la tortura, a la sevicia y al hambre], ni en su identidad cultural [horror a la humillación de las mujeres, de las minorías, etc.]. (1997: 102-103)

Y volviendo a la conferencia en la Universidad de la Madres de Plaza de Mayo, afirma:

Quiero decirles que estoy muy contento y emocionado de hablar aquí, esta noche. No estamos aquí en cualquier lugar, estamos en la casa de las Madres de Plaza de Mayo (...) 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.

(...)

Podemos decir entonces cuáles son los derechos humanos. Los derechos humanos son el derecho a una política que se inventa, el derecho a la libertad y el derecho a un pensamiento rebelde, el derecho infinito de las posibilidades, el derecho a hacer aquello que nadie hizo jamás, el derecho a declarar que es posible aquello que ha sido declarado imposible, el derecho a usar libremente en política las palabras que se pretende hacer desaparecer: obrero, campesino, desempleado. Pero también las viejas palabras gastadas cuyo sentido hay que volver a encontrar: igualdad, revolución y comunismo. No tengamos miedo de ninguna de estas palabras. Todas estas palabras tienen que ser defendidas, toda palabra que perteneció al pueblo debemos defenderla y, al menos en este punto, podemos unirnos. (Badiou, 2000: s/p)

Podemos ver que Badiou concreta una recuperación de los primeros ejercicios de crítica ideológica desde Marx, cuando señalaba que las ideas burguesas de libertad, fraternidad y libertad, realizadas como prácticas organizadas e institucionalizadas (aquí ya está claramente constatado el carácter material de la ideología), obturaban en la afirmación universal la realidad desigual de algunos particulares, específicamente de la fuerza de trabajo como mercancía. Esas afirmaciones -ideológicas- con pretensión de universalidad, evidenciaban en su realización efectiva el hecho de estar habitadas por el espíritu material de Bentham:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social. (Marx, Tomo 1, 1994, 129)

Žižek comparte esta idea cuando define en términos de “farsa” el marco liberal que está presente tanto en ciertos estudios contemporáneos sobre el capitalismo, como en el horizonte que organiza las luchas de colectivos en protesta. Para ser claros: el mundo puede desaparecer porque todos vivimos con la idea de catástrofe, en cualquier momento este puede ser el último día, uno es consciente de las modificaciones genéticas, de las amenazas nucleares, de los temblores y los tsunamis. Todo puede desvanecerse en el aire, desaparecer como por efecto de un relámpago pero todo lo que pensamos y lo que se nos ocurre deja fuera al capitalismo; lo que parece que no podemos ni imaginar que cambie es el capitalismo, como tampoco el encuadre ideológico para definir los conflictos que tienen que ver con la ampliación de la democracia.

Retomemos lo expuesto y nos detengamos en el texto de Žižek “Tinta roja a los manifestantes.”¹⁶

¹⁶ S. Žižek. “Tinta roja para los manifestantes” (2011) en Revista Ñ, Revista de Cultura, 17 de diciembre de 2011, pág. 33. ver también: www.grupocontecimiento.com.ar/index.php/politica/otras-vozes/100-tinta-roja-para-los-manifestantes. centralmente sobre este texto trabajamos en el Seminario.

Žižek se centra en analizar las protestas sociales de “los indignados” en España. Parte de dos afirmaciones estructurantes de su estrategia expositiva y argumentativa: a- el sistema capitalista tiene consecuencias destructivas y b- la globalización económica reduce gradual pero inexorablemente la legitimidad de las democracias Occidentales.

Y más adelante desarrolla algunas consecuencias de estos puntos de partida:

Hoy hay un exceso de críticas a los horrores del capitalismo...lo que por lo general no se cuestiona es el marco demócrata liberal de lucha contra esos excesos. Esta es la vaca sagrada que ni siquiera las formas más radicales de anticapitalismo ético (Foro de Porto Alegre, Movimiento de Seattle) se atreven a tocar. (2011, 33)

Desde su definición de la ideología como matriz que organiza lo visible/no visible y lo imaginable/no imaginable, Žižek puede cuestionar el marco que determina el horizonte posible de los cambios (el encuadre demócrata liberal de esa lucha). Y así como ha constatado que el capitalismo es el único universal concreto de nuestra época (por lo cual las críticas a los horrores del capitalismo se da en España, pero también Grecia, Francia, Alemania) más adelante considera en términos de “ilusión” la propuesta de E. Laclau de “ampliación de la democracia”:

Es ilusorio creer que podemos cambiar las cosas de manera eficaz “ampliando” la democracia. Los cambios radicales deben hacerse por fuera del ámbito de los derechos legales. La aceptación de los mecanismos democráticos institucionales como única y “correcta” fuerza de cambio simplemente impiden el cambio radical. (2011, 33)

En el mismo texto, con la intención de inteligir la acción de los indignados españoles, parte la afirmación de J. Berger con relación a la tensión pregunta/respuesta que enmarca sus prácticas. Dice: “Las multitudes tienen respuestas a preguntas que aún no se han planteado”. Podemos inquirir: Estas reacciones ¿Son las respuestas a que preguntas aún no formuladas? ¿Qué no pueden interrogar “los indignados”? ¿Qué no pueden “tocar” ni siquiera en un ejercicio “imaginario” de dudar? El marco demócrata liberal de lucha contra los horrores del capitalismo es “la vaca sagrada”, lo que está marcado por la prohibición de ser

tocado. Lo que no puede profanarse, lo sagrado que orienta los cambios imaginados, desde las expectativas socio-cultural e históricamente conformadas que enmarcan el horizonte de lo posible.

Por eso los indignados con su presencia en el espacio público están diciendo “ya basta”, pero orientan las demandas al mismo actor (el estado) que -como dijimos antes- ve reducida su capacidad y potencia de toma de decisión por la globalización económica; lo que inexorablemente se traduce en pérdida de su legitimidad y por ende la legitimidad de las democracias Occidentales. Ya volveremos sobre este texto.

Hecho este primer ejercicio de acercamiento a la estrategia de lectura žižkeana, pasemos a detallar algunas dimensiones que conforman el lugar de lectura de este crítico de la ideología.

Empecemos a trabajar más precisamente la convergencia entre marxismo y psicoanálisis que concreta este filósofo y psicoanalista esloveno (Žižek). Para él tanto C. Marx como S. Freud indagan *la dimensión formal de lo que constituyen como objeto de análisis*: el abordaje en términos de síntoma de los fenómenos sociales (por parte del marxismo) y de las producciones de la psique (por parte del psicoanálisis). Ambos refieren a la concreción de formas y mecanismos de trabajos particulares:

Hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y de Freud: eludir la fascinación del contenido, lo que hay que develar tras el análisis es el secreto de esa forma. (Žižek en Jameson y Žižek, 1998: 35).

En las dos perspectivas, tanto para entender lo que ocurre en el oscuro taller de la producción social como lo que ocurre en el oscuro taller de la psique, lo que habría que empezar a mirar es cuáles son los procesos de trabajo a partir de los cuales se producen las mercancías -y de una de mercancía en particular, la fuerza de trabajo- y cuáles son los procesos de trabajo a partir de los cuales se opera con contenidos de lo inconsciente. Hay que eludir la fascinación que pueden generar ciertos contenidos y desplazarnos al análisis de la forma, a la manera de producirlos. El chiste tiene relación con lo inconsciente, los sueños tienen que ver con el inconsciente, también aquello que a los sujetos les pasa cuando se equivocan en lo

que dicen, en lo que escriben: se trata de diferentes expresiones y materialidades que sin embargo indican un proceso de trabajo que actúa en la forma y composición que tienen. Entonces hay un énfasis y un señalamiento sobre un tipo de ejercicio que necesita no mirar a los ojos a aquello que está interrogando, sino que el proceso reflexivo tiene que ver con generar algunas condiciones que permitan desplazar la mirada habitual y poder ensayar la construcción de alguna homología entre espacios, ámbitos, que aparecen fuertemente separados.

Por su parte, un estudioso al que vamos a referir más adelante, hace una afirmación que vincula a la ideología como un particular proceso de trabajo. Señala Terry Eagleton “(...) tanto el psicoanálisis como la crítica de la ideología se centran en puntos en los que se intersectan significado y fuerza.” (1997: 173); por esto las producciones ideológicas pueden pensarse como ‘formaciones de compromiso’ entre deseos y defensas en el sentido freudiano; síntomas que expresan la relación entre una pulsión y su prohibición.

Por lo dicho, para Žižek y Eagleton la producción de lo ideológico, la producción de la psique y la producción de las mercancías tienen en común el hecho de poder ser pensados, siguiendo una homología, como procesos de trabajo. Hay ejercicios activos de configuración que tienen ciertas secuencias y recurrencias a partir de los cuales uno puede entender por qué aparece lo que aparece.

En este marco la lectura de lo sintomal aparece fundamental para poder indicar los lugares desde donde ese planteo de totalidad -abstracta, ideológica- no cierra; “eso” construido ideológicamente como totalidad expone concreciones que la desmienten. Retomemos. ¿Por qué va a decir Lacan que Marx es el creador de la noción de síntoma? Porque es él quien puede reconocer como mercancía a un tipo extrañísimo de mercancía que es la única que genera valor: la fuerza de trabajo. Es la única mercancía que va a desdecir el carácter y la forma de equivalencia general planteada con relación a las otras mercancías.

No es una mercancía más. Ese particular concreto es el que sintomalmente señala el lugar donde la pretendida totalidad ideológica no cierra; es el lugar que pretende ser negado, que pretende ser ideológicamente cubierto. Eso que se pretende reprimir primero -y luego, cuando retorna obturar-; es lo que va a seguir de manera recurrente y persistente retornando, en el sentido que plantea Žižek de

Marx como el creador del síntoma. Porque si siguiéramos en esa misma línea, eso que desdice, que muestra el carácter ideológico de lo universal, retorna y retorna, como dice Freud, como alma en pena hasta no tener solución y liberación. Vuelve una y otra vez a pesar de todos los intentos ideológicos de plantearlo como una mercancía más; intentos ideológicos que se traducen en la objetiva materialidad de la creencia. Empecemos con una cita de Žižek:

Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se reprimen; *formalmente*, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; *la verdad reprimida* – la persistencia del dominio y la servidumbre – surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás”. (1992: 53)

Aquí Žižek concreta un ejercicio analítico homólogo al que vimos antes que realizaba Marx en *El Capital*. La noción de síntoma le permite visualizar la existencia de fuerzas en tensión; fuerzas que son objeto de trabajo ideológico para obturar su especificidad. El trabajo ideológico orientado a universalizar, requiere volver equivalencial en términos formales, lo que concreta y sensiblemente es heterogéneo -y desigual- Pero en otro tiempo, a posteriori de la formalización, esa fuerza reprimida retorna como expresión de un contenido específico que escapa a la forma ideológica. La verdad social de la continuidad del dominio y la servidumbre aparece obturada en un mundo donde las relaciones personales aparecen como relaciones entre cosas; pero nuevamente aquí sólo la consideración del espacio social en términos de clases que varía en su configuración socio-histórica, es lo que permite “mirar al sesgo” una realidad que se vuelve cada vez más materialmente ideológica.

El encuentro en la noción de síntoma entre el marxismo, el psicoanálisis y la crítica ideológica posibilita leer que donde hay cuerpo hay fuerza, energía y deseo/y pulsión/ como trabajaremos más adelante con Nietzsche, Marx y Freud, en la interpretación de T. Eagleton. Así como venimos señalando hasta aquí, desde los inicios la “ciencia de las ideas” establecía un acercamiento material en su interrogación sobre cómo las mismas se conformaban. Que actualmente desde algunas posiciones en el campo de estudios sobre lo ideológico se siga inscribiendo

la reflexión en términos de lucha fundamentalmente discursiva, también potencia su consideración en términos de “síntoma-académico”.

Volvamos a Marx quien en *El Capital* afirma con relación a lo antes dicho:

Como se ve, la forma del salario borra toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y trabajo excedente, en trabajo pagado y trabajo no retribuido. Aquí, todo el trabajo aparece como si fuese trabajo retribuido. En el trabajo feudal, se distinguían en el tiempo y en el espacio, de un modo tangible, el trabajo que el siervo realizaba para sí, y el trabajo forzado que rendía para el señor del suelo. En el trabajo de los esclavos, hasta en la parte de la jornada en la que el esclavo no hacía nada más que reponer el valor de lo que consumía para vivir y en que por tanto trabajaba para sí, se presentaba exteriormente como trabajo realizado para su dueño. Todo el trabajo esclavo aparecía como trabajo no retribuido. Con el trabajo asalariado ocurre lo contrario: aquí, hasta el trabajo excedente o trabajo no retribuido parece pagado. Allí, el régimen de propiedad oculta el tiempo que el esclavo trabaja para sí mismo del esclavo; aquí, el régimen del dinero esconde el tiempo que trabaja gratis el obrero asalariado. (Marx, Tomo 1, 1994: 453)

La relación que media el pago que recibía el siervo de su señor es más clara y evidente que la forma de las relaciones en formaciones sociales como las nuestras. En la sociedad que se va configurando a partir del desarrollo de la abolición de las relaciones de dominio y servidumbre “todos los sujetos son sujetos libres” y ésta es la sociedad de la libertad, de la igualdad y la fraternidad que desde la crítica ideológica atacaba Marx. Desde la perspectiva marxista, hay un señalamiento permanente al momento ideológico constituyente de estas afirmaciones. Esto no es la historia de la sociedad de la libertad sino que hasta el presente lo que ha existido es el reino de la necesidad. Esto no es una relación donde el vínculo de dominio y servidumbre ha sido roto; si bien lo ha sido “formalmente”, ha sido planteada cierta equivalencia universal y abstracta -que mucho tiene que ver con la forma material, también universal y abstracta del dinero- la continuidad de esas relaciones de dominio y servidumbre sigue persistiendo como síntoma. Formación de síntoma que aunque la tengamos delante de nuestros ojos no la vemos; aunque pornográficamente se exponga, está obturada nuestra visión ya que es objeto de ejercicios ideológicos.

Si volviéramos al “El fetichismo de la mercancía”, lo que veríamos es que en ese momento particular lo que se va desplazando y aparece es la transformación de esas relaciones personales cara a cara de servidumbre y de dominio entre sujetos a otro tipo de relaciones, a un mundo donde los que interactúan son cosas, lo que aparece son relaciones entre cosas. Y aquí de nuevo, son las cosas las que de alguna manera tienen ese rol activo con relación a los hombres.

La convergencia entre ambas tradiciones, también se encuentra en el lugar que le otorgan a lo conflictual. Para Žižek -como en un sentido para Marx y en otro sentido para Freud-, la vida social supone un *conflicto*, un antagonismo que es pensado desde los rasgos del Real lacaniano. Los argumentos imaginarios que remiten a la concreción de trabajos ideológicos encubren la división o el ‘antagonismo’ fundamental en torno al cual se estructura el campo social. Ese conflicto como irresoluble está mucho más claro en Freud que en Marx. Quizás sería más preciso hablar del carácter constitutivo o constituyente de los antagonismos, y hacer una referencia a que no hay una posibilidad de cierre sin resto en ninguno de los dos casos. La idea de conflicto irresoluble, tanto a nivel de la vida psíquica como de la vida social, tiene un énfasis más fuerte en la perspectiva freudiana. Más allá de las lecturas que se han hecho y hacen de la obra de Marx, hay abierta una posibilidad para que esas situaciones de conflicto -por lo menos las que se vinculan y exponen la división en clases- puedan desaparecer en algún momento. Así lo que comparten ambas tradiciones es que la noción de conflicto tiene un lugar estructural de sus reflexiones.

Lo dicho hasta aquí muestra que para la tradición marxista y psicoanalítica, la lectura e interpretación de ciertas expresiones de manera sintomal aparece como una dimensión fundamental de las respectivas estrategias hermenéuticas. Ya hemos dicho algo con relación a la afirmación lacaniana que instituye a Marx como creador de la noción de síntoma. Pasemos a la lectura de Žižek sobre este concepto en el psicoanálisis -específicamente en la formulación de J. Lacan-

En la década del 50' para Lacan "el síntoma es, en primer lugar, el mutismo de un sujeto que se supone que habla" (Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*; 19); en términos de Žižek, (este surge) "donde la palabra falla; es una forma de comunicación por otros medios." (1992: 109).

¿Qué es la represión para el neurótico? Es una lengua, otra lengua que fabrica con sus síntomas...con la dialéctica imaginaria de él y del otro. El síntoma neurótico cumple el papel de la lengua que permite expresar la represión. Esto hace palpar que la represión y el retorno de lo reprimido son una única y sola cosa, el revés y el derecho de un solo y único proceso. (Lacan, Seminario III, *Las Psicosis*)

. Aquí hay todavía una idea fuerte en cuanto al lugar de la palabra a la hora de hacer desaparecer eso que aparece como sintomático; si es ahí donde la palabra falla, y eso de alguna manera se puede nombrar, se puede modificar, transformar. Pero después, a medida que desarrolla los seminarios siguientes, Lacan va a ir desplazando la idea de síntoma a la idea de *sinthome* vinculada al goce. El *sinthome* es una formación no dialectizable que remite a la pulsión y no puede ingresar a la metonimia del deseo; en este sentido, la crítica discursivista sobre las producciones ideológicas es insuficiente, ya que en las mismas hay una letra que no puede ser interpretada. Este fragmento de goce sólo puede ser aislado y de esta forma "(...) realizar la operación de convertir un regalo precioso en un regalo de mierda." (Lacan en Žižek, 2000: 214). La diferencia entre el *síntoma* y el *sinthome* es que no puede haber una palabra ahí que lo pueda transformar; eso persiste, no puede ingresar en los movimientos y los desplazamientos, en los territorios del deseo y por lo tanto uno tendría que poder encontrar esa posibilidad de aislarlo.

Pero además -precisa Žižek en *El acoso de las fantasías* (1999)- el goce porta funciones significativas en cuanto a la continuidad y permanencia de lo ideológico, ya que es 'lo que une' a los sujetos. En algunos de los numerosos ejemplos que da para pensar lo ideológico plantea que -él analiza lo que ha pasado en los Balcanes durante los últimos años- cuando uno trata de entender las acciones sólo teniendo en cuenta lo simbólico -pensemos en la utilización de ciertas imágenes y símbolos en función de las emergentes ideas de nacionalidad a partir del desmembramiento en esa zona- se está considerando sólo una dimensión de lo que está estudiando. Lo que une o lo que produce rechazo también tiene que ver con lo pulsional, con la posibilidad -va a decir él, tomando algunos ejemplos- de reírse juntos o dejarse de reír entre las comunidades étnicas que se habían "invisibilizado" a partir de la organización política soviética en la conformación de Estados Socialistas. Un gesto mínimo o un hecho menor como poder hacer chistes sobre algunos grupos sociales

o sobre otros, está indicando que el lenguaje mismo está habitado por fuerzas que están señalando qué se puede profanar, qué no se puede profanar y qué se siente como profanación. Eso varía en función de cómo se van redefiniendo los conflictos.

El psicoanálisis permite ver que al trabajar prácticas vinculadas a situaciones en conflicto tendríamos que considerar una dimensión de lo inconciente, de lo pulsional que está ahí operando. No solamente al momento de leer un fenómeno, sino también cuando se escribe sobre esa experiencia. En ocasiones, cuando uno lee algunos trabajos sobre ciertos análisis de prácticas en conflicto, encuentra que análisis mismo es excesivamente racional: como si no hubiese nada más que una cuestión de “proyectos en conflicto” o maneras distintas de nominar un espacio o, cuál es el significante que reúne, que aparece como significante fundamental a partir del cual se genera un campo de significados.

Esta consideración sobre las pulsiones, sus vicisitudes -y hasta el goce- tiene un lugar cada vez más significativo en la perspectiva lacaniana y Žižek lo toma cuando redefine como concibe al sujeto de la ideología. Dice Eagleton sobre este punto que para Žižek, el sujeto de la ideología: “(...) no es la desventurada víctima de la falsa conciencia, sino que sabe exactamente lo que está haciendo, sólo que aún así sigue haciéndolo.” (Eagleton, 1997: 64). Aquí aparecen varias posiciones de ese “sólo así sigue haciéndolo”: lo puede hacer porque se vincula cínicamente, irónicamente, “livianamente” con eso que está dispuesto como objeto de sus prácticas. Pero también lo puede seguir haciendo porque hay goce en esa posición.

Lo desarrollado hasta aquí nos permite volver más incisivamente al texto “Tinta roja para los manifestantes”. En cuanto a la forma de esta acción colectiva lo primero a destacar -siguiendo a Scribano¹⁷- es que expone una manera repetitiva y muy frecuente no sólo en territorios neocoloniales como los nuestros, sino también en países como España: Los “estallidos-de-bronca” como expresión de ciertas protestas sociales:

¹⁷ Adrián Scribano. “Interdicciones Colectivas, Violencia y Movimientos Sociales, Hoy.” (2012a) aceptado para su publicación en la Revista *Actual Marx*. En prensa.

En el contexto de la profundización de los procesos de expulsión social, aumento de las tensiones en las relaciones inter-personales y las complejas consecuencias de una muy larga des-institucionalización, es posible observar un conjunto de episodios de protesta caracterizado por la "bronca" (...) La persistencia de las redes conflictuales que implican la expulsión social nos obliga a prestar una atención diferente a los "estallidos-de-bronca"; "más allá" de los actores colectivos que puedan (o no) participar en ellos, "más acá" de las consecuencias "efímeras" que se les puedan imputar. (Scribano, 2012a)

Desde el lugar de lectura que estamos presentando, los estallidos de bronca deben conectarse en términos analíticos con redes de conflicto que el investigador reconoce en función de su interpretación de la conflictualidad social, mas allá de la referencia o no que hagan los protagonistas. Por esto el lugar que sigue otorgando Žižek al capitalismo y sus contradicciones a escala planetaria, en términos de relaciones concretas cuyo impacto se materializa en todo el planeta, configura un eje de inteligibilidad que permite interrogar: ¿Qué quieren los manifestantes? ¿Desde qué experiencias y expectativas de clase se puede "comprender": a) la "bronca" como afección que los lleva a salir a la calle, b) la forma "estallido" cuyos niveles y formas de organicidad con relación a las clases no se expresa o no lo hace con claridad y c) la temporalidad y los espacios de lucha que se asocian a este tipo de protesta?

¿Cuáles son ciertos encuadres ideológicos de esta manera de abordar y trabajar conflictos que remiten al ajuste en España? ¿Qué hay de no dicho, en términos de ausencia? ¿Y qué es efectivamente lo que el sujeto hoy puede decir como mensaje? ¿Hoy qué "se" dice, qué "se" demanda? (veremos que para Ludovico Silva, "se" piensa, "se" cree da cuenta de los núcleos centrales de la ideología, en cada formación social particular). Retomemos como empezaba el artículo, con esta manera tan particular de demandar: "queremos que el Estado... pero no confiamos más en el Estado".

¿Qué quieren esos manifestantes? ¿Qué quieren cuando dirigen sus demandas al estado pero a su vez saben ese estado no puede responder satisfactoriamente? ("lo saben, pero lo hacen", en términos ideológicos) ¿Qué están respondiendo con su presencia en el espacio público-mediático aunque aún no se hayan preguntado? ¿Por qué no pueden formularse algunas preguntas? Por lo que hemos dicho, esa

demanda no es sólo el “mensaje” que pueden enunciar, la respuesta no es solamente discursiva en el sentido de un conjunto de reclamos expresados de manera cartesiana “clara y distinta”. En esa acción hay una dimensión “sintomática” (¿qué fuerzas en tensión operan allí?) y debe interpretarse haciendo presente en el análisis las “ausencias” (¿qué han dejado de imaginar como cambios posibles/deseables) que antes otros grupos o colectivos incluían? Continúa Žižek:

Esa ausencia significa que los términos que usamos para designar conflictos que nos rodean son falsos... Nublan nuestra percepción en lugar de permitirnos pensar en ella. Nos sentimos libres porque carecemos del lenguaje necesario para articular nuestra falta de libertad. (2011, 33)

Una posible interpretación de la lectura que está proponiendo Žižek se encuentra en la adjetivación que le otorga a “las formas más radicales de anticapitalismo (Foro de Porto Alegre, Movimiento de Seattle)”: se trata de un anticapitalismo “ético”¹⁸ y ya hemos visto que la ética está operando como una suspensión de la política.

Dice el filósofo esloveno que para Marx la existencia de libertad no se encuentra en la respuesta afirmativa a interrogantes tales como: “¿Hay elecciones libres?” “¿Los jueces son independientes?” “¿La prensa esta exenta de presiones ocultas?” “¿Se respetan los derechos humanos?” Para Marx la verdadera libertad está en la red “apolítica” de relaciones personales, del mercado a la familia; es decir, la lucha por la verdadera libertad supone atravesar el límite demócrata liberal como escenario de lucha para cambiar el estado de ciertas cuestiones sociales. También requiere aceptar que los cambios radicales se hacen por fuera del ámbito de los derechos legales. O si se quiere, en términos de Badiou: de lo que trata es de pensar en otros adjetivos para construir la democracia (popular, por ejemplo).

Lo expuesto indicializa una especie de impensable en nuestro presente: el carácter ontológico de la violencia. Hegel, Marx, los miembros de la Escuela de Frankfurt reconocen en el ser los principios de contradicción y negatividad; por lo

¹⁸ Un tipo de “anticapitalismo ético” supone un tipo particular de posición –la de víctima, abordada por Badiou-, emociones como la bronca y sentimientos como la indignación. Veremos a posteriori que en la consideración nietzscheana, se trata de formas reactivas.

cual admiten la realidad de ésta. Žižek -quien retoma no sólo a Hegel y a Marx sino que inscribe su perspectiva interpretativa en el psicoanálisis- hereda estas consideraciones, identifica y subraya el carácter ontológico de la misma. Pero como decíamos antes, el encuadre ideológico hegemónico de los conflictos y el horizonte para encauzar y dirigir los cambios posibles/deseables en nuestra experiencia presente, arroja por fuera la posibilidad de pensar la violencia. Por eso quizás “los indignados” se encuentren en ese extraño lugar, en ese ambiguo lugar en el que se inscriben sus acciones de protesta: no ya como “profetas” en el presente de las tendencias a-venir (en el sentido de A. Melucci), sino compulsivamente interpelados por lo no resuelto por parte de las generaciones pasadas. Mientras que lo que retorna como conflicto no interpela a la ética y a la figura de la víctima (en la lectura žižekiana, esto es la “ilusión”) sino a la política y más concretamente a un tipo de política que no desconoce la violencia asociada al capitalismo, en tanto universal concreto de la experiencia contemporánea.

Volvamos al texto: ¿Cómo se constituyen los sujetos desde ese lugar? ¿Son sujetos de reclamo, son sujetos que van a asumir un protagonismo resolutivo? La primera vez que leí este artículo, lo asocié con un escrito de una belleza y claridad increíble que solamente uno puede escribir cuando tiene 17 años. Étienne De La Boétie era discípulo de Montesquieu y escribe *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o Contra el uno* (1546) (la “o” como disyunción la vamos a encontrar más adelante como forma de estructurar la exposición que realiza W. Benjamin, en su escrito *Paris, capital del siglo XIX*. (Todavía en esos tiempos tenían un lugar central las disyunciones)). Volviendo a De La Boétie, es muy interesante que la lucha sea “contra el uno” encarnado en el tirano, en el absolutismo de su época. Pero podríamos pensar que “el uno” -en nuestro tiempo y retomando a Žižek- refiere al “único universal concreto” que opera a escala planetaria. En ese texto se preguntaba: ¿Por qué hay servidumbre voluntaria? ¿Cómo se sostiene el tirano? ¿Cómo hacer para dejar de sostenerlo? Y empieza a ver cómo al tirano lo rodea una serie de tiranuelos y que cada uno de esos tiranuelos a su vez tiene su propio círculo, una concepción reticular del poder previo a Foucault.

Es interesante porque se puede ver que mantener un estado de cosas no le sirve solamente a algunos sino que muchas veces, de manera ambigua, también le

sirve a otros más. Una de las preguntas que hace ese joven de 17 años en esa época es: ¿Qué pasó con el hombre que no quiere ser más libre? No es una pregunta en abstracto, es una pregunta que está anclada muy fuertemente a esa experiencia. Y él dice que si uno tiene un pájaro en una jaula, va a ver que paulatinamente deja de cantar. ¿Qué pasa con el hombre que quiere estar en jaula y es más, a veces no es que deja de cantar, sino que canta, grita y va cantando y bailando de la alegría como siervo voluntario? En nuestro presente y más adelante volveremos sobre esto: ¿Cantando y bailando por los más extraños sueños?¹⁹

Con relación al *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o Contra el uno*, algunos “ordenan” esta obra en un lugar que anticipa el pensamiento anarquista. Desde mi perspectiva y en el espacio de reflexión que estamos construyendo, considero que De La Boétie hace el gesto de interrogar a su piel y a la piel de sus contemporáneos. Porque intuye -sabe- del carácter paradójico de la piel. En el próximo apartado retornamos a Žižek para seguir pensando lo ideológico en la superficie.

b- Una propuesta orientada a leer lo ideológico: Lo ideológico como expresión de superficie y la necesidad de “mirar al sesgo”

En la primera obra de Eagleton sobre ideología²⁰, el autor parte de señalar una multiplicidad de definiciones sobre la ideología y en el mismo acto identifica las complejidades con relación a cómo precisar los rasgos y las dinámicas del trabajo ideológico. Desde nuestro punto de vista, la definición que elabora y expone Žižek en *Ideología: un mapa de una cuestión*, configura un lugar con potencia descriptiva e interpretativa para leer lo ideológico en el presente. Como ya hemos señalado, en el capítulo introductorio de esta compilación parte de la siguiente definición: “Matriz

¹⁹ Sobre este tema he reflexionado en: María Eugenia Boito. “Hacerlo bien/hacer el bien o las transformaciones de la fantasía solidaria en la escena mediática: Notas preliminares sobre ‘El regalo de tu vida’ y ‘Bailando por un sueño’”. en *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*, Adrián Scribano (compilador), UNC-CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara, Colección Acción Social, Universitas, (2007b).

²⁰ Terry Eagleton. *Ideología. Una introducción*. Paidós, 1997.

generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esa relación” (2003b: 7).

Vamos a empezar por una vía negativa para aproximarnos a sus consideraciones. En esta perspectiva ciertas discusiones sobre lo ideológico como “lo falso” no van a estar presentes. Para Žižek la cuestión de lo ideológico como “lo falso” o “lo verdadero” no constituye una distinción que nos ayude a pensar sobre lo propio de la ideología. Una discusión que fue fundamental para plantear una línea demarcatoria entre lo ideológico y aquello que no lo era, fue la establecida entre conocimiento científico e ideología (“ciencia vs. ideología”); esto tampoco va a ser tenido en cuenta por la perspectiva žižekiana porque también uno puede hacer un ejercicio de lectura ideológica sobre las propias producciones científicas. Como veremos más adelante, esto es lo que hicieron pensadores como Marx, Nietzsche o Freud: lo que hicieron es mostrar cómo había fantasías ideológicas como límites al proceso reflexivo en las propias construcciones de los teóricos de la economía política inglesa en términos de Marx o en las reflexiones sobre cómo leer las expresiones de un paciente en el ámbito de discusión de la época de Freud, o en las maneras de interpretar los valores en Nietzsche.²¹

Entonces ni la cuestión “verdad - falsedad”, ni la cuestión “ideología - ciencia” son tensiones/oposiciones que nos ayuden a pensar lo que nos convoca. Si ahora seguimos una vía positiva para precisar la definición, en la perspectiva de Žižek lo ideológico remite a prácticas. Entonces de vuelta -por una vía negativa- lo ideológico no tiene que ver con un fenómeno mental sino con cierto tipo de prácticas. El carácter ideológico tiene que ver con cómo se organizan ciertas prácticas en formaciones sociales específicas. Para empezar a acercarnos a las precisiones que concreta este autor, decimos que las creencias tienen objetividad. Las creencias no son algo que ocurre en la mente o en el interior del cuerpo de los sujetos sino que, para poder pensar lo ideológico, lo primero que tenemos que empezar a reconocer es la objetividad o el carácter material de las creencias. Nosotros sabemos que el dinero no tiene valor en sí mismo, sin embargo en la

²¹ Eduardo Grüner. *Foucault: Una política de la interpretación. Nietzsche, Freud, Marx*. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993.
Ver <http://www.toposytopos.com.ar/N3/pdf/gruner.pdf>

práctica actuamos como si lo tuviese. La creencia está del lado de la materialidad de las prácticas a partir de las cuales hacemos y formamos parte del mundo. Žižek enfatiza esta idea de dos maneras: dice que “La verdad está afuera” -retomando la expresión de los Expedientes X-, o “el inconciente está expuesto”, en el mismo sentido de la primera afirmación.

No hay aquí una apuesta a una especie de arqueología de las profundidades sino por el contrario hay una especie de ejercicio de una mirada clínica y crítica de nuestro presente, porque está ahí (lo ideológico) pero no lo vemos. Está ahí, a veces lo vemos y hay goce en que las cosas sigan estando ahí. Ya volveremos sobre esto.

Esta definición de lo ideológico es interesante para inquirir en las prácticas que se articulan con relación a ciertos conflictos o cuestiones socialmente problematizadas porque si hay un modelo, si hay algo que matricialmente genera y regula la relación entre lo que vemos y lo que no, entre lo imaginable y lo que no imaginamos, así como los cambios que se puedan producir en esa relación, (retomando como define Žižek la ideología) es esa modalidad de regulación que opera sobre el cuerpo y la percepción de los actores (y de nosotros mismos).

En un sentido extremo lo ideológico puede pensarse como un punto ciego desde el que miramos y los ejercicio de crítica ideológica tienen por objetivo ese punto ciego para correrlo, desplazarlo y poder mirar qué vemos cuando vemos desde ahí (y que no vemos). Esto es muy interesante con relación a las prácticas y situaciones de conflicto porque si la ideología va marcando lo que imaginamos como cambio pero también los límites de lo imaginable como cambio, nos va a permitir leer “qué dicen” y “hasta dónde dicen” las acciones en conflicto estudiadas. Si las prácticas en conflicto tienen que ver con ausencias, síntomas y mensajes, esta definición de lo ideológico (que vemos y no vemos /que imaginamos y lo que no podemos imaginar) permite leer más productivamente qué se expresa sintomalmente como conflicto, qué dice eso como conflicto, qué es lo que pueden decir en algún momento como mensaje los colectivos con los trabajamos y qué ausencias -sobre qué fondo de ausencias que no ven y no imaginan- se inscribe esa acción.

Al principio de este texto -siguiendo a Valery- indicábamos la necesaria reflexión sobre el carácter paradójico de la afirmación “lo más profundo es la piel”;

lo recorrido hasta aquí va indicando la actuación de lo ideológico sobre nuestra propia piel y su expresión en las prácticas en conflicto (que se define, como se posicionan los actores, cuáles son los horizontes de los cambios) aparece como una arena fundamental de la operatoria ideológica sobre la sensibilidad que empezamos a atravesar.

En esta dirección, un primer ejercicio metodológico implica un cambio de disposición de nuestro cuerpo con relación a la estrategia de indagación. En el marco de un abordaje crítico de la ideología, tenemos que hacer un doble movimiento: reorganizar la mirada habitual y realizar un corrimiento para ‘mirar al sesgo’ lo evidente, disponiendo como ‘escenas’ algunas interacciones cotidianas (en el registro de lo visible); establecer preguntas sobre estas escenas, orientadas a hacer audible enmudecidos guiones sociales que pautan las interacciones, desde los que se regulan los modos de afectación social (en el registro de la palabra).

Desde esta perspectiva, la estrategia de estudio involucra fundamentalmente al registro escópico y al vocal. En diferentes teorizaciones de la tradición psicoanalítica, algunos autores incluso hablan de una pulsión particular y específica vinculada a lo escópico y otra a lo vocal. Žižek se ubica reconociendo la necesidad de aprender a mirar al sesgo, de una manera oblicua, al bies para poder pensar qué es esta imagen y qué otras imágenes permiten entender las prácticas objeto de estudio; pero también propone poder escuchar -crear las condiciones de escucha- qué mensajes se explicitan en esas acciones conflictivas que vamos a trabajar sobre qué guión enmudecido se escriben.

Si en este punto recurriéramos a las mitologías, recordaríamos que el sentido de la vista y el sentido del oído tienen referencias numerosas y fundamentales. En algunas aparecen como sentidos que son objeto de intervención, para luego transformar la experiencia corporal de los sujetos: mirar de frente a una medusa te vuelve piedra, escuchar el cantar de las sirenas te pierde. Podríamos tratar de ver cómo estas cuestiones míticas, en reiteradas situaciones nos ayudan a pensar sobre cuáles son los ejercicios de captura y de coagulación de nuestra manera de mirar y de nuestra manera de escuchar; porque estas dos situaciones lo que están indicando es que esos sujetos que miran y que por momentos se quieren proteger de la medusa o esos sujetos que se atan para poder escuchar el cantar de las sirenas, no son

solamente sujetos que están pensando sino que son sujetos, son cuerpos fuertemente atravesados por el placer, por el goce y también a veces por lo horroroso.

Si la ideología tiene que ver con una matriz generativa que organiza lo visible y lo no visible, lo imaginable y lo no imaginable (recordemos que en el artículo de Žižek titulado “Tinta roja a los manifestantes”, este pensador indicaba que nosotros, a diferencia del caso de China que él analizaba, no tenemos prohibido imaginar algunas cosas o ver algunas filmes porque disparan la fantasía; en nuestras sociedades occidentales -dice Žižek- “ni siquiera hace falta que se prohíban”, ya que hay como un proceso de auto-cancelación de esa búsqueda vinculada a la imaginación). Repitiendo lo anterior: si la ideología tiene que ver con una matriz generativa que regula lo visible y lo no visible, lo imaginable y lo no imaginable, tenemos que empezar reconociendo que muchas expresiones sintomales de la desigualdad constituyente en nuestras sociedades no están ocultas sino que pornográficamente se exponen. Por lo tanto, lo ideológico no tendría que ver con aprender a mirar lo que no se ve sino cómo mirar en un régimen pornográfico de visibilidad lo que está ante nuestros ojos y no lo vemos.

Los estudios clásicos de ideología desde Marx en adelante señalan que el mecanismo básico de la ideología aparte de inversión de fuerzas, de energías, de objetos, tiene que ver con deshistorizar y naturalizar. En un régimen pornográfico de visibilidad nos acostumbramos a ver situaciones, construcciones sociales que se transforman en paisajística -pero eso lo detallaremos más adelante-. La idea de pornografía es muy interesante en los términos žižkeanos. Retoma la perspectiva lacaniana e indica que lo propio de lo pornográfico no es un conjunto de objetos -que tenemos en mente todos ahora a los que asociamos la pornografía- sino que lo propio de lo pornográfico es invertir, cambiar, el orden entre mirada y visión. En la pornografía no somos nosotros los que miramos sino que “eso” -lo dispuesto como objeto- es lo que nos mira. En esa inversión lo que supuestamente se dispone como objeto de visión es lo que nos mira a nosotros y nos detiene en la acción. “Eso” actúa, eso nos ve.

Esta concepción sobre la pornografía se puede ejemplificar con una idea que trabaja Badiou en otro registro pero con el cual podemos hacer una analogía, que es

la idea de catástrofe. Lo pornográfico como la catástrofe dispone al sujeto como espectador de “eso que va pasando”. Lo que tiene fuerza, lo que actúa, es “eso” otro sobre mí, no yo sobre “eso”. Por eso Badiou va a decir que la catástrofe es la antítesis del acto como ejercicio efectivo de una práctica política (práctica política para cada uno de estos pensadores tiene un significado distinto) pero el acto efectivamente es lo que puede señalar a un sujeto, a una fuerza, a un cuerpo que es fiel a eso que hace, que está comprometido con un afecto, fielmente atado, anudado, a eso que está haciendo.

En este régimen pornográfico de visibilidad hay ciertas situaciones sociales que, transformadas en paisajística catastróficamente suceden, ocurren y la acción pasa ante nuestros ojos. Sería una deriva muy pertinente para lo que nos ocupa si pudiésemos detenernos a pensar sobre cómo fue que nos fuimos configurando socio-histórica y culturalmente como espectadores. Esta disposición de nuestro cuerpo como sujeto que mira -podríamos decir en términos de Nietzsche pero también en términos de Marx- expone la configuración de ejercicios efectivos de ciertas fuerzas sobre nuestros cuerpos, sobre nuestra piel. Se trata de formas de la expropiación de energías materiales, psíquicas y emocionales que son perdidas en los talleres de la producción social y psíquica y que en su trama y convergencia nos van disponiendo desde una única posición: ser espectador.

Un texto como el de G. Debord del '67²² muestra la relación que hay entre el desarrollo del capitalismo y la configuración de los sujetos como espectadores. Se trata de una obra de los 60' y este situacionista francés va a seguir sosteniendo y desarrollando su lectura sobre las formaciones sociales de la época como sociedades espectaculares en textos posteriores (*Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, 1988). Desde este lugar de lectura no es posible un desarrollo de experiencias de participación activa, la posibilidad efectiva de un acto, etc. sin atacar al centro mismo de la formación espectacular. Si todo lo que antes se vivía directamente se va alejando como representación -como lo expone en la primera tesis de *La sociedad del espectáculo*- no solamente por la televisión o las nuevas tecnologías, sino por

²² Guy Debord, (1995) *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca y (1999) *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.

numerosos factores que convergen modificando nuestra experiencia cotidiana (transformaciones urbanas, cambios en los procesos de trabajo y en el lugar otorgado a los consumos, etc.), lo que se genera como resultante es la preeminencia de una forma de participación en la vida social desde la posición y disposición como espectador: nos habituamos a interactuar de esta manera.

No vamos a seguir con la historización sobre cómo nos con-formamos como sujetos que miramos, como sujetos que fuimos ocupando esta forma particular de pasividad. Pero indiquemos que esto ya estaba presente en los primeros estudios sobre lo ideológico. ¿Qué pasaba con los primeros estudios críticos de la ideología desde Marx? Me refiero a los Manuscritos de 1844. El sujeto -que es el creador, que es el productor- participa en un tipo de interacción donde se produce una inversión: el sujeto que es el creador aparece como creado. Pensemos lo que ocurre con lo religioso en este punto. Ya en los primeras constataciones de ejercicios ideológicos, lo que hay es un reconocimiento de que la potencia de la ideología tiene que ver con invertir fuerzas, con deshistorizar lo que es construido socialmente y con un naturalizar con un “siempre fue así”.

En este ejercicio de lectura, cada vez queda más claro que las palabras no son simplemente palabras. “A los pobres siempre los van a tener con ustedes” como había dicho un presidente hace unos años, no es solamente una frase. En la estrategia de lectura que estamos tratando de construir, la frase anterior lo que nos muestra es que entre las palabras, las pasiones, los cuerpos, las emociones, lo que esos cuerpos expresan, hay un hilo que los nutre, hay una savia que los recorre, hay una sangre que va y viene y muchas veces en esa sangre que va y viene hay hasta crueldades que no reconocemos -pero a eso lo abordaremos después-

En una época discursivista como la actual, lo que tratamos de mostrar es la relación sanguínea que hay entre las palabras, entre lo que se dice, y los cuerpos que están señalando eso que se dice. Y así antes hacía una mínima referencia a la mitológica y cómo algunos mitos nos ayudan a pensar nuestro presente, también las historias de las palabras como significantes que eligen los colectivos en ciertas prácticas en conflicto, como palabras que dicen los sujetos con los que vamos a trabajar, etc. la historia de esas palabras también podemos incorporarlas en lo que

entendemos como “mensaje” que esos colectivos seleccionan y hacen público²³. No porque la verdad y el sentido de lo que quiere decir una palabra esté en su origen (en el origen está el disparate, como dice Foucault en un bello escrito sobre “Nietzsche, la filosofía y la historia”) sino porque uno puede encontrar en esas palabras una condensación de ciertas maneras de referir al mundo y a las cosas en un determinado momento.

Para dar un ejemplo: la palabra solidaridad tiene que ver con el pago a la soldada. Podríamos mirar qué hay de este retorno de la solidaridad como lexema pero también cómo se puede leer la interacción solidaria -el solidarismo, vamos a decir nosotros- como un particular encuadre ideológico: que opera sobre nuestra piel, que organiza y enmarca lo que vemos/no vemos, imaginamos/no imaginamos. Y que tiene como efecto o resultante el acto de suturar la existencia y la continuidad de las relaciones de desigualdad que se han transformado en paisaje, porque “a los pobres los van a tener con ustedes”.

c- Lo ideológico como expresión de la regulación sobre la afectividad viviente / presente inter-clases. La centralidad de las nociones de fantasmas y fantasías en el trabajo ideológico

Hay dos nociones centrales para lo que vamos a ensayar como estrategias de crítica ideológica: fantasía y fantasma.

Hay un texto que directamente se centra en esto, que es *El acoso de las fantasías* de Žižek. Allí brinda elementos para tratar de hacer algo ante el acoso de fantasías, en un ejercicio de atravesamiento para ver qué encubren cuando funcionan como pantalla proyectiva a la hora de organizar la acción social. Vamos a retomar este tema desde la perspectiva de Žižek, pero antes podemos ver que las nociones de fantasmas y fantasías se pueden rastrear hasta en un texto marxista tan viejo como *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Más próximo a nuestro tiempo y geografía, en nuestro país se acaba de publicar la edición definitiva de los seis libros que

²³ Ver Ivonne Bordelois (2006) *Etimología de las pasiones*. Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

conforman lo que su autor -Milcíades Peña- denominó *Historia del pueblo argentino*. En esta obra podemos identificar ciertas imágenes que -como fantasías o fantasmas- han encarnado no sólo en acciones conflictuales concretas (desde la colonización hasta el gobierno peronista derrocado en el '55) sino también en la manera de interpretar la historia por parte de las tradiciones historiográficas en nuestra academia. H. Tarcus -quién realiza la introducción- dice que este estudio retoma la forma de inteligir que se concreta en el “El 18 brumario”.²⁴

Siguiendo con “El 18 brumario” L. Silva -a quien nos vamos a referir más adelante- hace una interpretación muy interesante sobre el mismo: lee este texto de Marx como una obra semiótica y ahí, en consonancia con lo que decíamos antes, identifica que el lugar de la imagen en la acción y la protesta social es muy significativo. Por más que la manera de entender fantasma y fantasía por parte de Marx porta ciertos significados y Žižek lo va a trabajar de otra manera, en ambos casos lo que aparece como convergencia es el lugar de la imagen a la hora de armar, por decirlo de alguna manera, la escena protagónica del conflicto.

Pensando en eso recuperemos algunas expresiones del texto de Marx: está hablando de Luis Napoleón y algunas expresiones son:

- Página 18²⁵: “Hechicero. Los hombres y los acontecimientos parecen sombras que han perdido sus cuerpos”
- Página 40: “Las espadas salían de las vainas, hacían brindis. Los diputados salían disparados por las ventanas y la carpa imperial de Bonaparte se lucía sobre sus hombros, hasta que la mañana siguiente disipaba el espectro, y París atónito, recibía de boca de las vestales y los paladines indiscretos la noticia del peligro del que se había salvado nuevamente. Los rumores sobre un golpe de estado se tropezaban unos con otros durante los meses de septiembre y octubre. Aquella sombra proyectada tomaba color, como un daguerrotipo iluminado”.

²⁴ Milcíades Peña. *Historia del pueblo argentino*. Edición definitiva. Estudio preliminar a cargo de Horacio Tarcus. Emece. Planeta. Bs. As. 2012.

²⁵ Estoy siguiendo la siguiente edición: Carlos Marx. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. (1998) NEED, Buenos Aires.

- Página 103: “La sombra del golpe de estado, en la forma de un espectro, llegó a ser tan familiar para los parisinos, que cuando finalmente se presentó en carne y hueso, ya no podían creerlo”.

- Página 104: “Las alucinaciones monárquicas mellan en toda perspectiva de desarrollo industrial serio”.

Si desde este lugar mirando lo ideológico nos corremos para pensar como la imagen (como estética) enmarca las protestas sociales, vamos a ver que refiere a *formas* de fantasía o fantasmales que retornan del pasado recurrentemente, dando cuerpo a esta dramaturgia vinculada a la acción.

En este texto lo que también está señalado es que en esos momentos de acción parece que hay como una especie de interpelación al pasado para darle configuración “reconocible” al momento presente. Hay como una presentificación de lo ausente como llamada que realizan los mismos actores. En “El 18 brumario”, casi al principio cuando está planteando cómo se define un acontecimiento, Marx señala que los sujetos hacen la historia pero que la hacen en circunstancias determinadas -no libremente elegidas- y que el cerebro de los vivos está tomado, apresado por muertos que retornan. Dice:

La herencia de todas las generaciones muertas acosa como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando se disponen a sublevarse y sublevar el estado de las cosas, a crear algo inusitado, en estos tiempos de crisis y rebelión es precisamente cuando, con miedo, conjuran en su exilio a espíritus de antaño, se disfrazan con sus nombres, sus consignas de guerra, sus vestimentas, para interpretar una nueva escena de la historia universal con ese traje de vejez respetable y palabras prestadas. Del mismo modo, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 quiso lucir alternadamente las túnicas de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no pudo evitar parodiar aquí 1789 y luego a la tradición revolucionaria de 1793 a 1795. Como el principiante que ha asimilado un nuevo idioma: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo ha incorporado el espíritu del idioma ajeno y sólo puede operar con libertad en él cuando se mueve dentro de él sin remembranzas y olvida la estructura de su lengua nativa. (1998:13)

Cuando Marx está pensando las revoluciones a seguir, no esa pasada que analiza, justamente lo que marca es que hay que dejar que los muertos entierren a los muertos, que la nueva revolución tiene que tomar sus imágenes, sus formas y sus contenidos no de una lírica del pasado sino que tiene que reconocer la unicidad de

un hecho revolucionario. Desde nuestro presente, Badiou va a decir, por ejemplo, que siempre hay un riesgo de confundir lo que es un acontecimiento con un simulacro. Va a marcar también que siempre lo que se juega es hasta dónde uno es fiel a mantener la unicidad, hasta dónde uno es fiel de perseguir lo que considera como verdadero en determinado desarrollo de cierto acontecimiento y cuándo lo traiciona; ese es el riesgo, lo otro de la fidelidad es la traición.

El texto de Žižek que referíamos (*El acoso de las fantasías*) permite reconocer cierta centralidad de la idea de fantasía y de fantasma para pensar la acción. Lo que decía es que esta noción de fantasma y fantasía va a ser muy distinta en un caso y en el otro, pero que sin embargo lo que marca es el carácter protagónico que tiene la imagen a la hora de configurar el drama de la acción -quiero decir la escena pero me suena como que solo uno lo ve de afuera-, la participación en la acción. Esta centralidad también está presente en otros pensadores a los que vamos a referir como Walter Benjamin. También Benjamin en *-Sobre el concepto de historia o Tesis de filosofía y de historia-* indica el lugar de la imagen en el momento que relampaguea en un instante de peligro y que uno puede reconocerla no reconocerla, pero también, y a diferencia de lo que hemos estado planteando hasta acá, lo que hay en Benjamin es una relación muy fuerte con esas imágenes del pasado que retornan al presente como imágenes no redimidas.

En los dos planteos materialistas (el de Marx y el de Benjamin) la plástica del acontecer social expone su trabajo formal y de contenido sobre conflictos específicos, pero hay una diferencia sobre qué lugar tienen esas imágenes del pasado que retornan. En la lectura de Benjamin, esa imagen que retorna tiene líneas de continuidad con el presente; no es un pasado muerto, es un pasado que necesita ser reconocido en el presente y vivificado. Vamos a ver que Žižek en este punto está más cerca de la perspectiva benjaminiana y piensa justamente cómo en cada acontecimiento, en cada momento de transformación que se reconoce en su unicidad, se vuelve a dar/producir una nueva oportunidad para que las generaciones presentes puedan encontrarse con esos impasses, con esos tiempos detenidos, esos tiempos suspendidos donde no fue posible romper con los eslabones de humillaciones y represiones que forman la cadena continua de la opresión. Porque si hay una continuidad que va a considerar Benjamin es la dominación.

Entonces el lugar de la imagen en la dramaturgia de la acción es un aspecto que seguramente tenemos que aprender a mirar a la hora de hacer ciertos ejercicios de lectura sobre se definen los conflictos. Por mi parte en “La dimensión política de la expresividad social”²⁶ lo que trato de reconocer -a partir del desarrollo de una estrategia para interrogar los recursos expresivos que ha hecho Adrián Scribano- es el carácter significativo de los recursos que se ponen en acto en los momentos de protesta. Trato de mirar cómo en los conflictos, en las prácticas que implican una relación tensiva, se ponen en juego recursos expresivos que tendríamos que aprender a mirar en lo que dicen. Como decíamos antes, qué dicen esos recursos, qué exponen como síntomas, qué dicen claramente como mensaje, qué es lo que pueden decir en ese espacio/tiempo y qué nos están diciendo, sobre qué trasfondo de ausencias, sobre qué trasfondo de pasados que no se hacen presentes se inscribe esa acción.

Cito en parte el texto antes referido para ejemplificar lo antes dicho:

Durante la marcha del pasado 24 de marzo, aparecieron ciertos recursos ya clásicos con relación a los repertorios de expresividad de este colectivo (plural y heterogéneo): pancartas identificatorias de los grupos que participan, teatralizaciones, cánticos, finalmente murgas. Y lo propio de esta conmemoración: la aparición en las calles de la ciudad, mediante fotografías, de los rostros de los desaparecidos.

Esta última forma expresiva obliga a una lectura mas atenta: fotografías en blanco y negro -algunas amarillentas por efecto del tiempo y de las sucesivas presentaciones en los momentos de protesta- pegadas en bases de madera para poder ser mostradas; otras fotografías -también en blanco y negro- enmarcadas, expuestas con los portarretratos, que refieren al proceso de salida de los espacios familiares/privados y que por su misma forma subrayan la inserción en un espacio/tiempo colectivo que reclama visibilidad (pública).

Recurso expresivo que no sólo rostrifica y encuadra familiarmente a cada desaparecido, sino que en los rastros de uso que porta, historiza el proceso de acción colectiva en el que se involucró cada familiar; recurso que además expone la irrupción de la violencia en el hiato existente entre la función presupuesta de una foto (registro para el álbum familiar, en el espacio doméstico, de la plenitud de un instante) y la función efectiva de

²⁶ María Eugenia Boito. “La dimensión política de la expresividad social. Primeras reflexiones sobre los recursos expresivos en acciones de protesta.”, en *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*, Adrián Scribano (compilador), UNC-CEA/CONICET, Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social, 2007a, pág. 143-169. ISBN 987-572-118-2.

su utilización (sacar de lo privado, hacer público, hacer que otros conozcan, reconozcan a quien es conocido, querido).

(...) En otro contexto, no ya en el espacio-tiempo extra-ordinario de la manifestación sino en el de la cotidianidad, se puede identificar un tipo de intervención estético-política que encuentra similitudes con esta modalidad de interpelación. Hasta hace algunos años cada tanto se veía en las calles de la ciudad, una nueva explosión de pintura roja en los muros de casas y edificios, como manchas de sangre estalladas contra las paredes. Debajo solo decía: '30.000'.

Ambos repertorios expresivos muestran las dificultades para espectacularizar aquello que interpela desde otro tipo de experiencia, ubicada 'más acá' de la hegemónica vehiculización mediática de los conflictos. La materialidad de la textura, el relieve de los recursos (las marcas de uso en las pancartas, las gotas de pintura roja secas) afirman el carácter 'aisthisico' de la interpelación propuesta, ya que sólo son perceptibles de manera directa, en presencia. Más que simbolizar o actuar como signo (e iniciar un proceso de alejamiento y abstracción) enfatizan su funcionamiento como índice, anclándose en la singularidad de aquello a lo que remiten.

De diversa manera, ambos recursos van construyendo una noción de lo político como 'irrupción inapropiable' ya que se trata de formas expresivas que son 'antiequivalentes' por su constitución. En tanto recursos expresivos enfatizan la especificidad de las demandas de subjetividad e identidad que portan y en el mismo acto cancelan cualquier tipo de 'vaso comunicante' con otra manifestación de expresividad conflictiva de lo social, orientada a la 'articulación' de distintas demandas.

Las marcas particularizantes que mantienen y persisten en tal posición potencian cierto grado de intraductibilidad e inapropiabilidad, que frena el desplazamiento metonímico de lo que podrían decir 'con otros', deteniendo la significación (más bien, indicando) en lo que conforma 'su mensaje'. (Boito en Scribano, 2007a: 163-169)

Volvamos a las prácticas conflictuales de nuestro presente referidas por Žižek. Plantea una clara distinción entre ciertas luchas que también empiezan a tener más reconocimiento, más espacio público, más visibilidad mediática, en los últimos 20 o 30 años -o por lo menos en países como los nuestros después del retorno a la democracia-. Lo que subraya, es el cuidado que tendríamos que tener con cierta trampa, porque en función de cómo él lee cierta especie de desarrollo de las diferencias y de las desigualdades en nuestro presente, habría justamente que enfatizar que algunas luchas tienen que ver con obtener reconocimientos -de la pluralidad, de la diferencia, de la heterogeneidad en cuanto a sexualidad, género,

religión, etc.- pero que hay algo que no puede entrar en ese registro, ya que no tiene que ser reconocido sino eliminado: se trata de la supresión de la desigualdad clasista. Recordemos: el capital es el único universal concreto de nuestra época que actúa a escala planetaria.

Pero con relación a este último punto, en nuestros contextos ya hay expresiones de lo ideológico que se han materializado como creencias, organizando las prácticas que operan en dirección contraria. Por ejemplo, nuestras sensibilidades se van acostumbrando a que en la ciudad de Córdoba existan ciudades satélites, a que el mismo Estado Provincial haya creado las urbanizaciones denominadas “Barrios-ciudad”, que como emplazamientos urbanos portan rasgos y dinámicas de segregación y guettización²⁷. Al respecto, Walter Benjamin ya decía que la edificación era un “arte” que no se ha detenido jamás y que se trata de un lugar primigenio de regulación en la relación cuerpo/cuerpo, cuerpos/espacio. Entonces vamos a tratar de ir volver una y otra vez es a esa primera frase con la que empezamos a reflexionar: “Lo más profundo es la piel”. A veces, sin darnos cuenta, ante las más diversas expresiones conflictuales casi asentimos sin conciencia, que de lo que se trata es de una *forma* de conflictos que se enmarcan en una lucha de ampliación de derechos, o que se trata de una cuestión política que se define en el marco de radicalización de la democracia.

Volvamos: ¿Cómo podemos hacer para empezar a mirar esto sintomalmente? ¿Esta presencia, qué nos dice de las ausencias y qué hay si hoy lo que puede decir es esto: de lo que se trata es de exigir derechos, de lo que se trata es de ampliar la ciudadanía, de lo que se trata es de radicalizar la democracia? Este ejercicio de crítica

²⁷ En la Provincia de Córdoba -Argentina- durante los últimos 10 años, se dieron profundas transformaciones en el orden de los fundamentos y lineamientos de las políticas públicas como envés de la profunda reestructuración del Estado Cordobés (tanto en términos políticos como administrativos) que van de la mano con cambios en el escenario global de reestructuración del capital. En el año 2003, el gobierno provincial -durante la gestión de José Manuel de la Sota- comenzó la construcción de las nuevas ‘ciudades-barrio’ (el plan comprende la ejecución de 12.000 viviendas bajo el Programa de Hábitat Social ‘Mi casa, mi vida’), y hasta la actualidad se han conformado los siguientes complejos habitacionales: 1) "Ciudad Evita" (574 viviendas), 2) "Ciudad de Mis Sueños" (565 viviendas), 3) "29 de mayo-Ciudad de los cuartetos" (480), 4) "Ciudad de los niños" (412), 5) “Ciudad Obispo Angelelli” (359 viviendas), 6) “Ciudad Ampliación Ferreyra (460), 7) “Ciudad Juan Pablo II” (359), 8) “Ciudad Villa Retiro” (264); 9) “Ciudad Parque las Rosas” (312), 10) “Ciudad Ampliación Cabildo” (570); 11) B° Renacimiento (223). 12) B° San Lucas (230); 13) “Ciudad de mi esperanza” (380); 14) Ciudad Villa Bustos (197); 15) “Ciudad Sol Naciente” (638). Muchos de estas urbanizaciones se encuentran en las afueras de la ciudad, desconectadas de la trama urbana, con fuertes déficit en materia de infraestructura básica y social.

ideológica que estamos empezando a hacer, es un ejercicio que nos va a ayudar a mirar de una manera ladeada, no siempre tan directa, lo que interrogamos. Es lo que dice Žižek en el texto *Mirando al sesgo*²⁸: empezar a mirar de otra manera para poder interrogar esto que nos hace reaccionar con la piel, esto que nos pasa adentro nos pasa afuera, la piel tiene como este lugar paradójico que decíamos antes donde lo profundo es la superficie, donde la superficie tiene que ver con la profundidad, donde tiene que ver lo que nace de nosotros pero a la vez cómo nos llega dentro; es éste adentro y afuera como una cinta de Moebius que justamente marca y expresa lo permeable y el lugar central que tiene el cuerpo en el proceso de construcción de lo ideológico.

Žižek también utiliza la siguiente expresión, que es el título de otro de sus libros: *Visión de paralaje*.²⁹ Aquí vamos a hacer una digresión. La paralaje es un cambio, una diferencia aparente en la posición de un objeto. Se puede calcular y determinar el ángulo que produce ese error. De paralaje se habla en astronomía (¿Recuerdan que hablábamos del cielo como una primera pantalla proyectiva de los deseos y los temores de los pueblos? (en los cielos, los hombres “encontraron” sus mitologías, dándole nombres a las estrellas)) y en fotografía. De nuevo Žižek nos trae una de las primeras metáforas marxistas para pensar la ideología: la imagen que toma la cámara y lo que produce como inversión. Pero lo que es por demás interesante es lo que vamos a decir ahora: en fotografía, la paralaje es mayor cuanto más cerca se encuentra el objeto a fotografiar y va disminuyendo mientras nos alejamos (¿recuerdan que en la estrategia hermenéutica que estamos construyendo referíamos a la óptica y al doble ejercicio de acercamiento y distancia?). Quizás ahora, después de lo expuesto, podemos comprender no sólo algunas dificultades de leer nuestro próximo presente en términos de crítica ideológica /por la paralaje/ sino el plus de complejidad que se asocia cuando la ideología no opera “ante nuestros ojos” sino desde nuestra piel, desde la profundidad de nuestra piel.

²⁸ S. Žižek. (2000) *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós.

²⁹ S. Žižek. (2006) *Visión de paralaje*. F. C .E., México.

Sobre este tema, T. Eagleton -que trabajaremos más adelante- dice una cuestión central: yo lo único que sé que tenemos, la única certeza que tengo, es que tenemos cuerpo y que vamos a morir; eso es lo que tengo, eso es lo que hay.

Tener un cuerpo y la certeza de que vamos a morir, nos puede llevar a preguntarnos: ¿Cómo pensar/sentir/actuar la vida mientras tengamos vida? ¿Qué pasa con nuestra piel en el escenario y temporalidad contemporánea? Para poder vivir, para poder permanecer sensatos, desde los estudios críticos de la ideología se identifica el lugar y la operatoria de las fantasías ideológicas. Ingreseemos por fin a la interrogación sobre este tópico. En *El acoso de las fantasías*, Žižek identifica algunos velos de las fantasías en vistas a poder atravesarlas. Recordemos que para este pensador la ideología refiere a prácticas y la fantasía está del lado de la realidad; no es un fenómeno mental, es lo que nos permite “permanecer sensatos” como sostén de la realidad.

Más adelante, con Silva vamos a ver que ciertas fantasías -como materialización de creencias ideológicas en una formación social determinada- no son ideas que tenemos sino creencias en las que habitamos/nos habitan. Están arraigadas al cuerpo, tienen que ver con las reacciones a veces no conscientes de nuestra piel. Aquí podríamos volver a “los indignados” españoles: si para Žižek “es ilusorio creer que podemos cambiar las cosas de manera eficaz “ampliando” la democracia”, la permanencia de los manifestantes en esta posición puede interpretarse en términos de fantasía social; se aferran a ella porque no existe otra posibilidad de la acción en el encuadre de presentación/resolución de los conflictos.

Cuando esas fantasías como creencias en las que estamos nos faltan -dice Silva, el pensador venezolano- sucede algo análogo con lo que sucedería si de pronto nos faltara la tierra que pisamos. Hay en este sentido una pérdida de la realidad, una sensación de des-enmarque de lo que organiza nuestra percepción e interacción, una especie de efecto de des-realización por el proceso antes referido.

Pero retornemos a Žižek para ir descorriendo los velos ideológicos. En el texto antes citado identifica los procesos de trabajo que implican. Lo primero que indica es que las más variadas posiciones de sujeto encuentran lugares pre-determinados en la fantasía; es necesario que no exista un “afuera” de la misma:

De este modo, la fantasía crea una gran cantidad de 'posiciones de sujeto', entre las cuales el sujeto está en libertad de flotar, de pasar de una identificación a otra. Aquí se justifica hablar de 'posiciones de sujeto múltiples y dispersas', en el entendimiento de que estas posiciones de sujeto deben distinguirse del vacío que es el sujeto. (1999: 16)

Otra de las dimensiones de la fantasía que analiza, se articula en la pregunta que reconstruye el carácter triádico de cualquier interacción: cada escena montada, ¿para qué mirada se escenifica?:

Cuando Lacan define el impulso freudiano como reflexivo, como la instancia de 'se faire'... ¿no está apuntando de este modo a la teatralidad más elemental de la condición humana? Nuestro mayor esfuerzo no está dedicado a observar, sino a formar parte de una escena armada, a exponerse a una mirada -no la mirada determinada de una persona existente- sino de la pura mirada inexistente del Gran Otro. (Žižek, 2005: 147)

La teatralidad de la acción humana antes referida se vincula con otros de los velos que aborda este pensador: la intersubjetividad. La puesta en escena fantasmática del deseo remite al deseo del otro. Sin embargo en términos más estrictos en realidad no hay intersubjetividad, ya que no hay relaciones simétricas y compartidas entre los sujetos, sino que la interacción se constituye como tal en referencia a un orden simbólico impersonal, en el que se inscribe la pregunta *¿Che vuoi?*

Pero la fantasía no sólo opera enmarcando lo que vemos o actuando como pantalla que facilite proyecciones de las fantasías de los sujetos en un registro imaginario, sino que organiza y esquematiza lo que deseamos. En términos lacanianos, la fantasía funciona como un marco, como una ventana que da forma a lo que se va a ver. Pero como ya hemos dicho Žižek enfatiza que la fantasía no es un fenómeno mental, sino que se objetiva en encuadres sociales que organizan las interacciones. Afirma que desde esta instancia se configuran guiones donde se precisan los roles e instauran los rituales y las formas de presentación e interacción social:

La fantasía no sólo realiza un deseo en forma alucinatoria, su función es más bien similar al 'esquematismo trascendental' Kantiano, una fantasía constituye nuestro deseo, provee sus coordenadas, es decir, literalmente, 'nos enseña a desear'. (1999: 17)

‘Enseñar a desear’ es un ordenamiento del deseo en distintos sentidos: implica un detenimiento y la fijación de lo que se dispone como objeto, supone una serie de actos de regulación (ordenamiento) sobre las formas de alcanzar aquello que se desea y finalmente se trata de una obligación de desear. (Ordenamiento como orden). Por último para referirse a otro de los velos, este pensador utiliza la siguiente expresión: La oclusión narrativa del antagonismo. Lacan es antinarrativista por lo que a la pregunta ¿por qué contamos historias? podemos responder que la narración de una historia supone organizar un dis-curso, en secuencia /orden/ temporal, lógica o de otro tipo. La narrativa surge para poder hablar sobre “eso” y de esta forma resolver un antagonismo fundamental, mediante el reacomodo de sus partes en una sucesión temporal.

Por su parte y en la misma dirección, Adrián Scribano³⁰ caracteriza los principales efectos de la fantasía sobre las prácticas en conflicto en los siguientes términos:

La fantasía no deja ver lo que hay de antagónico en las prácticas que estructuran lo social. La fantasía obtura la visión de una visión y la transforma en un velo que permite ver solo los contornos de lo concreto. La fantasía ocluye el conflicto que subyace en la natural explicación de la vida cotidiana y consagra el conflicto como vacío. (2002: 19)

A partir de lo anterior, tratemos de realizar juntos algunos ejercicios de crítica ideológica sobre ciertas formas/contenidos que son recurrentes en nuestra experiencia contemporánea. Más adelante nos vamos a detener en tres creencias ideológicas que -desde mi perspectiva- organizan el campo de los haceres posibles/deseables en cuanto a las expresiones sociales de la desigualdad, pero en vistas a este ejercicio nos vamos a centrar en lo que he dado en llamar “la fantasía solidaria”, cuyo desarrollo se potenció pos-crisis 2001. Expongo la afirmación y la trabajamos.

- El orden solidario (solidarismo) actúa como mandato transclasista para actuar sobre expresiones sintomales que refieren a la desigualdad estructural,

³⁰ Adrián Scribano. *Combatiendo Fantasmas. Teoría Social Latinoamericana. Una visión desde la historia, la sociología y la filosofía de la ciencia*. En formato CD, 2004 Argentina.

instanciando un modo de interacción que produce figuras de expresa crueldad o insensibilidad de clase.

Esta creencia ideológica está materializada como condiciones de posibilidad y de constricción de nuestra experiencia presente y encuadra tanto lo que se va generando como conflicto, así como las formas de abordaje y los horizontes de cambio. El solidarismo lo que hace básicamente -si retomamos la noción de fantasía- es generar un marco /que organiza la visión-imaginación/ y una pantalla /que obtura el carácter estructural de lo horroroso social de la estructuración clasista/ a través de la cual podemos hacer algo sobre ciertas expresiones sintomales que remiten al antagonismo constituyente. En el marco de la estrategia de interpretación en construcción -e incorporando las consideraciones del pensador esloveno anteriormente expuestas- afirmamos que: La *fantasía* solidaria protege del horror de lo real-social, espanta los *fantasmas* de reclamos ancestrales por parte de las clases subalternas y opera mediante la *fetichización* de las situaciones de donación que se concretan.

Así, ante el retorno de lo real como horror social, el campo del solidarismo como fantasía social posibilita eludir el secreto social de prácticas en conflicto que son expresiones sintomales de la desigualdad estructural y a la vez genera un mecanismo que opera por transformación en lo contrario: el acento y la intensidad no se concentra en la existencia de la relación de desigualdad entre clases, sino en la multiplicación de 'micro-revoluciones' solidarias donde cada uno puede “poner su granito de arena”.

Por lo anterior podemos señalar que el solidarismo opera como una fantasía transclasista que a partir de una significación clasista particular de la solidaridad, se traduce en formas de desconocimiento del 'otro de clase', a partir de su constitución como superficie que hace posible el ejercicio clasista proyectivo. Una tenue, casi inaprensible *crueldad de clase* instaura y va definiendo la interacción, a partir de la proyección de las estructuras del pensar-sentir-actuar de quien ocupa la posición de donante en las interacciones solidarias que se desarrollen en el estado, el mercado y la sociedad civil.

Sigamos con ejemplos locales: la tarjeta de crédito cordobesa Tarjeta Naranja. Empecemos por subrayar que directamente los trabajadores de esta empresa no se llaman empleados, sino colaboradores. Después del 2001, Tarjeta Naranja fue un lugar emblemático de lo que hemos llamado “solidarismo” como construcción ideológica que permite obturar no solamente la persistencia de la desigualdad estructural, sino que involucra nuestra afectividad: “yo me siento bien si hago algo”. Ese frenesí de tareas -dice Žižek- lo que produce es una inter-pasividad: nos movemos, nos movemos, somos partícipes de múltiples acciones, a un click estamos donando alimentos para no sé dónde... Lo que dice Žižek es justamente que ese frenesí de tareas sigue sellando a los sujetos en la posición que tienen a nivel estructural, pero como plus que actúa, se inscribe y se registra desde el cuerpo que vive: se sienten bien. Por eso en *Violencia en Acto*³¹ Žižek dice algo muy viejo, pero muy viejo que se escucha y se resuena de diferentes manera según épocas; dice Žižek que la actitud que a él le parece en algunos casos como más positiva es la que hace “Bartleby, el escribiente”, en el texto de H. Melville: preferiría no hacerlo, preferiría no hacerlo, preferiría no hacerlo... dejar de sostener.

Tarjeta Naranja piensa tanto en el cuerpo y la sensibilidad -es decir, en los trabajos ideológicos sobre nuestra piel- que tiene la mayor cantidad de matrimonios entre sus “colaboradores” y es reconocida/valorada y hasta premiada por esto. Si nos detuviéramos en esta empresa, veríamos el desarrollo de la fantasía solidaria en marcos de interacción que suponen diversas posiciones de sujeto (clientes /llamados “amigos”; trabajadores /llamados “colaboradores”) y múltiples escenas que se escenifican para diversas miradas. Hubo un frenesí solidario que -curiosamente- se desplegó después de 2001. Los “colaboradores” apadrinaban -la figura del padrino es muy interesante, uno podría jugar con diferentes sentidos, esta figura es muy fuerte en relación a la acción solidaria-, iban a dar a comer a comedores.

Por esto, cada vez con más énfasis, Žižek habla directamente de este momento del capitalismo como el tiempo del capitalismo cultural en el mismo

³¹ S. Žižek. (2004b) (Analía Hounie Compiladora) *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós.

sentido de F. Jameson.³² Entonces dice, si usted hoy se va a tomar un café a Starbucks, usted con eso no solamente es un consumidor que está tomando un café, sino que participa en una lucha en el medio ambiente... Volvamos a nuestra geografía: “si cada uno pone su granito de arena” (compra una botella de agua Villavicencio, apadrina un comedor, le hace un favor a alguien como en el filme “Cadena de Favores” puede cambiar no ya el mundo sino “algunas cosas”: contribuir a mantener la reserva de donde se extrae el agua, apoyar un merendero para niños -que funciona no todos los días, ni para todas las edades- hacerle un favor a tres personas que a su vez lo replicarán a otros tres, en una línea exponencial de favores que unen y fijan a los sujetos de uno en uno. En todos estos ejemplos, de clases sociales ni hablemos). La fantasía del solidarismo obtura la persistencia del horror social estructural y enmarca visiones y horizontes de cambio imaginables con relación a las expresiones sintomales de la desigualdad.

Pensemos hasta donde llega el solidarismo: de un segmento en el programa Showmatch terminó generando diversos productos (“Soñando por Cantar”, “Soñando por Bailar”, etc.)

Nos detengamos brevemente aquí.³³ La sutura ideológica del solidarismo - además de la oclusión del antagonismo clasista por naturalización de las posiciones que los sujetos ocupan en el espacio social- requiere del trabajo ideológico de nominar las situaciones de necesidad sobre las que se actúa: el ‘regalo’ y el ‘sueño’ son las construcciones discursivas -también trans/anticlasistas- a las que se remite.

En la puesta en escena del el programa, hay un mundo de ensueño (compartido) formado por soñadores ‘aptos’ e ‘impedidos’. El soñador /impedido/ delega ‘el cumplimiento de su sueño’ en un ‘soñador’ /capacitado/ en alguna habilidad o gracia, portando algún don: cantar, bailar para alcanzar la posterior y extraña donación de una mercancía, al haber ‘triunfado’ y vencido en la competencia.

³² Fredric Jameson y Slavoj Žižek. (1998) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.

³³ Ver: María Eugenia Boito. (Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, 2008) *Solidaridad/es/ y Crueldad/es/ de Clase. El “Orden Solidario” como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. ESE Editora, Buenos Aires, 2012. En prensa.

Los soñadores /impedidos/ expresan situaciones de carencia que en otro tiempo se nominaban como derechos sociales (¿lexema ‘arcaico’ desde la categorización de Williams?), fundamentalmente referidas a mercancías o prestaciones con relación al proceso de salud/enfermedad o a las condiciones de socio-habitabilidad; manifestaciones sintomales que evidencian tanto el proceso de retiro del estado (o su insuficiencia) para el abordaje de estas necesidades (que se habían constituido en términos de ‘cuestiones sociales’), como la persistencia de relaciones de desigualdad estructural. De este modo, cumplir sueños es ocluir derechos mediante la operatoria de la sutura solidaria en la simbolización de la necesidad. La escena y el guión del programa (que suponen una particular trama e interpelación de la mirada y la voz (lo que vemos/lo que oímos)) se superimponen y enfatizan experiencias sociales extra-televisivas con homólogas formas de trabajo ideológico en relación al solidarismo, tal como hemos detallado anteriormente.

Decíamos antes que la *fantasía* solidaria protege del horror de lo real-social, espanta los *fantasmas* de reclamos ancestrales por parte de las clases subalternas y opera mediante la *fetichización* de las situaciones de donación que se concretan. Como una primera interpretación podemos decir que el solidarismo obtura la imagen que como expresión conflictual remite a la continuidad de la dominación (el sentido del lugar benjaminiano de la imagen) y el frenesí de tareas que supone como convergencia de energías (físico-biológicas, psíquicas, sociales) en el quehacer de los actores, cancela en el presente la posibilidad de un acto, en su carácter de acontecimiento (se trata de la opresión de lo muerto sobre lo vivo, como lírica del pasado que restaura en lugar de detener y transformar, en el sentido del lugar marxista de la imagen).

Va quedando expuesta la disposición el cuerpo en la operatoria del trabajo ideológico. La utilización de esta materia sensible en la regulación de lo que sentimos, ocupa un lugar central en las reflexiones de T. Eagleton que abordamos en el próximo apartado.

II- Eagleton: Marx, Freud y Nietzsche como pensadores estéticos. La relación ideología/estética

De la obra de Eagleton vamos a trabajar sobre dos textos: *Ideología* (1997) y *La estética como ideología*. (2006). Si en el primer texto hay más una presentación de ciertos desarrollos en relación a cómo han sido los vaivenes en la historia de la noción de ideología -más centralmente dentro de la tradición marxista-, en el segundo texto lo que hay es ya como una apuesta más fuerte y distintiva sobre cómo piensa Eagleton lo ideológico. Este pensador nace en 1943, está vinculado a los estudios literarios y a la crítica cultural, es uno de los discípulos más importantes de Raymond Williams por más que después tiene diferencias teóricas y también políticas con él y es también alguien que, en relación al campo que nos ocupa, le abre una de las puertas, o la puerta principal, a Žižek en Inglaterra. En función de la trayectoria y la formación académica de Eagleton, hay una trama estructurante entre los estudios literarios y la crítica cultural en su lectura para pensar lo ideológico, pero es muy interesante también ver cómo caracteriza a lo estético más allá de la definición habitual, restringida al campo del arte.

En esta segunda obra que referimos -*La estética como ideología*- el autor que estamos refiriendo parte de una consideración etimológica de lo estético; lo que se constata desde las primeras páginas es una ampliación y una apertura de lo que piensa por estética.

En el capítulo I, titulado “Particularidades Libres” parte de la siguiente definición: (Cito en extenso)

La estética nace como un discurso del cuerpo. En la formulación original del filósofo alemán Alexander Baumgarten, el término no hace referencia en un primer momento al arte, sino, tal y como lo sugería la *aisthesis* griega, la toda la región de la percepción y la sensación humana, en contraste con el dominio más espiritualizado del pensamiento conceptual (...) Es como si la filosofía despertara súbitamente al hecho de que existe un territorio denso y desbordante más allá de su propio enclave mental, que corre el riesgo de caer por completo fuera de su dominio. Ese territorio es nada menos que el conjunto de nuestra vida sensitiva: lo relacionado con los afectos y las aversiones, el modo en el cual el mundo choca con el cuerpo en sus superficies sensitivas, eso que salta a la vista y alcanza hasta las entrañas, así como todo lo que surge de nuestra inserción biológica en el mundo más banal (...) La estética trata,

por tanto, de los primeros impulsos de un materialismo primitivo, de esa larga rebelión del cuerpo que, desprovista de voz durante mucho tiempo, pasa a rebelarse ahora contra la tiranía de lo teórico (2006:65)

Así comienza el texto de Eagleton sobre la estética como ideología con una idea provocativa y escandalosa: Marx, Nietzsche y Freud referidos como los pensadores estéticos más importantes para él de la modernidad (2006: 266). Estéticos en este sentido amplio, Marx, Nietzsche y Freud lo que hacen es instalar el cuerpo como objeto de reflexión, y desde la perspectiva que nos interesa a nosotros, como lugar de operatoria, de arena de lucha y trama de inscripción de lo ideológico.

El autor que estamos abordando parte de una noción amplia de lo estético, una noción que empieza a retomar lo que se percibe a través de las sensaciones como un lugar para pensar en términos ideológicos. Las transformaciones urbanas, los dispositivos tecnológicos -hasta la construcción de inodoros que proponía interrogar Žižek, agregaríamos nosotros- van implicando maneras efectivas de regulación de nuestra sensibilidad. Por esto volvemos una y otra vez a la frase: “lo más profundo es la piel”. En la misma dirección se instala la lectura que hace Susan Buck-Morss³⁴: pensar la piel como un órgano cuyos límites son difíciles de precisar porque el “adentro” y el “afuera” son sumamente complejos.

Esto es muy interesante para una crítica ideológica en el marco de una crítica al capitalismo, ya que lo que vamos indicando es que el capitalismo no es algo “que ocurre ante nuestros ojos” solamente, no es sólo un mundo hecho a su imagen, que está fuera, sino que el desarrollo y la persistencia del capitalismo está asociada con las regulaciones de nuestra sensibilidad. Silva va a decir que hay como una especie de fe perceptual que tiene el hombre en el capitalismo: el hombre no ya como lobo

³⁴ Susan Buck-Morss, estudiosa de la obra de W. Benjamin, comparte esta consideración ampliada de lo estético, ubicada “más acá” del arte, en lo que percibe el cuerpo sensorialmente. En un escrito sobre el ensayo benjaminiano sobre “la obra de arte”, cita a Eagleton directamente: “Aisthikhos es la palabra griega antigua para aquello que ‘percibe a través de la sensación’. Aisthisis es la experiencia sensorial de la percepción. El campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material. Tal como lo señala Terry Eagleton: ‘La estética nace como discurso del cuerpo’. Es una forma de conocimiento que se obtiene a través del gusto, el tacto, el oído, la vista, el olfato: todo el sensorium corporal. Las terminales de todos esos sentidos -nariz, ojos, oídos, boca, algunas de las áreas más sensibles de la piel- están localizadas en la superficie del cuerpo, la frontera que media entre lo interior y lo exterior. Este aparato físico - cognitivo, con sus sensores cualitativamente autónomos y no intercambiables... constituye el ‘frente externo’ de la mente, que se topa con el mundo prelingüísticamente...”(Buck-Morss, 2005: 173)

del hombre, sino el hombre como mercancía del hombre. La mercancía marcando las interacciones humanas. Y hablar de la mercancía como fe perceptual, es indicar que el capitalismo “no pasa afuera” sino que tiene que ver con el lugar desde donde vemos.

Retomemos la definición de lo estético que venimos abordando. Adrián Scribano en algunas de las clases que he presenciado da un ejemplo que me parece iluminador: cuando uno va a comprar un pantalón, en un determinado momento uno se compró el pantalón, entra en su casa, se acuesta y entró en el pantalón y era ese... Entonces justamente uno tiene esa sensación que encontró el objeto, pero tendría que ir pensando que en realidad no es un sujeto que encontró un objeto sino que ese objeto encontró al sujeto correspondiente, porque a esto ya lo veían y lo desarrollaban los estudiosos de la Escuela de Frankfurt en los '40: el capitalismo es una máquina de producción de sujetos para objetos. Por esto volvemos una y otra vez a la frase “lo más profundo es la piel”: esto que paradójicamente sentimos -“lo logré, entré, tengo el pantalón...”- esta sensación interpela a que desde los estudios críticos de la ideología preguntemos: ¿quién encontró a quién?

a- El cuerpo como trabajo en la lectura de Eagleton sobre Marx

Vamos a ir planteando algunas discusiones en relación a lo ideológico en la obra de Marx y a la vez vamos a retomar algunas maneras de interpretarlo que realizaron sus continuadores y comentaristas. Para Eagleton, Marx nos ayuda a pensar el cuerpo como trabajo. En el capítulo titulado “Lo sublime marxista”, básicamente la cita de Marx de la que parte Eagleton es la siguiente /y se refiere a sus primeros escritos, los Manuscritos de 1844/:

La sensibilidad debe ser la base de toda ciencia. Sólo cuando la ciencia arranca desde aquí abajo la doble forma de la conciencia sensible, la necesidad sensible, esto es cuando la ciencia parte de la naturaleza se trata de una ciencia real. La totalidad de la historia es una preparación, un desarrollo para que el “hombre” se convierta en el objeto de la conciencia sensible y para que las necesidades del “hombre como hombre” lleguen a ser necesidades (sensibles). (Marx en Eagleton, 2006: 267)

En este capítulo lo que va a ir marcando Eagleton en la lectura que hace de Marx, es cómo el cuerpo como trabajo tiene que ver con indagar sobre el proceso de producción y de apropiación de energías. O sea, hay una lectura materialista que supone pensar en términos de energías físicas, orgánicas para dar cuenta del cuerpo obrero como cuerpo de trabajo. El cuerpo como trabajo con relación a la energía orgánica, que tiene que ver con las condiciones y posibilidades del metabolismo de esos cuerpos, pero también con relación a energías psíquicas, como veremos más adelante con Freud y con Silva. Se trata de otra manera materialista de considerar estos procesos de trabajo, pero en este caso desde el psicoanálisis.

Para decirlo directamente: podemos establecer una analogía entre lo que ocurre con el cuerpo y la energía en el oscuro taller de la producción de las sociedades capitalistas y el oscuro taller de producción de nuestra vida psíquica; en ambos casos la noción de energía es de alguna manera una forma de decir que “la sensibilidad debería ser la base de toda ciencia”, que de ahí hay una pista para empezar a ver exactamente pero cómo se intercambian materialmente energías, fluidos, qué necesita el cuerpo para producirse como cuerpo en el marco de ciertas relaciones de clase, como miembro de una clase que porta también una experiencia de clase socio-cultural e históricamente conformada.

Recordarán que los primeros ideólogos fueron los que querían hacer una ciencia de la mente; querían encontrar una explicación de lo que pasa con las ideas a partir de una referencia a las sensaciones, a la materialidad de la experiencia. Entonces estos primeros ideólogos que querían hacer una ciencia de las ideas, básicamente querían salir de una explicación religiosa sobre cómo surgen y contraponerla a una explicación científica que, desde otro lugar, pudiese decir cómo es una historia material de las ideas, empezando por la pregunta de cómo se forman esas ideas, qué tienen que ver las sensaciones como material a partir del cual se adquieren existencia.

Antes de seguir, quiero señalar un hecho histórico sobre los inicios de la ciencia de las ideas. Estos estudios estuvieron signados por un acercamiento materialista por un lado y por una relación conflictiva con los poderes que -si en un primer momento posibilitaron su emergencia también marcaron los límites de su actuación-. Napoleón Bonaparte después de haber generado un espacio político

académico a los ideólogos luego los cerró y se refirió en estos términos al quehacer de estos estudiosos. En 1812, decía:

A la doctrina de los ideólogos -a esta difusa metafísica, que de forma artificiosa pretende encontrar las causas primarias y levantar sobre estas bases la legislación de los pueblos, en vez de adaptar las leyes al conocimiento del corazón humano y de las lecciones de la historia- hay que atribuir todas las desgracias que han caído sobre nuestra querida Francia. (en Eagleton, 1997: 98)

Desde su nacimiento la ciencia de las ideas estuvo atravesada por la lucha política; quienes participaron activamente en su constitución (D. de Tracy, pero también Holbach, Condillac, Helvetius, Coleridge entre otros) asociados a la clase burguesa que había triunfado en la Revolución Francesa-, se encontraron con los propios límites del ejercicio del poder, en discordancia con la continuidad de estos desarrollos en escuelas y colegios que en un principio se habían dispuesto para la difusión de las “nuevas” ideas. Aquí no hubo cuestiones epistémicas exclusivamente, sino acciones y prácticas sociales que expresaban conflictos. Como afirma Eagleton:

Si Napoleón denuncia a los ideólogos es porque éstos son enemigos encarnizados de la ideología, con la ilusión de desmitificar las ilusiones sentimentales y la insensata religiosidad con la que esperaba legitimar su dominio dictatorial. (1997:99)

Los desarrollos marxistas sobre este tópico van a continuar la valoración negativa otorgada a esta palabra después de Napoleón, pero también van a continuar con acercamientos materialistas a las ideas, aunque desde otra manera de remitir a lo material en comparación a las reflexiones de los primeros “científicos de las ideas”.

Volvamos al acercamiento hacia el cuerpo que trabaja como energía. Hay aquí una línea para ayudarnos a pensar un Marx más “estético” en el sentido que lo plantea Eagleton y es interesante vincular esto con la perspectiva de Silva que abordaremos después, ya que en otro continente y en otro siglo Silva va a decir que así como podemos pensar la noción de plusvalía al nivel del trabajo industrial, el trabajo material como proceso en el cual son expropiadas las energías al trabajador,

también podemos pensar la producción de plusvalía ideológica, como un tipo de plusvalía propia del capitalismo que se empezaba a desarrollar en un momento más cultural (capitalismo cultural) donde la producción de energía psíquica tiene que ver con cómo nos sentimos, con cómo nos vinculamos, etc.

Volvamos a la presentación que hace Eagleton de Marx. En el texto de Eagleton de *Ideología, una introducción* lo que aparece como interesante es que ya en los primeros escritos de Marx, la ideología no tiene que ver sólo con un problema de inversión en la mente sino que empieza a haber un reconocimiento -que es mucho más fuerte en “El fetichismo de la mercancía” en el apartado del Tomo 1 de *El Capital* (1869)- de que la ideología ocurre, opera, a partir de ciertas condiciones concretas de existencia que tienen que ver con el desarrollo de la sociedad capitalista. Entonces hay una lectura en ciertos comentaristas de Marx, a partir de la cual se simplifica y generaliza su consideración sobre lo ideológico suponiendo la existencia de “un primer tiempo” de estas reflexiones, marcado por el énfasis de mostrar a la ideología como el problema que ocurre -en términos similares- entre el ojo y la cámara que registra: la inversión.

Pero desde nuestra perspectiva, en los primeros manuscritos y en “El fetichismo de la mercancía” Marx indica aquello que opera como una fuerza que es de lo sujetos y se va desplazando y transformando en una fuerza ajena. Por eso, esos primeros manuscritos tienen que ver con las lecturas que hace Marx sobre Feuerbach y la discusión sobre el fenómeno religioso. Los fetiches religiosos tienen que ver justamente con aquello que es un producto humano, “demasiado humano” en términos de Nietzsche, pero que aparecen como una fuerza distinta. Aquello que es producto, creado por un sujeto, aparece como productor, una fuerza que actúa sobre él. Entonces cuando Marx, en los escritos de 1844, está analizando las formas y los diferentes grados y modalidades en los que se va dando la alienación del trabajo hay una referencia a cómo este producto humano termina poniéndose en contra, se opone finalmente en el mercado a su productor.

La relación entre los manuscritos y “El fetichismo de la mercancía” no es siempre compartida por los pensadores que se auto-nominan como “marxistas”; para Althusser por ejemplo, una interpretación de lo ideológico en Marx supone olvidar los primeros por no-científicos. Por nuestra parte, vamos a hacer una breve

referencia a su posición cuando constatemos el ingreso de lo inconsciente al campo de estudios de lo ideológico; es decir, cuando hagamos una referencia a Freud como “pensador estético” desde la consideración de Eagleton que estamos siguiendo.

Hay diferentes lecturas en relación a esto, por ejemplo algunos van a decir que Marx paulatinamente va dejando la noción de ideología porque la vamos a encontrar en los primeros escritos, incluso titulando una obra como *La ideología alemana* (1846) y después desaparece como lexema en su obra. Entonces de allí se sostienen interpretaciones que circunscriben las reflexiones sobre lo ideológico como una temática de los primeros escritos.

Por el contrario desde la lectura que estamos realizando, se puede reconocer una transformación pero una persistencia en la reflexión sobre lo ideológico en el pensamiento de Marx. *La ideología alemana* aparece como una inflexión significativa que va desplazando el énfasis de un problema cuasi religioso a un problema que tiene que ver con la organización de las prácticas. Para decirlo claramente: lo ideológico es cada vez menos una cuestión de que se invierte la realidad en la mente de los sujetos y es cada vez más el reflejo mental de una inversión real, que ocurre en la vida social.

Pero hay otras lecturas. En “El fetichismo de la mercancía” de vuelta aparece una consideración de la mercancía como objeto que tiene resabios teológicos, como un objeto que para poder entenderlo hay que desplazarse hasta la tenebrosa Edad Media -dice Marx- La mercancía no tiene en su frente escrito lo que es sino que es un gran jeroglífico social y que marca con esa incógnita. Si nos detenemos en este apartado del capítulo 1 de *El Capital*, lo que vemos es que la ideología es un problema material de las propias condiciones en que se organiza la producción, no un problema de conciencia.

¿Qué es lo que expone el fetiche de la mercancía? ¿Qué es lo que supone? Básicamente plantea como relaciones entre cosas lo que eran relaciones entre sujetos y puede operar también porque las lógicas de la organización de la producción suponen consumidores y productores privados. La separación es lo que marca esa experiencia /ideológica/ a la que refiere Marx en “El fetichismo de la mercancía”. Es la propia experiencia que está generando estas condiciones; no es que el sujeto tiene un problema de inversión o deformación en su conciencia, sino que lo

ideológico tiene que ver con prácticas, lo ideológico tiene que ver con una dimensión material en la que están comprometidos los cuerpos.

Se trata de una experiencia en un determinado momento que tienen las clases: ante nosotros aparece ese “equilibrado” razonamiento hasta en términos estéticos: “si usted trabaja – tiene un salario”, “si usted es capitalista – tiene ganancias”, “si usted es dueño de la tierra – tiene renta”. Esto no es un problema discursivo, no es un problema de representaciones, no es un problema de deformación que se produce en la conciencia, sino que efectivamente es la materialización de la ideología vinculada al desarrollo de las formaciones sociales capitalistas lo que desarrolla como prácticas las siguientes creencias: “si usted es capitalista – tiene ganancias”, “si usted es trabajador – tiene un salario” y “si usted es dueño de la tierra – tiene renta”. Esto efectivamente implica el carácter material de lo ideológico.

Antes uno podía decir “no saben lo que hacen” pero en nuestro presente cada vez más decimos “lo sujetos saben lo que hacen pero son fetichistas en la práctica”. En nuestra época el problema de lo ideológico cada vez más, en algún sentido, no es un problema de conciencia porque remite a lo inconciente, no es un problema de conciencia porque remite a lo preconciente, pero también y muy fuertemente no es un problema de conciencia porque los sujetos son fetichistas en la práctica. Yo se bien, dice Žižek, yo se bien que lo único que genera valor es el trabajo humano sin embargo “si tengo campo - recibo renta”.

Lo que estamos indicando hasta aquí es que para comprender la dinámica de lo ideológico no es suficiente con una lectura estructural de la posición de los sujetos en determinada formación social. Una perspectiva histórica y relacional hace posible comprender no sólo como cambian las condiciones de producción de lo ideológico (como organización material de las prácticas) sino también como participan los actores activamente en procesos sociales que producen transformaciones en sus experiencias.

Para ver los cambios en la experiencia de las clases, considero productivo en términos descriptivos y analíticos ciertos desarrollos del marxismo inglés, desde los historiadores ingleses, por ejemplo E. P. Thompson. Lo que señala en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* -ya desde el prefacio- es que no podemos dar por supuestas las clases, polemizando con miradas estructuralistas de la época (la mirada

del mismo Althusser). Lo que está diciendo es que hay que reconocer la dimensión cultural de las prácticas de los actores y ver cómo la clase es una experiencia que tienen los sujetos al estar ubicados en un determinado lugar, pero no es algo que puedo presuponer desde fuera y que tampoco puedo definir per-se, alejada, sacada de la relación con ese otro que aparezca como antagónico.

Se trata de considerar una perspectiva de larga duración porque lo que va a plantear Thompson es que quien investiga tendrá que ver el sistema de expectativas, los horizontes de la acción posible y deseable que tienen los actores con los cuales está trabajando. Él dice incluso: si necesitamos excusas para estudiar la costumbre, yo creo que no necesitamos excusas, pero mirar la costumbre y cómo va variando es una pista para considerar cómo estas experiencias de clase no son siempre iguales, no las podemos definir ni por fuera de la visión histórica ni por fuera de la relación. Thompson tiene una frase que claramente expresa esta definición relacional: “no podemos tener amor sin amantes”.

Desde esta perspectiva, hablar de clases supone interrogar en términos culturales como se ha configurado como experiencia el ser parte de una clase en particular y en que condiciones específicas se pueden reconocer comportamientos que refieren a la conciencia de clase que tienen los sujetos de su posición.

Sobre estos tópicos, en el prefacio de su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, señala:

“La” clase [...] unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia como la conciencia. [...] Todavía más, la noción de clase entraña la noción de relación histórica. Como cualquier otra relación, es un proceso fluido que elude el análisis si intentamos detenerlo en seco en un determinado momento y analizar su estructura. (1989:13)

Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas) sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a) los suyos. (1989:14)

De esta forma cada etapa de diferenciación y especialización en el desarrollo del capitalismo fue afectando en su complejidad las variadas dimensiones de la vida social: la reorganización de la economía familiar antes autosuficiente, las relaciones entre hombres y mujeres, las relaciones padres e hijos a partir de la incorporación de estos últimos al espacio del trabajo extradoméstico; en síntesis el encuadre del presente y también las tendencias “imaginables” en un horizonte de transformación.

Cuando leemos no ya *La formación de la obrera en Inglaterra*, sino un texto que se llama *Costumbres en común*, Thompson escribe un párrafo muy interesante que se vincula con lo que estamos pensando. Dice: si quisiéramos analizar algunas transformaciones de la cultura popular, tendríamos que empezar a mirar dos cuestiones: cómo han variado las necesidades y cómo han variado las expectativas. El fondo de esta remodelación de estas necesidades y expectativas, se encuentra en la revolución industrial y en la revolución demográfica. Ese proceso sigue activo y cada vez más fuerte en nuestro presente. Entonces Thompson nos está brindando algunos elementos para seguir interrogándonos: qué pasa con las necesidades y las expectativas de los sujetos con los que trabajamos (Córdoba, 2012) que experiencia de clase van configurando -muy distinta a las experiencias de clase que estudiaba Thompson- existen -o no- ciertas configuraciones identitarias que hacen -o no- que ellos actúen colectivamente -y de que manera se conforma lo colectivo- .

Pero retomemos el eje que refiere a Marx como pensador estético que nos permite pensar la actuación de lo ideológico sobre el cuerpo que trabaja. Hasta aquí hemos marcado que para considerarlo de este modo, además de los desarrollos descriptivos y analíticos del mismo Marx, sería pertinente incorporar las consideraciones de historiadores ingleses como E. Thompson para acercarnos de manera materialista a las modificaciones en la experiencia que tienen los sujetos de la posición social que ocupan. La experiencia como sedimentación de expectativas implica una manera particular de interacción material con los otros y con el trabajo, pero también el sistema de expectativas refiere a lo que ven/no ven// imaginan/ no imaginan los actores que protagonizan situaciones de conflicto.

Pasemos ahora a Nietzsche estético de Eagleton, para pensar la ideología como acción sobre el cuerpo desde distintas voluntades.

b- El cuerpo como poder en la lectura de Eagleton sobre Nietzsche

Si Marx había considerado al cuerpo como trabajo y la reflexión estética lo indagaba a partir el reconocimiento de energías y las modalidades de expropiación y apropiación de las mismas, Nietzsche va a pensar al cuerpo como poder, en algún sentido también como voluntad, retomando hasta cierto punto lo que señalaba su maestro A. Schopenhauer, con quien primero acuerda y después se distancia por la valoración negativa que éste hace de voluntad, al punto de proponer su anulación.

Abordar las apreciaciones de Nietzsche sobre este tópico es interesante por diversas cuestiones; lo primero que podemos decir es que a veces no es tan fácil, o por lo menos no se ha hecho el mismo recorrido que con relación a Marx en cuanto a considerar los aportes de Nietzsche en términos sociológicos. En este sentido, la producción teórica de M. Maffesoli desde Francia³⁵ es una especie de “sociologización” o desarrollo de la dimensión más sociológica de las reflexiones nietzscheanas. En la Academia argentina, los trabajos de Mónica Cragolini son interesantes.³⁶ Pero en general se trata de excepciones o de desarrollos menos numerosos en comparación con Marx.

Sin embargo, desde mi perspectiva o por lo menos también desde lo que propone Eagleton para pensar lo ideológico, hay en Nietzsche ejes planteados en clave sociológica.

Dice Eagleton que Nietzsche muestra la materialidad corpórea en la que están tramados los signos de los lenguajes. Lenguajes que producen un particular nivel de abstracción y olvido en la materialización del discurso científico pero también en expresiones que remiten a la moralidad en tanto lenguaje de signos para los afectos. Por esta *La genealogía de la moral* nietzscheana: “desenmascara los

³⁵ Quizás su obra más conocida -muy citada y consultada por los estudiosos de “lo joven”- es *El tiempo de las tribus*, 1990. En ella, la referencia a Nietzsche es directa y recurrente. Otras de sus obras son: *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*, 1993; *De la orgía: una aproximación sociológica*, 1996; *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, 1997; *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades postmodernas*, 2001; *La tajada del diablo. Compendio de subversión postmoderna*, 2002; *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, 2004; *La transformación de lo político. La tribalización del mundo postmoderno*, 2005, *En el crisol de las apariencias: para una ética de la estética*, 2007.

³⁶ Ver Mónica Cragolini (Comp.) (2005) *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*. Santiago Arcos, Buenos Aires y (2006) *Moradas nietzscheanas. Del si Mismo, del Otro y del entre*, Editorial La Cebra.

vergonzantes orígenes de las nociones nobles, el carácter casual de sus funciones, arrojando luz sobre el oscuro taller donde se forja todo pensamiento” (2006:307).

En términos de Nietzsche:

La filosofía dice “abajo con el cuerpo”, esa miserable idée fixe de los sentidos, infectada con toda las faltas de la lógica existente, refutada e incluso imposible ¡aunque lo suficientemente insolente como para postularse como si fuera real! (Nietzsche en Eagleton, 2006:305).

Según Eagleton con Nietzsche podemos pensar el cuerpo como poder. Lo primero a mirar es que en diferentes textos encontramos una referencia a lo corpóreo en Nietzsche y una relación muy particular a un órgano que ha sido privilegiado en la consideración que han hecho los hombres de él: el cerebro. Vamos a empezar por un texto que es más lateral en cuanto a esta temática y después a aquellos a los que habitualmente siempre se remite: *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*. Comencemos por el texto más lateral. Como sabemos F. Nietzsche nació en 1844 y murió en el 1900; la mayoría de las obras a las vamos a referir fueron escritas en los 80'. Pero no en esta primera obra que vamos a abordar. Hay un texto que en general se utiliza en epistemología porque tiene que ver con cómo se produce -y qué es- el conocimiento, pero en este texto que parecería estar alejado del cuerpo hay señalamientos fundamentales sobre qué piensa Nietzsche con relación al pensamiento y a la mente como lugares sacralizados en el contexto de la época que él trabajaba. Me refiero a *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. (1873, publicado de manera póstuma)³⁷

El texto comienza con esta especie de “fábula”:

En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la Historia Universal, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. ([1873]: 3)

“Lamentable y sombrío”, “estéril y arbitrario” es el aspecto del intelecto humano dentro de la Naturaleza; el conocimiento es el producto del cerebro y éste

³⁷ <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>. Consultado el 5-5-2012. Traducción y notas: Simón Royo Hernández

es el órgano de los hombres, los animales más débiles. El conocimiento es la resultante de una debilidad corporal. Por esto -continúa Nietzsche- si pudiésemos comunicarnos con el mosquito veríamos que el mundo de ese mosquito tiene que ver también con su configuración corporal, con su “pathos” alado; es decir, el cuerpo se dispone centralmente como “el” lugar desde el cual conocemos al mundo y ese mundo tiene las marcas de lo humano.

¿Qué sabe el hombre de su cuerpo? ¿Cómo ha operado la vanidad de la conciencia con relación al cuerpo que la nutre y de la cual toma sus fuerzas y debilidades?

En realidad ¿qué sabe de sí mismo el hombre? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso sobre su propio cuerpo, de forma que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede recluso y encerrado en una conciencia orgullosa y embaucadora? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar, por una vez, hacia fuera y hacia abajo, a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el ser humano descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños sobre el lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad? ([1873]: 4)

Nos detengamos en la cita. La aparición, la emergencia del hombre en la Historia es un acontecimiento tardío y menor; el cerebro es al hombre lo que las garras al tigre: lo que puede desarrollar cada animal, según sea débil e indefenso o fuerte. En el caso del hombre es un tipo de desarrollo fuertemente reactivo desde su constitución. Hay una relación directa entre el desarrollo de la racionalidad en función de las características corporales más limitadas que el hombre tiene como animal, en comparación con otras especies. Entonces la conexión del cuerpo con las ideas, del cuerpo con el cuerpo de las ideas, con ese edificio tan sagrado que aparece como discurso científico, está fuertemente referida a la materialidad del cuerpo que conoce. Pero antes de reflexionar sobre la ciencia nos detengamos en las palabras:

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero partiendo del estímulo nervioso inferir además una causa existente fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad estuviese solamente determinada por la génesis del lenguaje, y si el punto de vista de la certeza fuese también lo único decisivo respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo duro de otra manera y no únicamente como excitación completamente subjetiva! ([1873]: 5)

En las palabras -más precisamente en las consideraciones “filosóficas” sobre el lenguaje- se evidencia uno de los errores centrales reconocidos por Nietzsche, asociados al desarrollo de la filosofía. En “La razón en la filosofía” (*El ocaso de los ídolos*) reconoce un “tosco fetichismo” con relación a las hipótesis sobre la génesis del lenguaje. Cito:

Se reduce todo el acaecer a agentes y actos; se cree en la voluntad como causa, en el “yo”, en el yo como Ser, en el yo como substancia, y se proyecta la creencia en el yo-substancia sobre todas las cosas –creando en virtud de esta proyección el concepto de cosa (...) La “razón” en el lenguaje ¡Oh, que mujer tan vieja y engañosa! Temo que no nos libremos de Dios, porque creemos todavía en la gramática... (1964, 112-113)

Volvamos al primer texto referido:

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta, en principio, como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado. En cualquier caso, por tanto, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye, el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede de las nubes, tampoco procede, en ningún caso, de la esencia de las cosas. . ([1873]: 5)

Toda palabra supone un proceso de abstracción y olvido del carácter plural constituyente de la materialidad viviente, de la cual se escindió como metáfora. Todo lenguaje es metafórico y este desconocimiento por parte de los hombres, queda expuesto por Nietzsche en “Como el mundo verdadero se transformó en

fábula. Historia de un error”³⁸. Con los conceptos -material primigenio con el que se construye el edificio del saber- ocurre lo mismo: todo concepto surge y se forma igualando lo no-igual.

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal. ([1873]: 6)

Las verdades son ilusiones que han perdido su fuerza sensible, abstrayéndose, volviéndose humo. Nietzsche propone una sociología del conocimiento que subraya la función social de la verdad: se trata -escandalosamente- de una forma de mentir compartida, que permite la reproducción de las relaciones sociales mediante la re-edición de la circulación: como las monedas.

De este modo, desde la perspectiva de Nietzsche las ideas más puras y sublimes, los desarrollos más exquisitos del pensamiento, así como los valores más nobles tienen un origen que remite a un lugar considerado como oscuro o sin nobleza por los filósofos, que han declarado “abajo con el cuerpo”. Esto último va a aparecer en *La genealogía de la moral*; allí Nietzsche “ausculta” los grandes valores y lo que aparece bañado en oro, en realidad cuando uno empieza a golpear a esos ídolos escucha que son huecos; cuando uno empieza a mirar eso que aparece sacralizado, Nietzsche va a mostrar que tienen alguna relación muy fuerte con la materialidad del cuerpo y más aún con los afectos, la sensibilidad, la voluntad.

En *La Gaya Ciencia* tiene una expresión que dice “No somos ranas pensantes” ni máquinas de registro sino que “hemos de parir continuamente nuestros pensamientos desde el fondo de nuestros dolores y proporcionarles maternalmente todo lo que hay en nuestra sangre, corazón, deseo, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad” (Nietzsche en Dumolieu, 1995: 39).

³⁸ Nietzsche, Federico. (1964) *El crepúsculo de los ídolos*. Edic. Malinca Pocket, Buenos Aires.

Nietzsche va instalando centralmente al cuerpo como poder, señalando que esas producciones del hombre, tanto el discurso científico como los grandes valores, remiten a fuerzas y a voluntades que operan en los sujetos. Tanto el pensamiento de Nietzsche como el de Freud van a remitir a un pensador que es A. Schopenhauer. Arthur Schopenhauer escribió *El mundo como voluntad y representación* y en ese texto lo que plantea básicamente el autor es reconocer que toda la reflexión kantiana previa había podido distinguir entre lo que es la cosa en sí y lo que es una apariencia. Lo que va a mostrar Schopenhauer es que básicamente el mundo tiene que ver con la voluntad, que las apariencias y las representaciones son secundarias, que la naturaleza -por decirlo en términos muy amplios- tiene que ver con el despliegue de un querer, de una fuerza, de una voluntad que va a decir que es ciega, que es indestructible, que pulsiona, se mantiene y sigue.

Lo que existe entre el mundo como voluntad es la fuerza; esta idea va a nutrir no solamente el desarrollo de las ideas de Nietzsche, sino también va a ser tomado por Sigmund Freud a partir de sus desarrollos sobre el inconsciente. Schopenhauer es una figura que está ahí atrás como configurando una tradición que ayuda a pensar eso oscuro, eso dejado de lado, esa materialidad de lo corpóreo que parecía no tener lugar. ¿Qué es lo que pasa con la relación entre Schopenhauer y Nietzsche? Schopenhauer de alguna manera le opone a un ideal de racionalidad pura, limpia, separada y desgajada del cuerpo, este otro lado oscuro y lo que indica es que estamos perdiendo mucho si desconocemos este lugar de la voluntad como un lugar de experiencia, un lugar que vamos conociendo de primera mano; en síntesis, no podemos cancelar esa posibilidad de acercamiento con la fuerza que somos. Pero así como Schopenhauer afirma lo anterior -la consideración de la voluntad como fuerza indestructible-, su posición sobre el quehacer con ella es bastante pesimista (valoración que en el mismo sentido va a estar presente en Freud).

Como la voluntad es una fuerza ciega que persiste, que pugna por seguir su curso sin importar cómo, de lo que se trata es de cancelar su operatoria. Y ahí hay una diferencia, una tensión entre la perspectiva de Nietzsche y Schopenhauer: Nietzsche no va a estar habitado por -entrecorchetes- el “pesimismo” de su maestro; sino que para este pensador habrá que reconocer cuáles son las fuerzas que actúan

como voluntad, qué hay de estos cuerpos configurados por diferentes formas de poder.

En los textos donde aparece más fuertemente el cuerpo *La genealogía de la moral y el Más allá del bien y del mal*, ahí también esta idea de rumiar (como involucrar concreto del cuerpo en la reflexión). Como sabemos Nietzsche escribe un texto para continuar el otro, sigue pensando lo mismo, toda una vida también pensando alrededor de un lugar. Entonces Nietzsche va a plantear, a diferencia de Schopenhauer, que no se trata de cancelar o de negar esa fuerza o esa voluntad, sino que se trata de tener un ojo casi de médico, un ojo clínico, para poder reconocer en una especie de genealogía cómo esas diferentes morales implican fuerzas distintas, tipos fisiológicos que exponen la configuración de cuerpos y experiencias en una línea histórica.

Por ejemplo lo que va a identificar -con una crítica feroz y hasta llegar al hueso- como enemigo número uno en la configuración de estos cuerpos como voluntades enfermas y decadentes, es el desarrollo y despliegue del cristianismo. Como expresión de un tipo particular de la relación entre el cuerpo, lo que siente y lo que puede hacer. Las referencias que usa son fuertes, una metáfora es la de vampirización: eso hace el cristianismo con las energías de los sujetos. Dice Nietzsche: “el cristianismo es la metafísica del verdugo” (1964, 123) en *El ocaso de los ídolos*. Indica un proceso de debilitamiento de la voluntad y critica ciertas formas dominantes y prevalentes de “enfermedad” como la compasión en el cristianismo. (Aquí es muy interesante contraponer las lecturas sobre este tópico de Schopenhauer y Nietzsche).

Hay un reconocimiento y un momento particular que lo que va exponiendo como diferentes fisiologías, diferentes tipos corporales, porque estas fuerzas no son un afuera, sino que van tramando maneras de estar con otros. Si nos desplazamos a dos textos breves de Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cuyo subtítulo es *o cómo se filosofa a martillazos* y *El Anticristo* vamos a encontrar otras referencias de lo antes dicho. La filosofía no es solamente una acción representacional, sino que el filósofo en el sentido de Nietzsche tiene una fuerza que quiere operar y transformar al mundo; la filosofía para Nietzsche implica actuar a martillazos ¿a martillazos de qué? De lo que aparece como objeto de idolatría, de lo que aparece configurado como

noble, como bello, bañado de oro, va a decir Nietzsche. Todo lo que Schopenhauer había consagrado es criticado por Nietzsche porque lo que siente que hay ahí son formas corporales particulares que exponen el debilitamiento de la voluntad.

Una es la idea de voluntad en Schopenhauer, otra, la de pulsión, de impulso en Freud que parte de estas lecturas pero las reelabora en clave psicoanalítica y otra es la idea de voluntad en Nietzsche. Para Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, la voluntad implica una complejidad; no es una, es una pluralidad que tiene que ver con pensamientos, sentimientos y afectos. No es unívoca sino múltiple en su constitución; no es $A=A$ sino que es compleja y tensiva en sus formas.

Nietzsche afirma:

A mí la volición me parece ante todo algo complicado, algo que solo como palabra forma unidad. Y justo en la unidad verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre exigua cautela de los filósofos. Seamos, pues, más cautos, seamos ‘afilosóficos’- digamos: en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos... (sentimiento del que nos alejamos, al que tendemos y sentimiento muscular concomitante) y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos admitir también, en segundo término el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda (...) En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además un afecto (1983: 39).

Así la complejidad de la voluntad es generada por la combinatoria de tres registros diferentes (sentires, pensamientos, afectos) y la dinámica propia de cada uno en la interacción. Nombrar en términos de una a la voluntad es una trampa del lenguaje, una de las formas de hechizo de las palabras y de las funciones gramaticales identificadas por Nietzsche.

La voluntad es una resultante que lleva inscripta tensiones y equilibrios precarios, contiene pliegues de pensamientos/sentimientos subordinados que también son operantes. Este carácter múltiple obliga a una mirada clínica que quizás no encuentre en el filósofo moral la disposición requerida, sino más bien en el ‘psicólogo’ o el ‘médico’, quien puede distinguir estas fuerzas no sólo en cantidad sino en calidad, en vista a establecer una jerarquía: activo/reactivo //

salud/enfermedad // fuerza/debilidad (con relación a la afirmación o no de la voluntad, en la lectura que realiza G. Deleuze).

. Entonces, si decimos que Nietzsche ayuda a pensar el cuerpo como poder, la forma de interrogar es un intento por responder qué fuerzas están operando y configurando esos cuerpos. Esas fuerzas son expresiones resultantes de ciertos momentos y relaciones; de lo que se trata es de ver qué fuerza, qué voluntad está operando ahí.

Para él, como decía antes, el cristianismo es justamente una pérdida, un debilitamiento de la voluntad. En *El Anticristo* directamente plantea su desdén y desprecio a lo que implicó para el desarrollo de las sociedades de su época, repudia la configuración de estas voluntades enfermas, débiles; incluso dice al final, “Esta acusación eterna contra el cristianismo la quiero escribir en todas las paredes; yo tengo un alfabeto aún para los ciegos” (1964: 88)” (El cuerpo considerado en sus diferencias y faltas hasta para construir un repudio al cristianismo en todos los sistemas de signos). Para Nietzsche, hacer filosofía es filosofar a martillazos y ver cómo lo que aparece como ídolo puede estar vacío, habitado por debilidad antes que por fuerza:

Existen en el mundo más ídolos que realidades; tal es mi “mal de ojo” respecto a este mundo, como así también mi “mal de oído”... Interrogar con el martillo y oír acaso a guisa de respuesta ese famoso sonido hueco que dice de intestinos aquejados de flatosidad -¡que deleite para uno que tiene oídos, aún detrás de los oídos!- (1964: 93)³⁹

Por lo dicho hasta aquí, hay varios aspectos que ayudan a pensar lo ideológico: un ejercicio activo de parte del filósofo como médico en tanto es el que sabe leer los síntomas; qué dicen esos cuerpos como expresión de una voluntad /compleja/ que lo conforma, qué dicen de este presente estas formas corporales. Por eso la moralidad es el lenguaje de signos para los afectos. Lo que se establece como moral, lo que se establece como “bueno” o como “malo” está fuertemente ligado a ese mundo oscuro, a esa fuerza corporal a la que nos referíamos antes. Nietzsche muestra cómo en realidad ciertas formas aparentemente altruistas están

³⁹ El cuerpo siempre referido, y la particular convergencia ojo/oído para generar el ocaso de lo idolatrado. Idolatría e ideología, en el juego de palabras que establece Silva, en su lectura del desenmascaramiento nietzscheano.

nutridas por voluntades débiles, que algo que aparece como compasivo, en realidad está nutrido por una fuerza que merece ser interrogada con “desconfianza”:

Hay demasiado encanto y azúcar en esos sentimientos de ‘por los otros’, de ‘no por mí’ como para que no fuera necesario volverse aquí doblemente desconfiados y preguntar: ‘no se trata quizás de seducciones’. El hecho de que esos sentimientos agraden a quien los tiene, y a quien saborea sus frutos, también al mero espectador, no constituye aún un argumento a favor de ellos, sino que incita cabalmente a la cautela ¡seamos, pues, cautos! (Nietzsche, 1983: 58-59)

Hay tanto “encanto y azúcar” en relación a ciertas virtudes que la recomendación es ser cautos. Si lo que aparece en la mente se presenta como separado del cuerpo, habrá que ver cómo se unen esas maneras de pensar con ciertas maneras de vivir y sentir el cuerpo. Si lo que aparece como altruista, como compasivo y demás, habrá que ver cómo eso tiene que ver también con una forma de fagocitar o de vampirizar a ese otro que se ubica en una posición de debilidad, o que se construye en el marco de una relación de debilidad. Entonces me parece que lo que hay, por decirlo de alguna manera, en esta especie de economía nietzscheana de las pasiones que se vinculan, hay pasiones que podríamos decir que van juntas y que cada una va nutriendo a la otra en una especie de forma por la cual se sigue manteniendo la vinculación. Desde este lugar se entiende el planteo de Eagleton: como en Nietzsche la centralidad del cuerpo como poder es un vector para interrogar lo ideológico como operatoria sobre la materialidad de la piel.

Retomemos la virtud solidaria y el vicio cruel para ver como operan en íntima relación estas fuerzas en la lectura que propone Nietzsche. Desde Lacan, Žižek va a expresarse en el mismo sentido cuando se propone reunir a “Kant con Sade”. Pensemos en las casitas de madera que construye la ONG “Un Techo Para Mi País”.⁴⁰ Ante esta escena, vienen inmediatamente algunas de las preguntas žižekianas: ¿Para qué mirada se escenifica? La *curso* de esta acción y el *discurso* que la

⁴⁰ Según la información institucional de la ONG, el jesuita chileno Felipe Berríos es el responsable máximo de “Un techo para mi país”. En el 2001 (tras los terremotos de Perú y El Salvador) crea “Un Techo para mi país”, extendiendo la experiencia de trabajo en Chile al resto del continente. El proyecto se expande por toda Latinoamérica a partir del año 2001. Hoy está presente en 15 países. Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, República Dominicana y Uruguay, a través del trabajo de jóvenes voluntarios.

acompaña ¿Qué antagonismo ocluye? Y en términos no ya prohibitivos sino productivos ¿Qué manera de definir los conflictos actualiza y que horizonte de cambio imaginable instituye? ¿Cómo se trama la forma y el contenido de la virtud kantiana con el vicio de la crueldad de Sade?

Pero también desde Nietzsche con cautela podemos preguntar: ¿Qué pensamientos, sentimientos y afectos convergen en una voluntad compleja que pornográficamente expone como punto de llegada de su acción la construcción de viviendas que siguen siendo precarias y no las puede reconocer de tal forma? ¿Quién recibe y quien dona en esta interacción? ¿Y si las energías siguieran una dirección *inversa* a la que vemos “naturalmente”? ¿Y si quién “dona” su tiempo y su esfuerzo allí construyendo con maderas, en realidad recibe un plus-valor de lo puesto en acto que retorna como “buena conciencia”, “responsabilidad social”, “caridad”? y sin embargo, ¿No sigue habiendo “culpa” y “deuda”? ¿Cómo se inter-penetran estas formas de patología moral del resentimiento, la conciencia moral dolorosa y el ideal ascético? (en términos de Nietzsche: “la dirección del resentimiento se transforme”. De proyectada, la “causa responsable” se vuelve literalmente introyectada” (en Assoun, 1984: 194)). Por lo expuesto: ¿Qué formas inéditas de cristianismo/secular como vampirización podemos reconocer actualmente, que vuelven reactivo todo lo que tocan?

Para decirlo directamente: si en la regulación de nuestra sensibilidad hay señuelos que actúan a veces como fetiches a los que nos aferramos compulsivamente (las donaciones que hacemos, por ejemplo) ¿Cómo hacer para transformar un regalo precioso en un regalo de mierda? (Lacan en Žižek, 2000) ¿Cómo hacer para poder ver que lo que aparece como solidario está habitado por crueldades de clase (crueldad que mantiene su sentido etimológico como “sangre que corre”)? ¿Cómo ver que cuando creamos condiciones para que algo se muestre - “el solidarismo para todos”- en el mismo acto estamos obturando la existencia de otras estructuras de sentir y de experiencia; en el mismo acto estamos capturando de flujos heterogéneos de experienciación?

Nuestra piel es lo que se va disponiendo como botín de guerra; es lo que se disputa en este tiempo sobre el tablero de la historia que indicaba Benjamin en la

primera de las Tesis de Filosofía de la Historia.⁴¹ Porque si bien somos sujetos que reaccionamos conscientemente ante lo que nos pasa, también somos eso otro además de los momentos de conciencia. Eso otro que nos pasa y nos pasa corporalmente. Si Nietzsche nos permitió constatar que “no somos ranas pensantes” y posibilitó mirar que fuerzas van tramando nuestros cuerpos en tanto expresión de voluntades débiles o fuertes, con el padre del psicoanálisis el cuerpo como deseo indica otro pliegue para interrogar desde un acercamiento materialista a las formas de acción ideológica sobre las sensibilidades sociales.

Paul-Laurent Assoun en *Freud y Nietzsche* señala que ambos están interrogando formas de la patología moral y que es probable establecer un encuentro entre ambas perspectivas:

En efecto, en Nietzsche los conceptos no dejan de tener una función valorizadora, por más variable que sea, mientras que en Freud tan sólo nombran figuras descriptivas, dejando a los fenómenos procesuales la exclusiva función explicativa. No obstante, si el encuentro es posible, es porque en Nietzsche la evaluación se vuelve exploradora de los procesos y porque en Freud interviene una evaluación que no por no tener que objetivarse deja de actuar. (1984, 191)

Un acercamiento al cuerpo como deseo, lo abordamos a continuación.

c- El cuerpo como deseo en la lectura de Eagleton sobre Freud

Ya dijimos que el cuerpo aparecía como energía en Marx y como poder en Nietzsche, vamos a interrogar algunas dimensiones que exponen al cuerpo como deseo en Freud. Lo primero que identificamos es el particular materialismo que caracteriza la perspectiva de este neuropsiquiatra austríaco y el lugar de un modelo energético, basado en fuerzas como pulsiones, presentes en los distintos momentos de su producción teórica (primera y segunda tópica). Este materialismo adquiere precisiones en una primera concepción del cuerpo como deseo, ya que encuentra en la noción de impulso un concepto fronterizo entre cuerpo y mente, como conexión

⁴¹ Walter Benjamin. (1996) “Sobre el concepto de historia”, en *“La Dialéctica en suspenso”*, edit. Arcis Lom, Chile.

permanente e insistente de fuerzas somáticas y representantes ideativos de las pulsiones.

Pero comencemos por la presentación que realiza Eagleton de Freud, en el apartado titulado: “El Nombre del Padre: Sigmund Freud” (Cito en extenso):

Placer, juego, sueño, mito, escena, símbolo, fantasía, representación ya no pueden ser concebidos como asuntos secundarios, adornos estéticos respecto a los asuntos propios de la vida, sino que hunden sus mismas raíces en la existencia humana, en lo que Charles Levin ha denominado “la sustancia primitiva del proceso social”. La vida humana es estética para Freud en la medida en que trata sensaciones intensamente corporales y lo arroja a representaciones, de algo esencialmente significativo y simbólico, de algo que no es independiente de la imagen y de la fantasía. El inconsciente jamás va a utilizar un tipo de lógica “estética” condensante desplazando sus imágenes con el astuto oportunismo de un bricoleur artístico. El arte para Freud no es, de este modo, un dominio privilegiado, sino un hecho que mantiene una clara continuidad con los procesos libidinales que constituyen la vida cotidiana. Si es en alguna medida peculiar, es sólo porque esta vida cotidiana como tal es también extraordinariamente extraña. (2006: 335)

Freud nace en 1856 y muere en 1939 y sus obras más importantes son más o menos del 1900 en adelante. Como primera aproximación, es interesante recordar lo que dice P. Ricoeur sobre el psicoanálisis: es una teoría, una técnica -pero también- un lugar productivo como hermenéutica de la cultura. Es decir, reconoce la potencia del psicoanálisis “más allá” de la teoría o la técnica aplicada a la clínica. Desde el principio hay obras de Freud que escapan del marco del trabajo clínico; no solamente un texto clásico y del último periodo de la reflexión freudiana como *El malestar en la cultura* (1929-30), sino en numerosas interpretaciones de obras pictóricas, en sus aportes a partir de ciertas hipótesis arriesgadas sobre algunos desarrollos antropológicos, como *Tótem y Tabú*.

En la obra de Freud se ve que estas “salidas” del campo específico de una teoría y una técnica orientada a la clínica son bastante comunes. Volviendo a lo que decía Ricoeur, una perspectiva como la de Freud permite interpretar no sólo las producciones de un paciente en el marco de la relación analítica, sino las expresiones sintomales de determinadas formaciones sociales, en cierto período.

“La sustancia primitiva del proceso social” a la que refiere la cita, se realiza en interacciones cotidianas, más acá y más allá de la clínica, pero también en otras

formas de organización de las prácticas: meso-sociales y macro sociales. La misma expresión “sustancia primitiva” nos conecta con la noción de pulsión (y sus representantes).

Decía antes que en la noción de pulsión, de impulso en Freud de alguna manera está presente la herencia de los desarrollos de Schopenhauer. Freud decía de sí mismo que él era el administrador de una gran tradición y por lo tanto si consideramos cómo está pensando el cuerpo, hay un legado que asume la complejidad de dar cuenta del vínculo entre cuerpo y mente; pero desde el inicio lo que podemos reconocer es que Freud indica un estrecho vínculo entre ambos ya que los impulsos están tramados por representantes ideativos y fuerzas somáticas, como en ese límite entre cuerpo y mente, hay algún tipo de referencia al nivel psíquico de lo que pasa con esas pulsiones.

Uno puede leer -eso es lo que plantea Eagleton- que en la obra de Freud el encuentro del cuerpo con el lenguaje, es decir del cuerpo con lo social que lo preexiste y en lo que se inscribe, siempre se caracteriza por ser un encuentro traumático. O sea, el proceso de ir configurando ese cuerpo como un cuerpo de deseo vinculado al lenguaje va a indicar -no solamente en la vida psíquica individual sino también en la configuración de formaciones socioculturales- que hay un malestar constitutivo que evidentemente va a expresarse, como decíamos antes, de alguna manera sintomal o en el cuerpo o -si lo pensamos en la hermenéutica de una cultura- en el campo de interrogación que estamos haciendo. Pensar al cuerpo como deseo está implicando también desde la perspectiva freudiana -y por eso acá decía que hay un pesimismo que estaba presente en Schopenhauer y que no lo veíamos en Nietzsche- está implicando que la configuración del cuerpo como deseo siempre va a generar una tensión, no va a haber una salida o una forma de resolver satisfactoria sin resto, sin costo siempre va a quedar algo que no puede ser “resuelto”, definido.

En estos lazos entre marxismo y psicoanálisis que estamos tratando de establecer, la idea freudiana sobre el “malestar en la cultura” va a ser un eje de reflexión muy interesante que van a retomar algunos estudiosos de la escuela de Frankfurt. Por ejemplo justamente la perspectiva de H. Marcuse en *Eros y Civilización* es empezar a mirar cómo esas ideas vinculadas a la represión o esas ideas vinculadas al principio de realidad que había desarrollado Freud y que aparecían como

atemporales o eternas requerían -desde la perspectiva de Marcuse- de cierto anclaje y una identificación de sus transformaciones en un momento particular del desarrollo del capitalismo. Esto lo vamos a ver más adelante con la lectura de Silva, con relación a Freud y a Marcuse, a la hora de identificar e interrogar tanto nuevas formas de malestar como envilecidas -en clave nietzscheana- maneras de desplazar y transformar en expresiones contrarias ese malestar.

Desde esta perspectiva, si el malestar es constituyente y retorna como síntoma porque ha sido reprimido, lo que vamos a ver es que esos modos y esos grados de represión no son siempre iguales, incluso hay mayores represiones a medida que crece el desarrollo de la civilización. Si no miramos lo qué pasa a nivel cultural sino que miramos lo que le pasa al sujeto como individuo, vamos a ver que a medida que que pretende cumplir mas acabadamente ciertos mandatos, mayor es la sensación, la vivencia de frustración de no poder alcanzar lo que buscaba; por eso ese deseo de reprimir ciertos impulsos en vista a un proceso que implica sublimarlos o desplazarlos hacia metas eróticas en un sentido amplio, en el sentido en reunir antes que en separar, siempre va a implicar para el sujeto, dosis altas de frustración en ese proyecto tan difícil. Recuerden la pregunta de Freud al final del texto *El malestar en la cultura* sobre el resultado de la batalla final entre Eros y los impulsos de destrucción, recuerden también el carácter absurdo que le atribuye a la creencia de “Amar al prójimo como a uno mismo”. Es recurrente la aparición de fuerzas en tensión y en lucha, en las interpretaciones freudianas.

Se trata de un modelo energético. Este modelo que propone el psicoanálisis tiene las marcas de la episteme de la época -sabemos que el psicoanálisis es una tópica, una economía, una dinámica- de allí que en este modelo económico y energético, hay una cuestión de fuerzas y lo que se reprime de alguna manera vuelve. Por esto la consideración del cuerpo como deseo en Freud indica algo que va a ser fundamental para los estudios de lo ideológico -que en algún sentido estaba ya en Nietzsche pero que acá por lo menos aparece mucho más fuerte-: la centralidad de lo inconciente para pensar las prácticas.

Freud enfatiza la primacía del proceso primario con relación al proceso secundario para pensar lo ideológico. Si lo ideológico tiene que ver con lo inconciente, si lo inconciente tiene que ver con el proceso primario, si en ese

proceso primario hay ciertas maneras de organización de lo que se procesa, será necesario prestarle particular atención a las figuras y los procesos de trabajo operantes. Las formas de trabajo sobre los materiales del proceso primario son numerosas -por ejemplo, el desplazamiento y la condensación-, la materia de este proceso se organiza sin considerar contradicciones con relación a espacio y tiempo. A partir de lo anterior, lo que está instalando el psicoanálisis como lugar de interpretación es una ampliación de lo que se considera como material interpretable: no sólo la palabra sino también las imágenes (las representaciones de imagen y no solamente las representaciones de palabras) Desde esta otra instancia, también se puede señalar la centralidad de la imagen para pensar la fantasía, ya que puede ser vista en función de reconocer la entidad que tienen los procesos primarios para pensar lo ideológico a la hora de mirar la acción social.

Para Freud el arte en un sentido restringido del término -no lo estético en el sentido expandido que estamos pensando nosotros, siguiendo a Eagleton- se resignifica en la ponderación que merece, ya que las dinámicas y los mecanismos que configuran esta actividad se relacionan con los principios que organizan el proceso primario y que conforman las diferentes producciones de la actividad inconsciente.

Por esto “placer, juego, sueño, mito, escena, símbolo, fantasía, representación ya no pueden ser concebidos como asuntos secundarios, adornos estéticos respecto a los asuntos propios de la vida, sino que hunden sus mismas raíces en la existencia humana... (y) el arte para Freud no es, de este modo, un dominio privilegiado, sino un hecho que mantiene una clara continuidad con los procesos libidinales que constituyen la vida cotidiana” (2006: 335).

El proceso de trabajo del sueño pero también de otras producciones (chiste, lapsus, etc.) encuentra analogías con el mismo proceso de producción de la ideología. Dice Eagleton en el primer texto que hemos referido: “Si el sueño oculta motivaciones inconscientes en un disfraz simbólico, lo mismo sucede con los textos ideológicos”. (1997: 174)

Continúa Eagleton:

La ideología de la clase media de libertad y autonomía individual no es una mera ficción: por el contrario, en su época significó una victoria política real sobre el feudalismo brutalmente represivo. Sin embargo, al

mismo tiempo sirve para enmascarar el carácter verdaderamente opresivo de la sociedad burguesa. Al igual que ocurre con el síntoma neurótico, la “verdad” de esta ideología no está sólo en la revelación ni en la ocultación, sino en la unidad contradictoria que forman. No sólo es una cuestión de despojar cierto disfraz externo para revelar la verdad, como tampoco el autoengaño de una persona es sólo un “disfraz” que ésta asume. Lo que sucede más bien es que lo que se revela tiene lugar en términos de lo que se oculta, y viceversa. (1997: 174)

Lo ideológico es pensado en términos de formación de compromiso ya que coexisten fuerzas antagónicas; de allí la lectura de Žižek orientada a homologar “síntoma” desde el psicoanálisis y el marxismo.

Pero volvamos un poco al recorrido que hemos seguido. Cuando habíamos empezado a trabajar el cuerpo como trabajo en Marx, solamente habíamos hablado de Marx, pero decíamos que otra figura importante era la de L. Althusser. Althusser va a tomar justamente y va a definir casi en los mismos términos la ideología y lo inconciente, porque desde la perspectiva althusseriana así como el inconciente no tiene historia en términos de Freud, la ideología no tiene historia en el mismo sentido ¿Por qué? Porque lo ideológico tiene que ver con una dimensión inconciente. Entonces tanto Nietzsche como Freud nos dicen que no somos sólo sujetos pensantes, tanto Nietzsche como Freud instalan ese lado “oscuro”, ese lado que había repudiado, negado, relegado.

Los dos autores hacen esto, con Freud aparece lo inconciente no solamente como un lugar particular de cierta tópica, sino como configurando muy fuertemente lo que los sujetos son, dicen y hacen. Entonces para empezar a entender las prácticas de los actores no podemos suponer solamente a sujetos racionales o sujetos cartesianos o sujetos kantianos o lo que ustedes quieran, sino que sus acciones están fuertemente también sostenidas por cuestiones pulsionales.

A vez, si justamente Freud señalaba que uno es extraño en su propia casa (su vida psíquica) imaginen lo que implica esa dislocación: es un golpe. Ese golpe se suma a otros que vienen dando otros estos pensadores a las creencias fundamentales que tiene el hombre: no ya habitando un planeta que es centro del universo, no ya como creación de Dios. Este golpe fundamental también tiene que ver con “ni siquiera sos dueño de tu propia casa”; vean ustedes cómo esto muestra un nuevo

lugar para pensar los procesos ideológicos, que eso es lo que va a hacer básicamente Althusser, tratando de jugar con una noción -que desde su lugar de lectura vincula fuertemente a la tradición marxista con el psicoanálisis- que es la noción de sobredeterminación.

En la misma definición de ideología de Althusser lo ideológico tiene que ver con cómo los sujetos viven de manera imaginaria sus relaciones concretas. Con Althusser lo inconciente entra muy fuertemente en la consideración de lo ideológico; la crítica ideológica tiene que empezar a dar cuenta de eso otro para poder entender lo que el sujeto hace. Acá qué interesante un paralelismo: si en el primer Marx, los sujetos hacen cosas pero no saben por qué lo hacen; con la perspectiva más vinculada al psicoanálisis, los sujetos hacen cosas y a veces para que sepan por qué lo hacen, no basta con una explicación racional, porque hay cuestiones que tienen que ver con lo pulsional y hay cuestiones que tienen que ver con lo inconciente que también opera en la configuración las acciones.

Hay ahí un giro -primero- en la definición de lo ideológico pero también en la construcción de estrategias para frenar los acosos de las fantasías, en términos de Žižek. Si antes los sujetos no sabían y por eso lo hacían, más adelante los sujetos eran fetichistas en la práctica, o sea la realidad misma era una realidad ideológica -la misma sociedad capitalista construía y objetivaba ciertas creencias que hacían imposible que los sujetos se vieran a sí mismos como sujetos que estaban en una posición ideológica- lo anterior se complejiza cuando además los sujetos actúan por cuestiones pulsionales.

Ahí hay una relación con la interpretación que hace Žižek en el sentido de que aquello inconciente se ve en los actos, no es una especie de psicología de las profundidades ni de lo oculto sino que efectivamente, en la vida cotidiana, en diferentes formaciones sintomáticas, eso se expone. Como ya ha dicho, la verdad está afuera, lo que pensamos, lo que efectivamente sentimos, lo que pulsionalmente nos lleva a actuar de alguna manera, se ve.

Cerremos provisoriamente lo expuesto hasta aquí. Instalar el cuerpo como un lugar de lo ideológico tiene productividad descriptiva, analítica y política más que nunca en este presente. En un marco de reflexión contemporánea donde lo social se piensa en términos discursivistas, lo que estas tres perspectivas hacen es instalar la

materialidad del cuerpo como poder, como deseo, como energía, como trabajo, como algo que merece ser pensado.

¿A que me refiero con cierta hegemonía discursivista? Ernesto Laclau dice lo siguiente en *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*: (1987): la idea es romper con la concepción esencialista -me parece que Laclau quiere decir sustancialista, pero en realidad esa no la concepción en Marx, quien es esencialista en el sentido de que la esencia es producto de relaciones socio-históricas específicas- porque no hay una posición de sujeto privilegiada (de clase) ni relaciones fundamentales (de producción); desde la perspectiva de este pensador, estas afirmaciones estarían reflejando una episteme que sostiene la existencia de leyes objetivas, que replica los modelos nomológicos de las ciencias de la naturaleza.

Lo segundo que propone Laclau es trasladar ciertas lógicas y ciertas maneras de pensar que provienen de la lingüística como disciplina, porque lo social está fuertemente estructurado en términos de construcción de sentido. El tercer aspecto remite a las posiciones de sujeto: las posiciones son contingentes, habrá que ver en función de qué contexto particular, qué demandas logran articular un conjunto.

Con relación a lo anterior, es muy interesante lo que hacen los tres pensadores referidos por Eagleton, porque justamente señalan que se puede acordar con lo productivo de trasladar ciertas maneras de pensar, por ejemplo, cierta lógica de producción de sentido para pensar “lo social”; pero lo que justamente marca también Žižek es que uno no se puede olvidar que además de sentido y de lenguaje hay inconsciente ahí, *o sea* que hay pulsión ahí, *o sea* a veces hay goce ahí. Entonces ¿Qué es lo que dice Žižek polemizando con Laclau? Los semiólogos y los lingüistas se olvidan que los signos están habitados por deseos, pulsiones, fuerzas y energías. No se traduce ni resuelve en palabras: se trata de deseo indestructible.

Estos tres autores -pensando el cuerpo- posibilitan poner en cuerpo lo ideológico, de allí que no sea casual el intento žižekiano de buscar ideología hasta en los inodoros, ideología hasta en la forma de recorte del bello púbico en las mujeres. Es estratégico donde mira, no es solamente una insinuación o una provocación, sino que es también una manera de reunir escandalosamente lo que parece absolutamente desconectado. ¿Qué tiene que ver lo que yo hago en mi casa o la

privacidad de mi cuerpo con lo ideológico como regulación de la sensibilidad? De nuevo, “lo más profundo es la piel”.

3- La crítica ideológica desde América Latina. Aproximaciones a los aportes de Ludovico Silva

a- *Marxismo y psicoanálisis. Otra resolución de la convergencia*

Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena), nace en 1937 y muere en 1988. Es venezolano, es muy interesante su producción porque tiene obras literarias, versos y aparte tiene trabajos de desarrollo teórico y de investigación sobre la ideología. Una veta más estética y otra veta más filosófica y sociológica. Es un pensador latinoamericano que es un caso más que muestra cómo en nuestro continente, en nuestras academias, se van armando recorridos posibles para pensar ciertas temáticas y se van ubicando como en lugares oscuros a otros pensadores; unos “escondidos” hasta que alguien va descubriéndolos y se va armando a partir de allí otro recorrido: estos pensadores son una especie de “clásicos” pero desde la oscuridad. Así va quedando expuesto el sentido de la noción de Williams sobre las tradiciones selectivas, cómo hay un ejercicio activo en la selección que va haciendo la misma tradición y se van armando mapas y zonas de la oscuridad.

De Silva vamos a retomar lo escrito en tres textos: *La plusvalía ideológica*, (1970, 1984) otro que se llama *Teoría y práctica de la ideología* (1971) y otro que tiene un título sintomático de la época que se llama *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, (1976, 2009) justamente donde el autor está debatiendo sobre cómo cierto marxismo muy alineado o con ciertas lecturas vía PC del otro lado del muro planteaban, desde la perspectiva de Silva, que era necesario un Anti-manual para poder pensar.⁴²

Silva desafía nuestra manera de pensar la investigación científica; lo que hace es desafiar -hasta llegar a nuestro presente- ciertas formas de hacer investigación porque él está pensando cómo el desarrollo de la industria cultural -medios audiovisuales sin ninguna duda, pero también la masificación de la producción y la lectura de historietas por parte de las clases escolarizadas de América Latina- operan como lugares efectivos de realización de lo ideológico en ese tiempo; pero a

⁴² Algunos de sus ensayos son: *La Plusvalía Ideológica* (Caracas, 1970), *Sobre el socialismo y los intelectuales* (Caracas, 1970), *Teoría y práctica de la ideología* (México, 1971), *El estilo literario de Marx* (México, 1971), *Marx y la alienación* (Caracas, 1974), *De lo uno a lo otro* (1976), *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (Caracas, 1976), *Contracultura* (ed. Vadell Hermanos, Valencia, 1980).

diferencia de ciertas miradas de la época más centradas en un análisis semiótico del cuerpo de esos textos, a diferencia de ciertas estrategias de rigurosidad y de trabajo vinculadas a un análisis discursivo, en la perspectiva de indagación del autor hay desde el inicio una referencia a una mirada totalizadora que lo lleva a construir una estrategia metodológica donde ciertos purismos semióticos o del análisis de discurso son dejados de lado. Como contraparte, esta posición teórico-metodológica le permite indicar a escala regional sobre cómo se construyen ciertos mitos y cómo el público infantil es una instancia muy interesante de realización vía interpelación. A través del análisis por ejemplo de las historietas, vamos a ver que hay una voluntad de exhaustividad para este venezolano que conocía desde “Mafalda” (Argentina) hasta “Los Supermachos” (México).

Entonces hay también una amplitud para pensar por el propio lugar teórico y político donde se inscribe; desde allí para pensar el capital uno tiene que pensar una escala más allá de su propia nación y esto lo está planteando en los '70. Esto es interesante por varios lugares de entrada. Para nosotros es mucho más familiar un escrito como *Para leer al Pato Donald*⁴³ que hace un recorte muy específico del material que trabaja. Si comparamos estos dos textos en cuanto a las estrategias metodológicas y las perspectivas epistemológicas queda evidenciado que se trata de miradas distintas. Este venezolano estaba considerando a la industria cultural como industria ideológica y para esto requería de una óptica por lo menos regional para ir captando su operatoria y expresiones particulares.

Esta obra para nosotros queda muy lejos, tan lejos hasta el desconocimiento, aunque los venezolanos nos estaban mirando porque sí leían Mafalda. Me parece que hay ahí elementos para indicar cómo ciertas fantasías ideológicas también funcionan al interior de la Academia en el sentido de dónde ir a buscar lo que merece ser pensado; nosotros mirábamos hacia Chile, mirábamos los gobiernos socialistas, mirábamos una obra que se producía en el marco de estas mediaciones.

Silva tiene estos textos y lo que está planteando es también una relación - pero resuelta de otra forma- entre marxismo y psicoanálisis.

⁴³ Ariel Dorfman y Armand Mattelard. *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso 1971, 160 págs. Siglo XXI, Buenos Aires 1974, 160 págs. Siglo XXI, México 1987, 160 págs.

Ludovico Silva se propone dar continuidad al desarrollo de algunas ideas de Marx sobre la ideología, en un contexto donde para pensar lo ideológico (recordemos que sus textos son de la década del 70) hay que incluir los aportes del psicoanálisis y la consideración de los medios de difusión (fundamentalmente la TV) como instrumentos o *medios de esclavización psíquica* (Silva, 1971: 22) que si bien están distribuidos a escala planetaria actúan -podríamos decir de manera desigual y combinada- en espacios territoriales que han sido previamente trazados por esquemas coloniales, como en el caso del tercer mundo.

El lugar social de actuación de la ideología, en tiempos de Marx lo formaban las instituciones sociales (como el Parlamento), la cultura libresca, los templos, hoy lo forman además y primordialmente los mass media, los cuales inducen subliminalmente la ideología en los individuos, y sobretodo comercialmente, realizan una explotación a fondo del psiquismo humano, una explotación específicamente ideológica que consiste en poner al psiquismo al servicio inconsciente del sistema de vida. (1971, 20)

Así para este pensador, es necesario situar las operatorias de lo ideológico producido industrialmente -va a hablar de la industria ideológica en lugar de la industria cultural, en tanto precisión terminológica que propone a la obra de M. Horkheimer y T. Adorno *Dialéctica de la Ilustración*- en contextos de países colonizados, en los que existe un fuerte desarrollo ideológico en vistas a “explicar” el sub-desarrollo disfrazado de explicaciones científicas, que se trama con matrices y formas de organización de las creencias pre-existentes (la religión, la cultura escolar) que operan en la misma direccionalidad.

Para concretar estos desarrollos, Silva parte de tres tradiciones:

1-Fundamentalmente propone y realiza una lectura de la obra de C. Marx, tanto de la obra del Marx joven y como del Marx maduro, justamente problematizando esa idea contemporánea de la existencia de “dos Marx”, propuesta por L. Althusser. Así, los *Manuscritos de 1844*, los *Grundrisse*, *La ideología alemana* y *El Capital*, aparecen articulados en cuanto a la indagación sobre la noción de alienación, en tanto resultante de la operatoria de la ideología.

2- Siguiendo con la tradición marxista, hay una recuperación del Lukacs del 23, de *Historia y conciencia de clase*, donde se esgrime la tesis nada ortodoxa con relación al método marxista que se caracteriza, no por un énfasis en los motivos económicos, sino por adoptar para la ciencia social el punto de vista de la totalidad. Esto lo va a recuperar -en términos teóricos- para establecer los nexos entre extracción de plusvalía material y la extracción de plusvalía ideológica; en términos metodológicos, para proponer que la investigación empírica sobre los medios - fundamentalmente la que se realiza en América Latina- no renuncie a considerarlos conceptualmente como partes de un sistema (en un sentido similar al propuesto por Horkheimer y Adorno, sobre la afirmación de la inexistencia de un “caos cultural” sino de un desarrollo del carácter industrial de la cultura en los años 30; racionalidad que se percibe desde una perspectiva que asume la totalidad.)

En este punto se puede reconocer un encuentro con el maestro Lukacs y un interesante desencuentro con los discípulos -no tematizado, no explícito, pero que es muy interesante de establecer como eje de lectura- de la escuela marxista húngara, más precisamente con A. Heller y G. Markus que en simultáneo con Silva están en una empresa teórica que comparte tópicos y definición de problemas: la centralidad y el carácter estratégico de la vida cotidiana como instancia de reproducción social y el vínculo entre necesidades-ideología-alienación, son los dos ejes mas significativos. Reflexiones que se realizan en el marco de una encendida polémica no sólo con las visiones mecanicistas y deterministas de la Segunda Internacional que ya había atacado Lukács en los 20’, sino con dos posiciones antagónicas contemporáneas: el estructuralismo marxista Althusseriano (y en el caso de Silva, también con sus portavoces locales como Marta Harnecker) y otros pensadores que mantienen lecturas ortodoxas del PC de la URSS.

Pero como veremos más adelante, estos intereses teóricos y prácticos compartidos se desplazan y siguen recorridos paralelos en su desarrollo.⁴⁴ Silva va a

⁴⁴ Lo más interesante es el profundo desencuentro a partir de la deriva en las posiciones de la autora hasta la actualidad, que se expresan en *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Dice Heller: en lo que se titula como “Nota de Agnes Heller sobre la Introducción y en respuesta a algunas preguntas de Angel Rivero”: Respecto al estado presente de la teoría de las necesidades, he abandonado por completo la «antropología social» como proyecto, sin embargo, he seguido escribiendo (y voy a seguir escribiendo) sobre todos los temas de ésta, tal y como en su día planeé (...) *Todavía hablo de*

insistir en que caracterizar a Marx como filósofo es enterrarlo en los panteones contemplativos de la organización de la reflexión institucionalizada⁴⁵; mientras que el propósito central de Heller y Markus -cada uno con su especificidad- es elaborar una *antropología filosófica marxista* trabajando a partir de la indagación sobre las necesidades. Dice Ángel Rivero, catedrático de Madrid, en el prólogo del texto *Una revisión de la teoría de las necesidades*:

El proyecto de realizar una antropología social marxista fue el primer intento de Agnes Heller de construir una filosofía sistemática. Aunque comienza programáticamente con la publicación en 1977 de la edición alemana de su libro sobre los instintos, su propósito consistía en desarrollar de forma coherente sus ideas anteriores sobre los valores, la vida cotidiana y las necesidades en una obra articulada. Este propósito de dar un cuadro completo de la totalidad de lo humano estaba directamente vinculado a los desarrollos filosóficos de la Escuela de Budapest. De hecho, podría decirse que consistía básicamente en un ejercicio escolar dentro del grupo formado por los discípulos de Lukács, puesto que no intentaba dar un enfoque nuevo a la cuestión de la antropología en Marx sino hacer un desarrollo más amplio de la lectura de los Manuscritos del viejo Lukács.

György Márkus fue el primero de los miembros de la escuela en interpretar el llamado de Lukács a una vuelta a Marx en el sentido de una interpretación de la obra del pensador alemán en términos antropológicos. (En Heller, 1996, 32)

Como señalábamos anteriormente, otros pensadores marxistas a los que refiere Silva son algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Centralmente a T. Adorno en cuanto a sus consideraciones sobre la televisión (“El sueño insomne” es el título de uno de los apartados de *Teoría y práctica de la ideología*, y esta es una expresión adorniana; por si quedaban dudas le dedica al pensador este capítulo, cuyo título completo es “Ideas sobre televisión, subdesarrollo e ideología”), sobre el fondo de las reflexiones previas que había desarrollado junto a M Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Su apreciación de la industria cultural

necesidades radicales (que son aquellas no cuantificables en principio) pero ya no desde el entramado de una gran narrativa, tal como hice en La teoría de las necesidades en Marx. (Las cursivas son nuestras) (1996, 56).

Agnes Heller. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Traducido por Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

⁴⁵ “Finalmente, anotemos que si hay un concepto «filosófico» de la alienación, es el de Heidegger, pero no el de Marx” (Silva, 2009: 56).

redefinida como industria ideológica, se expresa claramente en un párrafo del *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marcianos*:

Yo creo que la ideología de una sociedad es una de sus mayores fuerzas productivas, lo mismo que la ciencia, y a menudo la ciencia es tanto más productiva cuanto más numerosos sean los ingredientes ideológicos que la contaminen. Hay una plus - valía ideológica que está a las órdenes del capital material y que lo incrementa materialmente, como lo demuestra la moderna «industria cultural», que no es sino una industria ideológica. ¿Se dirá que en el capitalismo actual la «industria de las conciencias» (para emplear la expresión de un joven poeta alemán) no constituye trabajo productivo, esto es, trabajo productor de plusvalía? El capitalismo —y esto no lo supo Marx— ha convertido a todo tipo de trabajo en trabajo productivo, por la misma razón de que lo ha convertido todo, hasta las conciencias —y esto sí lo avizó genialmente Marx en un pasaje del Libro I de *El Capital*—, en mercancías (2009, 109-110)

Dentro del pensamiento marxista otra figura reconocida es H. Marcuse. Las referencias de Silva se centran fundamentalmente en *El hombre unidimensional*, de 1964. Sin embargo quizás uno de los fundamentos de este reconocimiento se encuentre en obras anteriores de Marcuse -por ejemplo *Eros y Civilización*, 1953- donde va quedando explícito su programa de investigación, que encuentra coincidencias con los intereses cognoscitivos de Silva: vincular marxismo y psicoanálisis para ampliar el campo de la “teoría crítica de la sociedad” y en vistas a producir una praxis revolucionaria. .

Si con Freud ya había quedado evidenciado la existencia y persistencia de un malestar asociado al desarrollo de la civilización, ya que cada “logro” cultural suponía una renuncia a la satisfacción inmediata de los impulsos (la hipótesis freudiana sobre la conquista del fuego a partir de la represión de la micción es expresiva de la afirmación anterior) y generaba una neurosis asociada al mismo proceso de civilización, lo que propone Marcuse en *Eros y Civilización* es historizar y sociologizar el planteo de Freud a partir de un diálogo con el marxismo.

De ese diálogo surgen dos re-conceptualizaciones: la idea marcusiana sobre la existencia de un tipo mayor de represión producida bajo la dominación del capital (plus de represión) que en las sociedades del capitalismo avanzado de su época opera no sólo en las instancias de la producción sino en el “tiempo libre” y la

modificación del principio de realidad freudiano por lo que Marcuse denomina principio de actuación, como forma histórica concreta que adquiere el principio de realidad en la sociedad que estudia. En este texto vemos una estrecha relación entre ideología y utopía, ya que la “sociologización” propuesta de las categorías freudianas está orientada a desanclar –desde su lectura- esa especie de pesimismo mítico de Freud expuesto con la idea /y el mito/ de Tanatos, como fuerza siempre vencedora en la historia de las civilizaciones:

Así la hipótesis de una civilización no represiva debe ser validada teóricamente demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura. La dirección de tal desarrollo es indicada por aquellas fuerzas mentales que, de acuerdo con Freud, permanecen esencialmente libres del principio de realidad y llevan esa libertad al mundo de la conciencia madura. (Marcuse, 1983: 133) (Ver fundamentalmente el capítulo titulado “Fantasía y Utopía”)

Pero continuemos con el otro texto marcusiano. El subtítulo de *El hombre...* expone claramente esta convergencia entre los intereses de Marcuse y Silva: *Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Tanto *Eros...* como *El Hombre...* fueron escritos no sólo después de la segunda guerra, en el marco del despliegue del Estado de Bienestar y la sociedad de la técnica orientada a la vida diaria como “sociedad del confort”, sino en EE.UU.: el país “vencedor” de la guerra y quien asiló a numerosos pensadores europeos que habían sido perseguidos durante el nazismo, muchos de ellos, miembros de la Escuela de Frankfurt. Políticamente entonces, el país de la democracia de masas.

La crítica fundamental que realiza Marcuse a la sociedad del capitalismo avanzado desarrollada en *El hombre...* es la unidimensionalidad de las necesidades colonizadas por la mercancía. Esto complejiza las formas de dominación y fundamentalmente las posibilidades de resistencia y transformación. El capitalismo avanzado ha generado mejoras graduales en el nivel de vida de los trabajadores, ha creado la sensación de “progreso” (noción fatídica desde la perspectiva de Benjamin) y ha propuesto /ideológicamente/ como posible la “resolución” de las demandas de los trabajadores vía leyes y reformas. Para estructuras de necesidad que

se van tramando desde la interpelación de la mercancía, ya no son pensables-deseables movimientos sociales como el movimiento de los obreros de aquel tiempo del capitalismo analizado por Marx.

Pero retomemos lo desarrollado. Como hemos señalado hasta aquí, la pista por indagar en la estructura de las necesidades es compartida por diversas escuelas y pensadores. Retomando a Heller, se evidencian consideraciones similares en cuanto a la situación de las necesidades en la sociedad del capitalismo de posguerra, que se traducen en cortar la riqueza y multilateralidad de éstas, según la concepción “filosófica” de necesidades en Marx:

Con el desarrollo del capitalismo y paralelamente a la constricción de la clase obrera a la lucha por la satisfacción tan sólo de las necesidades existenciales, las necesidades alienadas han tomado la delantera sobre la mayoría restante de necesidades propiamente humanas.

En los países neocapitalistas (al menos así sucede en Europa y América) se origina progreso cuando el dominio de las necesidades alienadas se extiende a estratos sociales más amplios.

Las necesidades humanas no alienadas poseen un carácter cualitativo. Su desarrollo no se distingue por una acumulación prácticamente infinita de objetos útiles a la satisfacción de las necesidades, sino por la evolución de su multilateralidad, a la que Marx denominaba su «riqueza». (1996: 171)

Para Marcuse, las necesidades que el hombre inmerso en esta sociedad reconoce son necesidades ficticias, producidas por la sociedad industrial moderna. La instancia fundamental de formación de la conciencia humana está en la niñez, tal como se vive al interior de la familia: pero la sociedad del capitalismo avanzado ha modificado este espacio con la presencia de los medios de comunicación de masas. Como veremos más adelante, este será un tópico de interés de Silva, centrado en el estudio de los comic y la TV:

Decía Feuerbach agudamente que “el panteísmo es la negación de la teología desde el punto de vista de la teología”. De igual forma puede decirse que los comics son la negación de la mitología desde el punto de vista de la mitología”. De la mitología capitalista, claro está. (Silva, 1971, 150)

Las necesidades, los anhelos, los sueños -tramados y asimilados en los espacios de trabajo, pero fundamentalmente en el “tiempo libre”- tienen pocas posibilidades de desfetichización en ese mundo ideológicamente construido como “libre”. Aquí aparece la pregunta por los sujetos de la revolución en un mundo cada vez más colonizado -pregunta de los 60’, que ya enunciada en plural expone las transformaciones de la acción política-. Mientras que, por el contrario, la perspectiva de Silva situada en contextos de colonialidad sigue enfatizando la relación de desigualdad de clase y la perspectiva clásica de Marx sobre el sujeto de la revolución.

Como se evidencia hasta aquí, hay un ejercicio recurrente por parte de este pensador de vincular desarrollos teóricos de la tradición crítica europea con pensadores locales. En este sentido en el *Anti-manual*, Silva agrega un apéndice titulado “Sobre Rosa Luxemburgo y el mundo subdesarrollado.” Desde la posición que sostiene que una lectura marxista trabaja con el método de la totalidad, la indagación sobre la ideología y las formas de alienación en contextos del tercer mundo, requiere anclarse a los rasgos y dinámicas de esas formaciones. Se trata entonces de partir del sub-desarrollo como fenómeno y de los debates que aparecen asociados, para exponer la existencia y operatoria de elementos ideológicos en los mismos discursos científicos.

En este sentido, Silva parte de las relaciones que establecía Luxemburgo entre el desarrollo del capitalismo y sus periferias:

Conviene detenerse sobre la significación de ese proceso de sustitución progresiva de la economía natural por la economía simple de mercancías y de ésta por las formas capitalistas de producción. A través de ese proceso, señala Rosa Luxemburgo, el capital transforma esas formas precapitalistas de producción, las adapta progresivamente a sus necesidades, de manera que cuando se dice que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, hay que decir que vive de las ruinas de esas formaciones... Considerada históricamente, la acumulación de capital es un proceso de cambio de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las precapitalistas. Sin ella, no puede verificarse la acumulación de capital, pero considerada en este aspecto la acumulación se efectúa destrozándolas y asimilándolas. Así pues, ni la acumulación del capital puede realizarse sin las formaciones no capitalistas ni aquéllas pueden siquiera mantenerse. La acumulación sólo puede darse merced a una constante destrucción preventiva de aquéllas (...) He allí los planteamientos básicos de la autora sobre lo que hoy se

ha denominado subdesarrollo, planteamientos que, como veremos de seguidas, presentan una sorprendente coincidencia con algunos de los más importantes desarrollos contemporáneos sobre la materia. (2009: 253-254)

Y anteriormente cita algunas expresiones del economista Alonso Aguilar en *Mercado interno y acumulación de capital*, (1974) orientadas a presentar esta sorprendente coincidencia y la pertinencia teórica y práctica de concretar estos diálogos:

Las formaciones sociales no se diseminan como las enfermedades contagiosas: surgen a consecuencia de un desarrollo previo; y así se forma, concretamente, el mercado, que como se sabe es una categoría histórica. De aquí nuestra insistencia en cuanto a que para ahondar en el estudio del subdesarrollo es menester examinar la forma en que se desenvuelve el capitalismo; y para comprender esto último es necesario seguir de cerca el desarrollo del mercado y, específicamente, la fase que va desde el momento en que el producto del trabajo se convierte en objeto de cambio, en mercancía, hasta aquel en que adquiere tal carácter la fuerza misma de trabajo. El estudio de la acumulación originaria no sólo no es, por tanto, una cuestión especulativa o secundaria, sino *algo fundamental para entender cómo se origina el subdesarrollo* y toman cuerpo las más graves deformaciones de nuestras economías. (2009:19)

Lo expuesto hasta aquí indica la particular relación dialógica que concreta Silva entre los textos clásicos del pensamiento marxista y los estudios y reflexiones de sus contemporáneos, considerando además los procesos de desarrollo “desigual” y “combinado” que implica el despliegue del capitalismo, operando a escala cada vez mayor. Detalladas estas dos tradiciones y la manera de apropiación que concreta Silva, referiremos a posteriori al psicoanálisis.

3- La tercera tradición a la que refiere es al psicoanálisis. Pero se centra en Freud; no hay referencias a la posición lacaniana que no sólo era contemporánea sino que estaba instalada en un lugar de fuerte reconocimiento en el momento de escritura de este pensador. Incluso de la obra freudiana, recupera básicamente las primeras sistematizaciones, como la primera tópica del aparato psíquico (consciente-preconsciente-inconsciente). Estos desarrollos portan centralidad para conocer la modalidad de actuación individual-impacto social de lo ideológico:

La ideología es un sistema de creencias, valores y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades en cuya estructura haya relaciones de explotación (es decir, todas las que se han dado en la historia) a fin de justificar idealmente su propia estructura material de explotación, consagrándola en la mente de los hombres como un orden “natural” e inevitable, o filosóficamente hablando, como una “nota esencial” o quidditas del ser humano. Tiene su lugar individual de actuación en las zonas no conscientes del psiquismo, entendidas desde el punto de vista de la dinámica psíquica. Algunas representaciones figuran en calidad de “represiones” profundas en la inconciencia ...otras se alojan en la preconcencia (en sentido freudiano), zona psíquica compuesta por restos verbales y mnémicos “olvidados” pero que pueden acceder a la consciencia cada vez que esta los requiera, como es el caso de la ideología religiosa...pero que en horas difíciles o, simplemente cuando una advertencia mas o menos refleja la determina...reaparece en el conciencia como imperativo moral, como tranquilizador de la conciencia. (1971, 19-20)

Sin bien la caracterización freudiana de la vida psíquica tiene un lugar central, pensando en la operatoria de los medios, este pensador inscribe su explicación en consideraciones conductistas: “(Los medios) son asimismo un ingente refuerzo psicológico (puede entenderse el refuerzo para un condicionamiento, en el sentido pavloviano).” (1971, 183)

Lo señalado hasta aquí indica que Silva está abordando en sus particularidades el momento de transformación cultural del capitalismo; es decir, su extensión al campo de la cultura, la subsunción formal y real de la misma a la racionalidad instrumental -ya trabajado por la teoría crítica en los 40- la colonización creciente del tiempo libre a través de los nuevos medios de comunicación masiva, desde la TV hasta las historietas.

Silva afirma en los 70, lo señalado más adelante por los estudiosos críticos de la posmodernidad: la transformación de la cultura en capital: ⁴⁶

Dice Silva en el apartado “La Cuestión de la Cultura” del *Antimanual...*:

⁴⁶ F. Jameson en lo que define como época posmoderna y sus relaciones con el mercado en las reflexiones sobre la ideología sistematizadas por Žižek:

Dice Jameson:

Lo mismo ocurre con el intento de separar ideología y realidad: la ideología del mercado no es, lamentablemente, un lujo o adorno suplementario, ideacional o representativo, que pueda ser extraído del problema económico y enviado luego a una morgue cultural o superestructural para que los especialistas lo diseccionen. La ideología del mercado es en cierto modo generada por la cosa en sí, como su imagen derivada objetivamente necesaria; en cierto modo ambas dimensiones deben registrarse juntas, tanto en su identidad como en su diferencia. (Jameson en Žižek, 1994: 309)

Extraeré ahora algunas consecuencias teóricas que presentaré en forma esquemática para mejor entendimiento del lector:

1. El capitalismo se acuerda de la cultura a la hora de pensar en la forma como el dueño de la fuerza de trabajo gasta, o debe gastar, su dinero. Para ello le ofrece un mundo cultural compuesto de mercancías, sin advertirle que la principal de estas mercancías —también, por supuesto, cultural y comparable— es precisamente la fuerza de trabajo. El capitalismo, *objetivamente*, maneja el nuevo sentido de cultura, aunque lo presente disfrazado del sentido antiguo.

(...)

2. Cada capitalista desea que los obreros compren su mercancía: tanto los productos de la «parte noble» de la cultura como el resto de los objetos culturales que componen a una sociedad basada en el valor de cambio, es decir, una sociedad donde todos los objetos son susceptibles de transformarse en mercancías. (...)

En definitiva, dentro del capitalismo, todos los objetos culturales —entre los cuales se encuentran las fuerzas de trabajo físico y espiritual— entran dentro de la órbita del capital. Se identifican cultura y capital.

3. Según *Monsieur Le Capital*, habría que «cultivar» (pero *ideológicamente*, claro está) al dueño de la fuerza de trabajo a fin de que, dotado ya de «cultura» (*ideológica*, claro está, porque puede haber cultura antiideológica, que es lo que algunos llaman «contracultura» y que debería llamarse propiamente «contraideología» o «contracultura ideológica») y perfeccionadas sus «aptitudes morales e intelectuales», se convierta en «un consumidor más avisado» o avisado, lo cual, traducido al siglo XX, significa un consumidor voraz y, por tanto, un hombre lleno de un sinfín de «necesidades» creadas en su psiquismo —zona preconsciente, sobre todo— gracias precisamente al «cultivo»capitalista, realizado hoy fundamentalmente por los medios de comunicación de masas, que son por ello en su totalidad medios *ideológicos*, difuminadores de *cultura ideológica*. Crear cultura en el dueño de la fuerza de trabajo (y conste que, por supuesto, el capitalista, sobre todo el empresario moderno con su salario, es también dueño de fuerza de trabajo) viene a ser lo mismo que sumergirlo en la alienación del consumo, es decir, la alienación de las necesidades. Como dice Marx: para que el obrero consuma de modo «racional» deberá —según el capital— dejar que su fuerza de trabajo (espiritual y física: plusvalía ideológica y plusvalía material) sea consumida de manera *irracional* por el capital. Porque, en definitiva, el capital es *propietario* de la fuerza de trabajo. (2009:162,163)

La transformación de la cultura en mercancía implica la impresión del mercado en la estructura de experiencia de las distintas clases. Lo horroroso entonces -esta es una comparación que realiza Silva- no es la consideración del hombre como lobo del hombre en la lectura de Hobbes, sino la consideración que hace cada hombre del otro como mercancía: *homo hominis mercator*. Este tiempo del

capitalismo que en los 70 expresaba las nuevas tendencias referidas, ya había sido intuido por Marx en la tesis sobre Feuerbach, concretamente en las reflexiones sobre las transformaciones que sobre el mundo se pueden hacer a partir del despliegue tecnológico. La tan nombrada e interpretada *Tesis XI*, porta una significación particular para Silva que va más lejos de las interpretaciones habituales: el paso de las filosofías de interpretación hacia las ciencias de transformación está asociado al impacto de la revolución industrial, el mundo tecnológico y la ingeniería sobre el mundo, el avance correlativo de las ciencias como tecnologías. De esta forma, la interpelación marxista a transformar el mundo es también una constatación de estos procesos como tendencias asociadas al desarrollo del capital.

Pero la revolución burguesa no acaeció en balde. Dio un golpe de muerte para siempre a ese antiguo régimen filosófico; y aunque es cierto que en el siglo XIX se levantaron nuevos grandes sistemas, éstos ya estaban heridos; no podían desentenderse de la historia, ni de la ciencia, ni de la técnica. Incluso las más radicales supervivencias actuales de las filosofías «interpretadoras», como es el caso del sistema heideggeriano, no pueden eludir «interpretar» la técnica, con lo cual tienen forzosamente que habérselas con el campo de la ciencia transformadora. Esto es lo que hay en la tesis de Marx: la intuición de una poderosa transformación histórica (2009:227)

Por lo anterior el estudio de la alienación material que ocurre en la estructura de la sociedad debe dar cuenta tanto de los cambios en esta instancia asociados a las modificaciones tecnológicas referidas, como de los ecos o más precisamente las formas de expresión de la alienación a nivel ideológico. La noción de ideología aparece como cuña de ingreso a esta compleja problemática.

b- El objeto central de reflexión: la ideología

Cuando Silva habla de su obra, se presenta como alguien que escribió un libro sobre ideología (seguramente se refiere a *La plusvalía ideológica*, pero la ideología ha ocupado más lugares: *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, 1971; *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marcianos*, 1ª edición, Colección Estudios,

1975; 1ª edición en Colección Biblioteca Básica de Autores Venezolanos, 2009; entre otros).

Teoría y práctica... indica en página nueve, las denominadas “claves” para exponer y argumentar teóricamente lo que propone el título de esta obra; y estas claves se encuentran en el pensamiento de Marx:

1-La conciencia es un producto social.

2-La teoría logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la realización de sus necesidades.

3-La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino.

1- Con relación a la primera clave, aparecen dos aspectos que Silva considera con detalle: por un lado, la afirmación marxista /y la primera polémica con los teóricos de las ideologías, por ejemplo Mannheim/ de que las ideas, creencias y valoraciones son un producto social que remiten o más precisamente “expresan” a las relaciones de dominación entre clases; por otro, su propuesta de asumir la tarea de realizar un estudio sobre la forma de escritura, sobre el estilo de Marx, para distinguir lo que son explicaciones científicas de aquello que funciona como construcción metafórica. Por ejemplo: según Silva en la escritura de Marx, la llamada teoría del reflejo es en realidad un error producido por la vulgarización y la manualización /de ahí el necesario anti-manual/ que parte de no reconocer a la idea de reflejo como una metáfora plástica.

Así, el reflejo es una metáfora que no puede confundirse con la explicación o el problema; con relación a este tema la explicación remite a como la ideología es *expresión* de las relaciones materiales. Más precisamente, retomando estos dos aspectos y anticipándonos a la reflexión sobre la ideología, afirma Silva: “el secreto de la ideología como alienación no será otro que el secreto de la alienación material que ocurre en la estructura de la sociedad” (1971: 46).

Como decíamos antes, Silva como escritor concreta una lectura *semiótica* de algunas obras de Marx, con el propósito de desplazar la atención epistémica del lector también sobre la forma de la escritura, para no confundir signos con significados:

En Marx, como en cualquier otro autor de teorías científicas, es por completo imposible separar quirúrgicamente los signos y de los significados, o como lo decía antes con terminología estetizante, la “forma” del “contenido” (1971: 26).

Lo mismo ocurre con la metáfora de super-estructura. Silva lee las obras de Marx en el idioma original y evidencia que la traducción de super-estructura crea una imagen de separación entre lo ideológico y la estructura social; indica por el contrario que la noción de *Überbau* permite dar cuenta del tramado ideológico que como forma y contenido se expresa en una formación social determinada.

Überbau designa en realidad los andamios y tableros que se van superponiendo a un edificio a medida que se va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio está ya terminado. Un edificio acabado arquitectónicamente es una estructura; no hay en él rastro alguno de superestructura, *überbau* o andamios-puentes (1971: 26).

Con respecto a la segunda clave: 2- La teoría logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la realización de sus necesidades. Aquí Silva comienza a señalar las relaciones entre teoría e ideología y los planos y mecanismos psíquicos que cada una suponen: la conciencia y lo inconsciente. Lo otro de la teoría es la ideología, y es lo que se realiza si se realiza de manera alienada la necesidad; por esto la lucha es teoría contra ideología; conciencia clasista de la necesidad contra esclavización no consciente de las necesidades.

Con respecto a la tercera clave: 3-La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino. En este punto Silva establece lo que considera como antípoda de la teoría y la ciencia: la religión. La religión es siempre ideológica. En cuanto a los países colonizados, destaca el lugar fundamental que tuvieron las organizaciones religiosas, en la organización matricial de la ideológica, sobre la que posteriormente operaron otras organizaciones -también ideológicas- como la escuela y los medios. Pero además -y también en este punto recuperando a Marx- Silva destaca que el capitalismo tiene estructura religiosa. En la sociedad de la revolución industrial la

mercancía aparece como un fetiche; en la sociedad espectacular, del capitalismo financiero, hay nuevos fenómenos religiosos: en los medios de comunicación masiva ya hay mercancías que hablan de mercancías (así caracteriza a la TV), mercancías que hablan como personas y personas que hablan como mercancías:

El fetichismo mercantil del que habló Marx ¿ha desaparecido como ideología en un mundo en el que hasta el tiempo es oro, un mundo en el que se explota irracionalmente las motivaciones profundas de los hombres para crear lealtad hacia las mercancías, un mundo en el que estas hablan como personas y las personas hablan como mercancías? (1971:121).

Estas tres claves configuran una primera delimitación sobre la manera de pensar lo ideológico por parte del venezolano. Lo ideológico existe donde hay alienación; es decir, propiedad privada y uso del dinero. Puede desaparecer en una formación social que en este punto haya cambiado y encuentra en la ciencia y en la conciencia de clase, los lugares de instanciación de la crítica:

Con la desaparición de la explotación vendrá la desaparición de la ideología de la explotación. Toda ideología es justificación de una explotación. Al desaparecer ésta, desaparecerá la ideología (1971: 19).

Es interesante considerar la referencia literaria que concreta Silva como escritor, para presentar a la ideología como “comedia de equivocaciones” (obra de W. Shakespeare, autor al que también remite Marx para hablar de las cualidades del dinero) o como “malentendido” (*El malentendido*, obra de A. Camus). Recordemos lo central del argumento de *El malentendido* de Camus, para seguir precisando como entiende el autor a la ideología. Los protagonistas son Marta, su hermano Jan y la madre de ambos. Marta vivía con su madre, su padre había fallecido y Jan había abandonado el hogar materno cuando ella era aun una niña. Las mujeres tenían una posada en una aldea, siendo su deseo viajar hacia otros lugares. Para obtener el dinero /siempre el dinero, y el dinero tramando los deseos/, asesinaban a los huéspedes hombres ricos y solos y los arrojaban al fondo de un lago. Jan decidió regresar a la casa para poder ayudar a su madre y hermana, después de largos años de ausencia. Jan “no encontraba las palabras” para el reencuentro y sin decir nada

tomó una habitación en la posada. Jan no es reconocido. Su madre tiene problemas de visión y su hermana era muy pequeña cuando nació. Con este hombre, Marta y su madre tenían dudas en hacer lo que anteriormente habían hecho; pero finalmente lo matan. La verdad se revela cuando ven la documentación.

La comedia de equivocaciones termina en tragedia; lo familiar deviene siniestro. Los sueños de viajes lejanos se deshacen ante la pesadilla de lo real, a partir de la concreción del horror ominoso, hecho con las propias manos. *Por un lado falta una palabra; por el otro, fallo la visión o hubo una escucha equivocada que disparó la dramática resolución de la acción.* Lo anterior permite identificar aspectos y dinámicas de la ideología, desde la perspectiva de Silva. Hay metáforas plásticas y acústicas para remitir a la expresión de lo ideológico; como la alienación material referida al dinero se expresa en la ejecución de quien se esperaba re-encontrar. Se trata de distorsiones en la visión y en la escucha; pero quizás lo relevante sea destacar el carácter de *práctica* de lo ideológico. En el *Antimanual...*, en el apartado titulado “Luces y Sombras en la interpretación de Lefevre”, lo cita y afirma:

Él muestra (Marx) que la alienación del hombre no se define religiosamente, metafísicamente o moralmente. Por el contrario, las metafísicas, las religiones y las morales contribuían a alienar al hombre, a arrancarlo de sí mismo, a volverlo en contra de su verdadera conciencia y de sus verdaderos problemas. *La alienación del hombre no es teórica o ideal*, no está situada solamente en el plano de las ideas y de los sentimientos; es también, y sobre todo, *práctica*, y se revela en todos los dominios de la vida práctica. El trabajo está alienado: servilizado, explotado, vuelto un fastidio, algo aplastante. La vida social, la comunidad humana, se encuentra disociada por las clases sociales, arrancada de sí misma, deformada, transformada en vida política, engañada, utilizada por el Estado.

En otra parte, Lefebvre toca nuevamente el nervio del asunto: La alienación es, sobre todo, *práctica*, es decir, económica, social, política. En este terreno real, se manifiesta por el hecho de que los seres humanos están librados a fuerzas hostiles, que sin embargo no son sino los productos de su actividad, pero vueltos contra ellos y llevándose los a destinos inhumanos —crisis, guerras, convulsiones de toda especie (2009: 57,58).

Silva va a indicar que ya en los primeros escritos de Marx, la noción de alienación no actúa como una “metáfora ética”, sino que esta planteada como una

“explicación científica” -concretamente- socioeconómica.⁴⁷ A la alienación en el trabajo se suma la alienación en el consumo; en ambos casos la explicación no refiere a ninguna filosofía de las necesidades ni esencia del hombre, sino a prácticas ideológicas que generan la visión y la escucha distorsionada:

La estructura de una sociedad es comparable a los cimientos que soportan un edificio, y la ideología de una sociedad es comparable, a su vez, al edificio mismo, o mejor dicho, a su fachada. El ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese “Estado”; es más, declara inexistentes a los cimientos, o en todo caso, invierte las relaciones y sostiene que es el edificio el que soporta a los cimientos, y no los cimientos al edificio ...en suma, piensa que es la conciencia social la que determina el ser social y juzga a los pueblos, y juzga a los pueblos por lo que estos dicen de sí mismos, que es más o menos juzgar a un producto comercial por la propaganda que de él se hace (1971, 17).

Y más adelante sintetiza una definición de la ideología, haciendo un ejercicio de negación y afirmación a la vez:

(Las ideologías). No son ideas, son creencias; no son juicios, son prejuicios; no son resultado de un esfuerzo teórico individual sino la acumulación social de ideas comunes o lugares comunes; no son teorías creadas por individuos de cualquier clase social, sino valores y creencias difundidos por la clase económicamente dominante (1971, 21).

c- El desenmascaramiento ideológico

Si pensamos en ejercicios de crítica ideológica que se realizaron sobre objetos-productos casi impensables, es probable que lo primero que viene a la mente es la crítica de Dorfman y Mattelard al mundo de Disney, centralmente al

⁴⁷ Aquí se evidencia nuevamente el recorrido en paralelo que concretan Silva y Heller en cuanto al estudio de las necesidades y su alienación, a pesar de que ambos trabajan numerosos textos en común de Marx. En *Teoría de las necesidades en Marx*, señala Heller: Las categorías marxianas de necesidad (veremos que ofrece diversas interpretaciones de ellas) no son por lo general categorías económicas. En sus obras la tendencia principal estriba en considerar los conceptos de necesidad como categorías extraeconómicas e histórico-filosóficas, es decir, como categorías antropológicas de valor, y por consiguiente no susceptibles de definición dentro del sistema económico. (1986: 26) Además esto queda nuevamente enfatizado en el título del capítulo II del mismo libro. El concepto filosófico general de necesidad. Alienación de las necesidades.

Pato Donald. Esto constituye casi una evidencia sobre como se organizan los procesos de transmisión cultural al interior de la Academia. El olvidado Silva no aparece, a pesar haber recorrido no solamente un camino similar, sino de haberlo hecho unos años antes y justamente en un país que no estaba bajo un gobierno progresista como el de Salvador Allende. Cuando en 1970 el escritor Silva presenta una interpretación sobre los comic a los diarios de Caracas (él se burla del personaje “El fantasma” en el diario de Caracas) sólo le aceptan el primer trabajo; luego el revuelo fue tal que ya no fue posible seguir publicando: no sólo porque los lectores estaban indignados por la mirada crítica sobre el mundo de Disney sino también por las consideraciones de intelectuales que rechazaban la interpretación de Silva. La “mitología” del comic no podía cuestionarse; y el señalamiento marcusiano sobre la operatoria alienante de los medios en los espacios familiares y desde la tierna infancia, no podía ser operacionalizada.

Volviendo a lo que decíamos al inicio de este capítulo, es interesante también señalar las diferencias entre los lugares de interpretación de la dupla Dorfman y Mattelard por un lado, Silva por otro. En el primer caso, hay marcas evidentes de una metodología de análisis del discurso bajo los cánones de una perspectiva científica institucionalizada (un corpus amplio, con exposición de las formas de conformación del mismo, etc.); mientras que el escritor Silva realiza una estrategia metodológica cuya centralidad es una perspectiva de la totalidad. Totalidad que alcanza por ejemplo el abordaje de comics de diferentes países de América Latina y que su inscripción en el sistema cultural mayor.

En *Teoría e ideología*...hay un estudio del contenido de los mensajes de los comic, pero este se inscribe en las complejidades y heterogeneidades de lo ideológico de un sistema cultural que en encuentra en la TV masiva, un dispositivo reorganizador de la ideología en sociedades neocoloniales. Hay por esto directamente una primera aceptación de la existencia de una “guerra subliminal”: la dominación imperialista de Latinoamérica, aparte del dominio económico y militar, está operando desde la manipulación de las energías psíquicas.

Por esto también el momento de la construcción teórica del fenómeno ideológico a estudiar, tiene una centralidad en la estrategia de abordaje y se manifiesta como decisiones sobre técnicas que se desprenden de esas

consideraciones, en términos político-cognoscitivos; así si la forma ideológica es el mensaje oculto “no queda otro remedio para detectar esa ideología, que practicar la nietzscheana psicología del desenmascaramiento” (1971: 124). Desenmascarar a los personajes de comic, hacer el ejercicio de reordenar la visión transformada por la ideología e involucrar nada menos que la risa (otro tipo de risa al que produce la lectura ingenua de las historietas) en la instancia cognoscitiva: “he creído lo mejor practicar una recreación de los personajes, pero viéndolos al revés o por el reverso: viéndolos como antihéroes...Explotar su lado ridículo” (1971: 127).

Este es un ejercicio des-mitificante sobre los productos culturales destinados a las nuevas generaciones. Pero para Silva la guerra es total, de allí que plantee la necesaria relación con otras expresiones del sistema cultural. En este escenario de guerra, la TV ocupa un lugar central y parte de una problemática constatación. Según los estudios de audiencia con los que cuenta, el 90% de los venezolanos está satisfecho con la oferta de la TV. Silva realiza allí una primera precisión: no se trata solamente de consumidores, de espectadores pasivos: ese porcentaje refiere a los sujetos como productores de plusvalía ideológica.

Los mensajes de los medios aparecen como culturales, pero es sólo una apariencia. Como ha mostrado con su análisis de los comic, constituyen una celebración de la alienación económica y expresan formas ideológicas de producción de plusvalía. Ya precisaremos esto último.

Los medios de comunicación de masas son el tipo de medio de transporte del capitalismo imperialista; esto constituyó una gran revolución en este campo. A diferencia de los ferrocarriles o navíos que transportan mercancías, los medios electrónicos transportan objetos inmateriales: ideas, imágenes, mensajes que comunican la idea de las mercancías.

Los primeros, transportan valores de uso, bienes que en el mercado se transformarán en valores de cambio; los segundos no comunican otra cosa que la imagen de meros valores de cambio. De unos a otros va la diferencia entre que existe entre el transporte comercial y la propaganda comercial (1971: 183).

Así como la alienación económica va configurando los territorios en función del mapa que necesita el capital para perpetuarse (el trazado de los ferrocarriles en nuestras tierras expone pornográficamente el diseño de hierro de la extracción y el

transporte de la riqueza natural y la producción colonial), la alienación ideológica como expresión de la explotación también va cambiando y también encuentra en cada momento formas, mecanismos y agentes ideológicos característicos.

Los 70 son el tiempo de expresión y masificación de las formas de captura y vuelta unidimensional del tiempo libre, como tiempo tramado para la organización de la experiencia deseante de la mercancía. Jugando con expresiones literarias, Silva afirma que el país de las maravillas en el que ha caído Alicia es en realidad el país de las mercancías, cuyo fenómeno característico es el superfetichismo y el dispositivo tecnológico de este mundo celebratorio del capital es la TV.

...¿qué son la radio y la televisión sino mercancías “que ponen de cabeza frente a todas las demás mercancías”; esto es, mercancías que hablan de mercancías? La personificación de las cosas en una insólita realidad en nuestro mundo actual lleno de aparatos que hablan...

La televisión no es un fetiche tan sólo por ser una mercancía ella misma; es un superfetiche, puesto que además ella nos habla todo el día, y no nos habla de cualquier cosa, sino de mercancías (1971: 216).

... vería en suma, nuestro imaginario Marx, como la imagen primordial que transmite la televisión no es la del ser humano, sino la de esas cosas peculiares que son las mercancías, y como de mercancías se va llenando la sique de los hombres desde su más tierna infancia; comprobaría así que su vieja teoría de la personificación de las cosas y la cosificación de las personas es una realidad visible, una taumaturgia diaria que se impone a lo más profundo de la mente humana, acosada por la multitud de objetos que ella misma ha creado. Pues la alienación del producto evoca a unos personajes de novela que se hubiesen confabulado para enloquecer al novelista (1971: 218).

El tiempo de no-empleo es tiempo de producción en el capitalismo avanzado. En la expresión de Silva es tiempo de producción de plusvalía ideológica. Esta es una noción compleja. Presenta similitudes pero también diferencias con relación a la noción de plusvalía trabajada por Marx. Sobre esta última Silva parte del texto crítico de Marx sobre la visión ideológica de los economistas anteriores sobre la plusvalía:

Los economistas clásicos y, por tanto, críticos, consideran como un obstáculo la forma de la alienación (die Form der Entfremdung) y

procuran descartarla mediante el análisis; los economistas vulgares, por el contrario, nadan en la alienación como en su elemento natural. Para ellos, la trinidad de la tierra-renta, el capital-interés y el trabajo-salario es lo que para los escolásticos la trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo. (...) Este modo de proceder es utilísimo para la apologética. Bajo la forma de tierra-renta, capital-interés y trabajo-salario, las diversas formas de la plusvalía y de la producción capitalista no aparecen alienadas (*entfremdet*) como lo son realmente, sino como si fueran extrañas e indiferentes entre sí, como formas simplemente distintas, pero no antagónicas. Es como si las diversas rentas naciesen de fuentes muy distintas. ¡Cuando, en realidad, no hay plusvalía —ni ninguna de sus formas: ganancia, renta...— que no tenga su fuente en el trabajo humano! (Citado en Silva, 2009: 81).

Una perspectiva ideológica, habitando incluso el discurso científico, no permite reconocer que lo que produce valor es el trabajo humano. La plus-valía ideológica también supone la concreción de trabajo humano, pero tiene una característica inconsciente. Es un trabajo pero a la vez la plusvalía ideológica es resultante de las manipulaciones que producen otros: los publicistas, los investigadores de mercado, etc. con técnicas perfeccionadas sobre lo inconsciente. A nivel del aparato psíquico, la forma de funcionamiento orientada a la producción de este tipo de plusvalía supone “hipnotizar” la conciencia y “dinamizar” la inconciencia. Este trabajo también es extraño porque la acción con la que aparece asociada es la represión. Refiriéndose a la TV, Silva recupera la caracterización de Leo Lowenthal sobre la misma: la TV opera como revés del psicoanálisis: “monstruosa terapia colectiva engendradora de represión.” El trabajo psíquico es un trabajo vuelto sobre la organización del deseo de los sujetos, sobre la organización de las pulsiones y del goce, reprimiendo por un lado pero a la vez volviendo unidimensional, mercantilizada la satisfacción de la necesidad. Es por lo tanto expropiadora de multiplicidades y multilateralidades del tiempo de no trabajo como tiempo para el desarrollo del sujeto⁴⁸.

⁴⁸ Aquí queda clara la diferencia en los recorridos de Silva y Heller. No se trata de necesidades radicales y menos aún de la redefinición de las mismas en la última de esta pensadora. La perspectiva de Silva en este punto se aproxima a la marcusiana. A. Rivero, quien prologa el texto sobre la revisión de la teoría de las necesidades, afirma: “Las necesidades radicales quedaban así convertidas en mera negatividad hacia el presente, o mejor, en la nueva explicación de Heller, como manifestaciones de insatisfacción. Sólo desde la intención de crear un futuro determinado, que defiende la teoría de la historia de Heller, algunas necesidades podían ser consideradas radicales,

Silva retoma consideraciones de Marx sobre este tópico, expuestas en *Trabajo asalariado y capital* (1845):

Citamos a Marx:

Ahora bien, la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta actividad vital la vende a otro para asegurarse los medios de vida necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí no es la seda que teje ni el oro que extrae de la mina, ni el palacio que edifica. Lo que produce para sí mismo es el salario; y la seda, el oro y el palacio se reducen para él a una determinada cantidad de medios de vida, si acaso a una chaqueta de algodón, unas monedas de cobre y un cuarto en un sótano. Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario. Para él, la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etc., sino solamente como medio para ganar el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado ([1849], 1891: 11).⁴⁹

El trabajo alienado transformado en medio para obtener el salario tenía como fin el momento de la salida de la fábrica: el café, la taberna, la vida doméstica. Pero de manera creciente, esos espacios son intervenidos en sus dinámicas y contenidos por las tendencias crecientes de mercantilización y mediatización. El café, la taberna, la vida doméstica son espacios de sociabilidad que se van transformando por los

pero desde la perspectiva de tal elección, no ya con el carácter genérico que les otorgaba Marx en la trascendencia del capitalismo” (1996: 47, 48).

En términos de Debord de lo que se trata es de la recuperación del sentido de la vida como fin en sí mismo, como juego que se realiza en primera persona. Pero en la sociedad del espectáculo no sólo este es el guardián del sueño (plural, multilateral, desmercantilizado) sino que la sociedad siente que quiere seguir durmiendo. Pero este es otro diálogo posible entre Silva y Debord, que comparten tanto la perspectiva de totalidad en sus lecturas como la intención de transformación radical de la sociedad de su época, a partir de la recuperación que ambos hacen de Lukacs.

⁴⁹

<http://bivir.uacj.mx/libroselectronicoslibres/Autores/CarlosMarx/Trabajo%20asalariado%20y%20capital.pdf>

procesos crecientes de industrialización ideológica. La taberna tiene una particular cromática e intensidad cuando reúne a obreros que se organizan para la transformación de la estructura de desigualdad; se vuelve monocromático cuando replica las posiciones en las mesas individuales de los trabajadores como consumidores.

...es un “tiempo libre” en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de la producción de la plusvalía ideológica. La energía psíquica permanece como atención concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico (1971, 205).

El tiempo que analiza el pensador venezolano es un tiempo tan desesperado como el que analiza Marcuse. Silva y lo cita y afirma sobre el capitalismo avanzado:

Triunfo final de la introyección: la etapa en que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a si misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes en la mayoría de la gente (1971: 203).

Sinteticemos lo trabajado hasta aquí. En el tiempo analizado por Silva, el mundo de mercancías ya se ha transformado en segunda naturaleza, anclada en la estructura de necesidades, vuelta pulsión. Reedita -aunque desde una perspectiva materialista- la constatación de De La Boétie sobre el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, al punto de identificarlo como fuerza vuelta “ciega” que se traduce en la actualización de comportamientos compulsivos. Un tipo de discurso en el sentido psicoanalítico; quizás en la misma dirección que la propuesta de Lacan sobre un quinto discurso: el capitalista.⁵⁰

⁵⁰ En una conferencia en Milán en 1972, Lacan escribió en la pizarra una fórmula que invertía en el discurso del amo, los lugares del semblante y de la verdad. Señala N. Braunstein lo siguiente: “en el día de esa única presentación formal, hacia el final de su conferencia, dijo sobre este “nuevo” discurso que: “...la crisis, no la del discurso del amo, sino la del discurso capitalista, que es su sustituto, está abierta. Para nada les estoy diciendo que el discurso capitalista sea feúcho, al contrario es algo locamente astuto, ¿eh? Locamente astuto pero destinado a estallar. Es que es insostenible. Es insostenible...en un truco que podría explicarles...porque el discurso capitalista es ahí, ustedes lo ven (indica la fórmula) una pequeña inversión simplemente entre el S1 y el S...que es el sujeto...es suficiente para que esto marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se

La propuesta teórica sobre la plusvalía ideológica le permite dar cuerpo a la adjetivación de Marcuse sobre las formaciones sociales que se instauran post segunda guerra: sociedades “represivas” de la potencia plural en estructuración de las necesidades; o anteriormente y -en términos de Lefevre- sociedades “terroristas” ya que, hablando con precisión conceptual -y esto lo afirma Silva-, las relaciones de producción capitalistas deberían llamarse relaciones de destrucción.

Pero la represión y el terror -al venir del propio cuerpo, de la propia piel- hacen que se confunda deseo y obligación: el reino de la mercancía no permite fácilmente a los hombres reconocerse como esclavos y la posición de consumidor aparece como un estar deseado, esperado: una espera circular y voraz de apropiación de mercancías en un mundo de objetos en proliferación. El triunfo final de la introyección de esta estructura de necesidades colonizada ideológicamente, implica la transformación en forma y contenido de la felicidad, que cada vez más sigue el esquema trascendental de la fantasía que ordena “qué” y “cómo” desear (Žižek).

En una época donde “revolucionar” es un verbo asociado a objetos, la vanguardia ideológica detectada por Silva son los publicistas; máximos exponentes y cómplices del trabajo espiritual mercantilizado, que operan ideológicamente (incidiendo en la organización matricial de lo que se ve/no se ve; se escucha/no se escucha) en un plano pre-consciente, formando y subrayando huellas mnémicas percepciones acústicas, componentes visuales y de movimiento.

Por lo anterior Silva afirma que la sustentación ideológica del capitalismo imperialista se encuentra a nivel pre-consciente del hombre medio de cada sociedad, y aquí nuevamente el carácter paradójico de la piel y su locus material de la operatoria de formas de violencia dóxica se evidencia: el humus socio-perceptivo, formado por al contacto diario con percepciones acústicas y visuales suministradas por los medios de comunicación, es la materia que trama y expone “lo que sentimos más profundamente”.

consume tan bien que se consuma”. Página consultada:
nestorbraunstein.com/escritos/index.php?blog=1&title=el_inconsciente_la_tecnica_y_el_discurso&more=1&c=1&tb=1&pb=1

Ver también Hernán García Hodgson (2005) *Foucault, Deleuze, Lacan. Una política del discurso*. Quadrata.

La industria ideológica -lugar social de producción de la plusvalía ideológica- expropia al hombre en aquello que es específicamente suyo: la conciencia. En este punto, una y otra vez, Silva pondera el lugar de la conciencia para la lucha ideológica, en un campo de batalla que es el mismo cuerpo: si la plusvalía ideológica se corporiza como una especie de guardián desde el interior mismo de cada hombre de la continuidad y persistencia de las relaciones de producción/destrucción capitalistas, de lo que se trata es de luchar “cuerpo a cuerpo” con el mismo cuerpo para volver a tomar lo que a diario va dejando de pertenecerle. Y donde está la compulsión ciega que celebra y preserva la replicabilidad de un tipo de hombre unidimensional, deberá ir logrando territorio la conciencia. El fin de lo ideológico es la emergencia de un saber que tiene conciencia de sus momentos o aspectos dependientes, que se puede distanciar de un stock de comportamientos, de un repertorio de respuestas ya hechas o formadas, que se disparan ante las incitaciones de la vida social.

La cita paradójica sobre profundidad de la piel se resignifica en esta propuesta: un mundo de objetos donde ya no hay “adentro” y “afuera”, que ha moldeado objetualizando las estructuras de experiencia, reclama la intervención de la conciencia para detener la replicabilidad especular que destruye la posibilidad de la piel como frente externo, como límite.

Sobre este tópico, Silva recupera un planteo hoy también olvidado: la perspectiva sartreana sobre el proceso mediante el cual el universo de la práctica inerte se apodera de la conciencia del hombre actual hasta reducirlo a la más completa impotencia. El dominio de los objetos es la materialización de lo ideológico en el sentido žižekiano, la objetivación de las creencias como aquello que “se” dice, “se” piensa y “se” hace en una sociedad determinada. Silva indica que las creencias no son ideas que tenemos sino ideas que somos; la creencia es el lugar donde se está arraigado, es el fondo que opera cuando los hombres se disponen a pensar en algo. Contra una posición intelectualista, la lectura de la ideología como creencia indica que el cuerpo y las sensaciones son un lugar de implicaciones latentes y no conscientes de la actividad intelectual.

Por último y a modo de cierre de las consideraciones de Silva, proponemos volver a mirar la estrategia metodológica que propone, orientada a la crítica

ideológica: si la ideología tiene que ver fundamentalmente con la inversión (de sujeto a objeto, de actividad a pasividad, de energías físicas y psíquicas que expropiadas y trabajadas ideológicamente retornan al sujeto), de lo que se trata es de re-invertir el sentido de estas acciones. Invertir esa manera de manifestación del mundo como “mundo al revés”, en un gesto que replica las formas definatorias y clásicas de intervención de lo popular: volver profano lo sagrado, cambiar el lugar y las relaciones. Se trata de volver risible los íconos de los super-héroes, indicando también desde este lugar una articulación particular entre partes del cuerpo: el cerebro, ese órgano que se desarrolló en los animales más débiles desde la mirada de Nietzsche y “los espasmos del diafragma” (Benjamin) asociados a la risa. La psicología nietzscheana del desenmascaramiento se traduce en sacarle la máscara a los super-héroes para que aparezcan no sólo como “humanos, demasiado humanos”, sino en ocasiones como formas expresivas de corporalidades/sensibilidades enfermas y iatrogénicas.

A partir del recorrido que hemos realizado hasta aquí sobre diversas perspectivas teóricas y propuestas interpretativas sobre lo ideológico, en el próximo apartado nos centraremos en tres creencias ideológicas que organizan la acción colectiva sobre expresiones sintomales de la desigualdad social configurante de nuestras sociedades.

IV. Lo ideológico como visión del mundo que se ha objetivado (Córdoba, 2012)

a- Algunas creencias ideológicas que organizan la experiencia contemporánea

Algunas creencias ideológicas están materializadas como condiciones de posibilidad y de constricción de nuestra experiencia contemporánea y encuadran lo que se va generando como conflicto, así como las formas de abordaje y los horizontes de cambio. Desde nuestra perspectiva, en la conflictiva (violenta) formación social contemporánea. (Córdoba, primera década del nuevo milenio) hemos podido identificar las siguientes creencias, cuyo despliegue y desarrollo se concreta más profundamente pos 2001.

- 1- La estructuración en clases está naturalizada y la pobreza aparece como paisajística.
- 2- La oclusión de derechos sociales se concreta mediante la subsunción en la forma equivalencial hegemónica ‘cumplir un sueño’ para la simbolización de las más heterogéneas demandas.
- 3- El orden solidario (solidarismo) actúa como mandato transclasista para actuar sobre expresiones sintomales que refieren a la desigualdad estructural, instanciando un modo de interacción que produce figuras de expresa crueldad o insensibilidad de clase.

Estas tres creencias ideológicas lo que hacen básicamente -si retomamos la noción de fantasía- es generar un marco /que organiza la visión-imaginación/ y una pantalla /que obtura el carácter estructural de lo horroroso social/ a través de la cual podemos hacer algo con ciertas expresiones sintomales que remiten a expresiones de las relaciones (clásicas) que configuran estas desigualdades. Lo anterior se vincula con cierta definición de lo conflictual y por lo dicho hasta aquí instala preguntas sobre la dinámica particular de este encuadre ideológico. Por ejemplo, estas tres creencias entrelazadas obturan la posibilidad de reflexionar y hacer ingresar en el análisis algún tipo de consideración sobre el lugar de la violencia (la violencia

vinculada a las clases sociales) tanto en los momentos de protesta como en aquellos de latencia de la expresión social de lo conflictual.

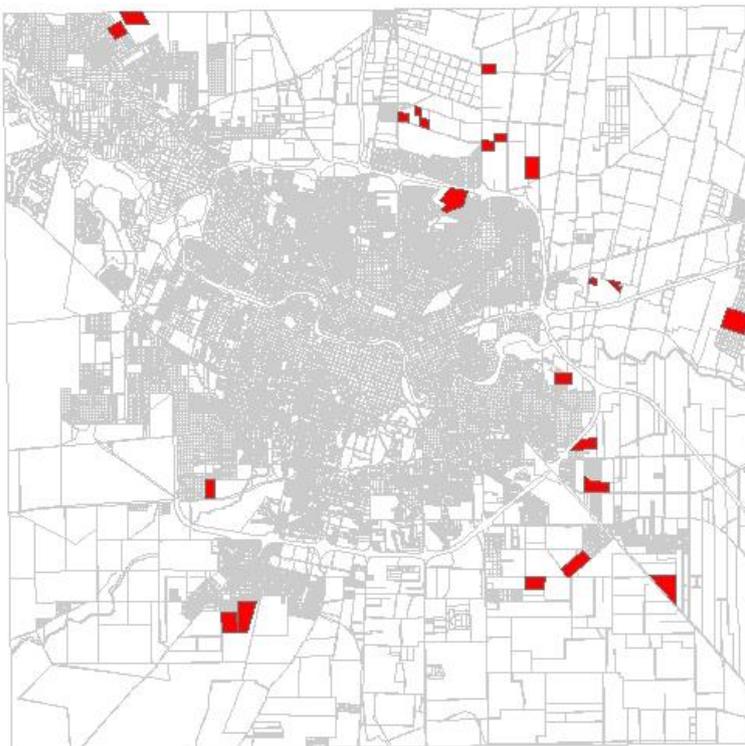
Lo que voy a tratar de mostrar a partir de estas tres creencias -anclando el análisis en nuestra ciudad de Córdoba- es cómo ciertas transformaciones urbanísticas y cómo ciertas fantasmagorías vinculadas a la circulación y el acceso a la mercancía, van moldeando y modelando la experiencia de las distintas clases sociales. Vamos a partir de algunas imágenes como primer momento en la trama de una estrategia hermenéutica que orienta la cognoscibilidad a través de intentos de pensar en imágenes. Hay un texto de Alicia Entel que se llama *Dialéctica de lo Sensible* donde recupera reflexiones sobre este tema por parte de algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt y la forma de presentación gráfica refiere a esta propuesta de “pensar en imágenes”: en el cuerpo del texto se encuentra el desarrollo de las reflexiones referidas y en los márgenes de cada página hay fotografías para posibilitar este ejercicio reflexivo.

En nuestro caso, para anclar el análisis en el espacio/tiempo del presente, vamos a partir de imágenes que operan como “*instantáneas*” de la segregación en contexto de neocolonialidad. Vamos a ver cómo de alguna manera, teórica y metodológicamente, estas imágenes pueden ayudar a mirar ciertos momentos particulares de este proceso de configuración de la experiencia.

Vamos a desarrollar la noción de “urbanismo estratégico” o en términos de Benjamin “embellecimiento estratégico”. Urbanismo estratégico remite a transformaciones en las “piedras” de la ciudad que modifican la relación de los cuerpos, de la “carne” que la habita; se trata de una tendencia que -como fuerza- va configurando la experiencia de las clases en un sentido que las segrega, que las separa. Pero esta fuerza de separación entre las clases coexiste de manera compleja, está tramada con una tendencia opuesta que interpela a todas las clases, que se sienten interpeladas de forma transclasista a través de la figura del consumidor.

Para decirlo de manera resumida. Se trata de dos fuerzas o tendencias que actúan al mismo tiempo pero en sentido opuesto: una tendencia de separación/segregación clasista en las ciudades, (*Urbanismo Estratégico*) y otra tendencia que interpela a los miembros de las diferentes clases, desde el fetiche de la mercancía, (*Ensueño Espectacular*).

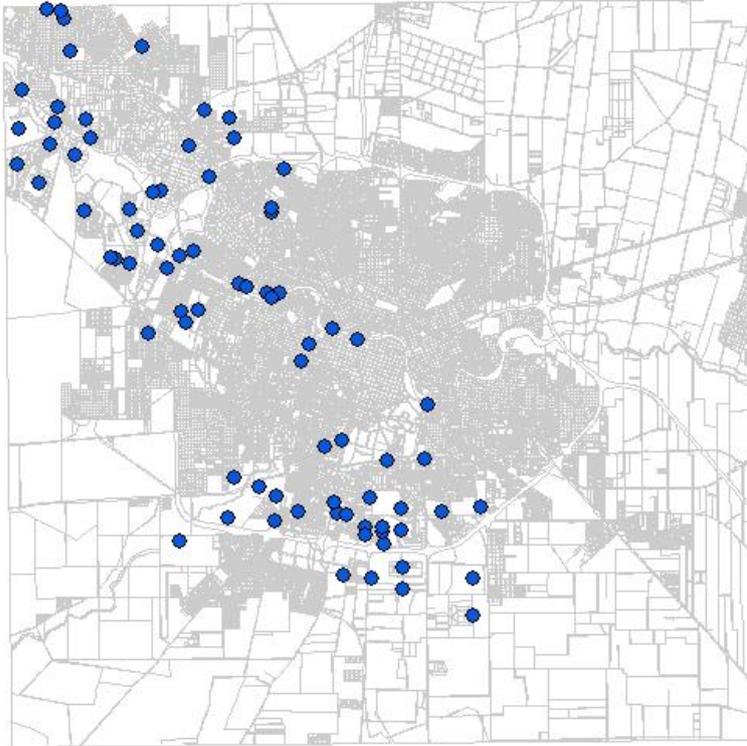
Algunas imágenes una panorámica sobre cómo se fue transformando nuestra ciudad. Y después voy a mostrarle algunas imágenes para que hablemos sobre ellas. Estamos tratando de pensar sobre ciertas instantáneas de la segregación en contexto de neocolonialidad.



En este primer plano lo que tenemos son las localizaciones de las ciudades barrio que realizó la gestión de De la Sota, desde 2003.⁵¹ Lo que vemos es la localización de las ciudades-barrio que se construyeron en plena ciudad, la mayoría en los márgenes de la ciudad. Como si una fuerza expulsógenas las hubiera desplazado fundamentalmente hacia el este y el sur. Se trata de una forma arquitectónica segregacionista, las llaman incluso “ciudades satélites”. Están separadas físicamente del centro de la ciudad (la que está más al este, se llama Ciudad-Barrio Mi Esperanza) y con problemas en el acceso a los servicios de infraestructura básica y social. Por ejemplo, en general a las escuelas van los que viven en el barrio-ciudad; no es lo más habitual que sean tenidas como opción por

⁵¹ Realizado por el Lic. Pedro Lisdero. Las marcas rojas refieren a la ubicación de los barrios-ciudad y las azules del próximo plano a los barrios cerrados, countries.

quienes no residen allí. Entonces hay una serie de procesos que van generando un tipo de experiencia muy particular, a partir de la cual sólo “entre los mismos” se interactúa en los diversos espacios colectivos: la escuela, el centro de salud.



Este es el otro lado de la ciudad, el lado de la recuperación del Río Suquía. Lo que está marcado en azul son urbanizaciones privadas: barrios cerrados, barrios con seguridad, semi-cerrados. Aquí también hay un desplazamiento del centro, pero se trata de otra forma de alejamiento: primero, muchas de estas urbanizaciones no están por fuera de la mancha urbana; en segundo lugar, cada espacio fue elegido por quienes habitan en él; en tercer lugar “más que desierto” (en cuanto a servicios, como en el caso anterior) lo que hay es una especie de sensación construida de “vuelta a la naturaleza” aunque con un alto nivel y complejidad en los servicios. Una construcción de entorno “seguro” y “ecológico”. En cuarto lugar, algunas de esas urbanizaciones sobre el río recuperado “para todos” en la práctica implican formas de apropiación privada del río, a partir del avance de los límites y perímetros de los countries Hay ahí una marcada tendencia de mercantilización en el acceso para espacios verdes que habían sido recuperados. Finalmente, esos espacios

“recuperados” y “cicatrizados” fueron el lugar donde vivían y del que fueron desplazados los habitantes de algunos barrios-ciudad.

Ya se puede ir viendo muy claramente cómo la ciudad se va reconfigurando muy fuertemente a partir de la tendencia de separación entre clases. Se trata de emplazamientos en cuanto a las zonas del habitar, pero que también tienen implicancias en la circulación y el movimiento en Córdoba, donde lo que se va enfatizando es la exclusión de posibilidades de interacción entre clases.

Veamos ahora las próximas fotografías.





52

Si lo ideológico tiene que ver con una matriz que organiza lo visible y lo no visible, lo imaginable y lo no imaginable y los cambios en esa relación, algunas imágenes portan la posibilidad de constituirse como momento cognoscitivo. Walter Benjamin va a decir que el conocimiento es un trueno que retumba tiempo después de la emergencia de una imagen. El conocimiento se inicia con el momento en el cual una imagen relampaguea. Y el conocimiento es la posibilidad de que nos pueda decir algo.⁵³ Si seguimos pensando en términos ideológicos tal como fuimos construyendo hasta acá, tenemos que estar atentos con relación a que el mirar y el escuchar son dos sentidos de la actuación de lo ideológico como regulación de la sensibilidad.

Entonces si el conocimiento es el trueno que retumba tiempo después de la irrupción de una imagen, ¿Qué nos pueden decir esas imágenes que vemos? ¿“Qué” y “cómo” las podemos mirar y escuchar? ¿Cómo evitamos el “efecto de paralaje”

⁵² Las fotografías fueron tomadas durante un traslado de un asentamiento a un barrio-ciudad en 2004, por Gabriel Giannone e Ileana Ibañez.

⁵³ Ver Walter Benjamin, “Teoría del conocimiento, teoría del progreso” en (2005) *Libro de los Pasajes*, AKAL.

žičkeano por la cercanía temporo-espacial? Lo ideológico tiene que ver con ese punto desde el cual leemos ciertas escenas. En este caso, sin ningún dato que se agregue, las escenas parecen de guerra. De este modo el interés benjaminiano sobre cómo captar plásticamente el acontecer, brinda elementos para poder mirar de otro modo esta misma experiencia que, como decíamos antes, ocurre ante nuestros ojos y no la vemos. Ocurre ante nuestros ojos y no la vemos porque la pobreza se ha vuelto paisajística, porque la estructuración de clases está naturalizada. Dice Benjamin:

Un problema central en el materialismo histórico, que finalmente tendrá que ser abordado: ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de su captación plástica? O: ¿de qué modo es posible unir una mayor captación plástica con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio de montaje. Esto es, levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño monumento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario. Desechos de la historia. (2, 6) 13⁵⁴

Las fotografías parecen (¿parecen?) de guerra. Entonces: ¿Qué hay de ciertas construcciones ideológicas a partir de las cuales es imposible pensar como violencia, como guerra con relación a ciertas decisiones que tienen como objeto a los sujetos de las clases subalternas? Nos cuesta mucho pensarlo desde ese lugar. Sin embargo, estas imágenes como relámpago están tratando de interpelar o de sublevar mínimamente nuestra experiencia naturalizada de la pobreza como paisajística. Porque lo primero que vemos es guerra... Un kiosco roto como si una bomba hubiera impactado sobre él... el abrazo de dos niños ante ese horror, que es la destrucción del propio lugar que había sido “hogar” hasta ese instante.⁵⁵

⁵⁴ Walter Benjamin. (2005) *Libro de los Pasajes*, AKAL.

⁵⁵ La imagen anterior como imagen de guerra, encuentra homologías con el recuerdo infantil de Paul Virilio ante la horrorosa experiencia del bombardeo “aliado” sobre el invadido territorio francés- recuerdo recurrentemente citado-: “Recuerdo el mes de setiembre de 1943. Había ido esa misma mañana a la calle Calvaire, a esa calle hormigueante de vida, a esos negocios colmados de objetos, de juguetes... al anoecer todo había desaparecido (...) Todo se había desplazado, desaparecieron los inmuebles, las perspectivas, los allanamientos de las fachadas se volatilizaron (...)

Lo ideológico tiene que ver con una matriz generativa que organiza lo que vemos y no vemos; lo que imaginamos y no imaginamos. Lo que estamos tratando de hacer con ese ejercicio es precisar hasta qué punto -en un régimen de visibilidad pornográfica- nos cuesta ver esto en términos de territorios devastados en el marco de una guerra en cuanto a las posiciones a ocupar por los miembros de las clases subalternas. Se trata de una lucha “cuerpo a cuerpo” por la apropiación y expropiación de los espacios en la ciudad... pero ¿podemos leer estas prácticas como expresiones sintomales del conflicto que refiere a la persistencia de relaciones de desigualdad clasista en contextos de neocolonialidad?

Ya trabajaremos esta última caracterización sobre nuestra ciudad. Retomemos otros aspectos del “rabino marxista” (así se refiere Eagleton a Benjamin, en *La estética como ideología*) en la dirección de seguir pensando las regulaciones en la sensibilidad social inter-clases.

Al principio señalamos que una pista interesante para ampliar la idea de lo estético, es la propuesta que hace Eagleton al afirmar que lo estético no tiene que ver con el arte, sino con lo que percibe el cuerpo a través de las sensaciones. En la interpretación de Eagleton sobre algunos aspectos de la obra benjaminiana, encuentra que Benjamin comparte una noción amplia, extensa sobre la estética como forma de disponer las relaciones de los cuerpos en el espacio.

En “*La obra de arte...*” dice concretamente que “el arte de la edificación no se ha detenido jamás.” El ensayo sobre *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* cierra con una referencia a la arquitectura, que sin embargo ya venía siendo tenida en cuenta durante el desarrollo del texto:

“La arquitectura viene desde siempre ofreciendo el prototipo de una obra de arte, cuya recepción sucede en la disipación y por parte de una colectividad. Las leyes de dicha recepción son sobremano instructivas”. (Benjamin, 1994: 53) Y más adelante: “el arte de la edificación no se ha interrumpido jamás. Su historia es más larga que la de cualquier otro arte, y su eficacia al presentizarse es importante para todo intento de dar cuenta de la relación de las masas para con la obra artística”. (1994: 54)

Lo que me instruyó fue esa repentina transparencia, este cambio del espacio urbano, esa repentina motilidad del inmueble”. (Virilio en Rial Ungaro, 2003:13)

Las decisiones arquitectónicas van transformando las relaciones entre cuerpos y lugares; y estas decisiones impactan en lo que percibe el cuerpo a través de las sensaciones. Desde ahí tendríamos que considerar también en términos de abordajes críticos de lo ideológico, como el espacio social se va configurando de tal manera a partir de maneras de estar o de no estar por parte de las diferentes clases sociales en el espacio. Richard Sennett se refiere en un sentido similar, que se expresa en su obra titulada *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*.⁵⁶ Esas dos nociones son centrales a la hora de ir ampliando la mirada a partir de lo cual lo ideológico aparece como una forma de regulación de la sensibilidad. Inter-juego de una óptica de la proximidad y de la distancia como decíamos antes, para poder interrogar la dinámica de estas operaciones orientada a reconocerlas en términos de violencia sobre la sensibilidad. Sensibilidades que van reorganizando la experiencia a partir de la cual nos constituimos como cuerpos en el espacio social.

La expresión “carne y piedra” muestra cómo se van tomando ciertas decisiones con relación a la piedra, a la forma de la ciudad, y que eso tiene implicancia en la experiencia corporal, sensible de los sujetos que la habitan (en la carne como materialidad). Está pautando el tipo de relaciones imaginables y no imaginables entre los sujetos que viven allí. Esto está abordado en otro texto de Benjamin. En *París capital del siglo XIX*.

Desde esta mirada más abarcadora con relación a lo que merece ser pensado en términos de crítica ideológica, no sólo se incluyen textos, filmes y objetos culturales, sino también cómo se va configurando y reconfigurando el espacio socio-urbano. En ese texto (*París, capital del siglo XIX*), Benjamin identifica que hasta los cambios mismos en el ancho de las calles implicaba una particular relación y regulación entre estética y política. La estética como aquello que se percibe a través de la sensación, tiene que ver con lo político en el sentido de cómo se hace posible o no la emergencia de ciertos conflictos en función de la materialidad misma de la piedra, del trazado mismo de esa ciudad. Por la idea benjaminiana es que las

⁵⁶ Sennett, R. (1997) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial, España.

modificaciones en la ciudad de París diseñadas por el Barón Haussmann debían interpretarse en términos de un “embellecimiento estratégico”: transformaciones estéticas orientadas a evitar las barricadas; transformaciones en la piedra para construir la imposibilidad y el olvido de la experiencia de los cuerpos que habían participado de la Comuna.

Aquí también aparece como pertinente la pregunta de Žižek en vistas a correr los velos ideológicos: ¿Para qué mirada se construyen estas escenas de transformación? ¿Qué particular “obra de arte” es esa modificación de las avenidas en anchos boulevares? Traslademos esas preguntas a nuestra experiencia de ciudad ¿Para qué mirada se trazan las transformaciones en nuestra ciudad, por ejemplo, el centro liberado tanto de viviendas como cada vez más dispuesto para un tipo de recorrido “turístico”? ¿Para qué tipo de ciudadano, para qué tipo de sujeto se construyen estos espacios? ¿Cuáles son las maneras posibles de transitar estos territorios? ¿Sobre qué ausencias y borramientos se constituyen estas nuevas transformaciones? ¿Qué expresa, sintomalmente, la emergencia de estas formas urbanísticas de socio-segregación que son absolutamente inéditas en la ciudad?

Antes había barriadas populares; barrios obreros o empobrecidos con nula o pobre prestación de servicios de infraestructura básica. Pero tendríamos que poder mirar y poder escuchar lo que implicó una decisión urbanística que produjo una novedosa forma de socio-segregación, como los barrios-ciudad: ¿Sintomalmente hoy qué expresan? ¿Cómo pudo haber sido propuesta, planificada, realizada y sostenerse esta modalidad pública de responder en términos de “Hábitat Popular”? ¿A partir de qué ausencias es que pudo haber emergido como respuesta pública estatal? ¿Y qué dice -pornográficamente- la particular materialidad de su presencia y hasta los nombres con las que han sido bautizadas estas urbanizaciones? Porque los sujetos/destinatarios ni siquiera han podido nominar esos espacios.

Desde el slogan de la campaña propagandística de esta política estaba claro lo que suponía, remitiendo a un tipo de sensibilidad ideológicamente trabajada: la casa es “el techo de los sueños” de las familias destinatarias de este programa. No solamente eso, sino que incluso empiezan a aparecer situaciones que remiten al merecimiento o no merecimiento de algunos miembros de esas clases: “yo trabajo y no me dan nada, ellos no se lo merecen.”

Volvamos a pensar la imagen de guerra que veíamos antes. No podemos mirar esto como una especie de “excepción”. Y aquí nuevamente Benjamin nos acompaña en la reflexión: no hay ningún estado de excepción, sino que la excepción -como el momento de suspensión de la ley- es lo que marca la vida de las clases subalternas.⁵⁷ No es que hay una suspensión temporaria de los derechos. Sino que justamente es la situación de catástrofe (lo otro del acto político como decíamos antes con Badiou) lo que marca las vidas cotidianas de estas clases. Y el tema es que si la pobreza se ha vuelto paisaje, la estructuración de clases está naturalizada y no vemos la guerra de clases para la expropiación del espacio urbano, hasta parece excesivo que “encima les den una casa” (“y encima se quejen”).

Todos sabemos que los más pobres ¿dónde se ubican? en terrenos que están en litigio o son públicos: los márgenes de los ríos, los ferrocarriles abandonados, etc. Recordemos lo que fue el proceso llamado de “recuperación” de las márgenes del río para la ciudad Suquía. Suponía -ideológicamente- que “todos somos ciudadanos” y que ese espacio de la vera del río volvía a “la ciudad de todos”, cuando el mismo acto implicaba el traslado de los grupos familiares que habían habitado ahí. El mensaje a la “ciudadanía” se caracterizaba también por su pornografía: territorio “recuperado”, en el que se hacían trabajos de “cicatrización” para que quedara dispuesto para la vuelta de todos los ciudadanos. Žižek afirma que la ideología se expresa en doctrina, creencia y ritual. Las creencias refieren a la objetivación material de cierta ideología en prácticas y organizaciones; prácticas efectivas que materializan supuestos ideológicos que son algunas de las creencias que hemos reconocido hasta aquí. Creemos necesario seguir insistiendo en las dificultades que tenemos nosotros mismos, nuestra propia piel, nuestra propia mirada para pensar en términos de violencia, en términos de expresiones que remiten a situaciones de guerra, para dar cuenta de cuáles son las condiciones efectivas y complejas de existencia de las clases subalternas.

Pensemos desde otro lugar. Žižek retoma un trabajo de C. Levi Strauss donde el antropólogo estructuralista parte de dos dibujos que hacen dos grupos que formaban parte de una comunidad, para ver cómo veían la comunidad a partir de

⁵⁷ Sobre este tópico, ver la lectura sobre la Tesis VIII de Walter Benjamin que concreta Giorgio Agamben en *Estado de excepción*.

ciertos conflictos que existían en ella. En uno de estos dibujos, la comunidad aparecía como una totalidad sin fallas. En otro de los dibujos, la comunidad aparecía desgarrada, como en diferentes grupos. La pregunta no es cuál es la verdadera imagen. Sino que estas imágenes están mostrando cómo vive cada uno de los dibujantes su experiencia de ser miembro de ese grupo. Pero a la vez es pertinente otra lectura: cómo hay ciertas construcciones simbólicas heterogéneas -en este caso, ideológicas- para dar sentido, para poder permanecer sensato como miembro de cierta organización social.

Volvamos a Córdoba para interrogar sobre el lugar de las clases subalternas. Si uno trabaja con las publicidades oficiales -y con la cobertura (nunca mejor utilizada la expresión) mediática de “La Voz del Interior”- sobre cómo fue el tema del traslado, lo que se enfatizaba era la “recuperación” de un espacio para la ciudad. Son otras imágenes, diferentes a las que estuvimos viendo hasta acá. Hemos dicho antes que una de las notas distintivas del trabajo ideológico es plantear como universal algo que no lo es; naturalizar algo que tiene que ver con un producto social y de esta manera deshistorizarlo. En este sentido, uno de los titulares del diario era: “El río vuelve a la ciudad”. Mágicamente. En sociedades mediatizadas como la nuestra, tendríamos que hacer un ejercicio ideológico de interrogar para qué mirada se (escenifica) cuando se construye desde “La Voz del Interior” estos procesos; cómo se nominan y cuáles son las formas posibles y deseables de definir esto a partir de la existencia de este conflicto. Cómo se obtura, cómo se permite ver los conflictos. Si “el río vuelve a la ciudad”, no hay mucho que interrogar.

Cuando se hicieron algunos traslados, nosotros estábamos ahí. Cuando un tiempo después volvimos, los pobladores que entrevistamos lo primero que nos empezaron a contar refirió a los compañeros que se habían muerto. Se trataba de abuelos que no se querían trasladar, fueron trasladados y se murieron. Hacia “Ciudad de mis Sueños” fue trasladada una mujer que toda su vida había vivido en una villa, detrás del Hospital Misericordia. Ella era una de las que no se quería ir. Cuando fueron trasladados, hubo (hay) dificultades para tener atención médica. Había horas donde el dispensario estaba cerrado (y este barrio está a 14 Km del centro de la ciudad), no entraba la ambulancia. “La Voz del Interior” tomó una entrevista, fue unos días después de la inauguración de este barrio, en la que

justamente /e inversamente/ lo que aparecía era la vida: “la nueva vida”, los nacimientos en “Ciudad de mis Sueños”.

Vayamos bien lejos en el recorrido que estamos haciendo. Los estudios críticos de la ideología: ¿Se acabaron cuando se cayó el muro? Y de vuelta la pregunta. ¿Cuáles son los muros que se van configurando en nuestra experiencia que no estamos conociendo? No solamente muros físicos sino también muros mentales a partir de la inexistencia casi de espacios de interacción con otros, que hacen que nuestras experiencias aparezcan como entornos clausurados, encerrados por clase. (Uno de vez en cuando se hace una “expedición humanitaria” /solidaria/ y va a ver a algún otro pobre merecedor de ayuda; en menor proporción se hace un “safari protegido” y ve desde lejos a ese otro horroroso, animalizado (vuelto naturaleza)) Volvamos a lo anterior. No podemos mirar, nos cuesta mirar estas imágenes como imágenes que remiten a la violencia cotidiana en cuanto al lugar que tienen las clases. ¿Es el fin de lo ideológico el fin de los muros? o ¿Cuáles son los muros que están emergiendo que tienen que ver con la materialidad del espacio pero también con el nuevo trazado de interacciones, que hace que no nos encontremos pero que sin embargo proyectemos a partir de fantasías sociales, quiénes son esos otros a la hora de definir nuestra interacción?

Entonces, quería hacer esto porque me parecía que una y otra vez lo ideológico remite, por más que se va a la arquitectura, por más que se va al espacio urbano, por más que abre el juego una y otra vez remite a qué es lo que pasa con nuestra sensibilidad. Porque lo ideológico tiene que ver con cómo se regula la sensibilidad. Y en un momento de sobre-estimulación de imágenes como el nuestro, hasta eso nos permite entender por qué nos cuesta reconocer estas imágenes y mirirlas en términos de guerra. Porque reconocer las condiciones de catástrofe como la marca de la experiencia de las clases subalternas no es “la primera impresión” que tenemos.

Retomando lo dicho, en un contexto de sobre-estimulación en términos visuales, siguiendo el planteo de Benjamin, si es tan importante el lugar de la imagen en una estrategia metodológica para conocer: ¿Cuántas y cuáles son las imágenes que se hacen relámpago en momentos de peligro y que podemos transformar en

conocimiento después como un trueno? ¿Cuántas de esas imágenes son fulgurantes, son intensas y por ahí no las podemos ver? No llegan a nuestra piel.

b- Cegueras y sorderas de clase y entre clases

Lo que fuimos tratando de plantear hasta acá es cómo de diferente manera se va modelando de manera intensa, permanente nuestra actividad presente, la materialidad viviente de nuestra experiencia. Cómo nuestra piel es objeto cotidiano de una transformación que va señalando quién es el otro, quiénes somos nosotros. Qué rostro del otro puedo soportar para mí y cuál no. Hay procesos ideológicos que hegemónicamente operan en la configuración de ese otro solamente como otro imaginario. O sea aquel en que me puedo reconocer de alguna manera como en una especie de espejo. Dice Lacan:

Somos solidarios, en efecto, de todo lo que reposa sobre la imagen del otro en tanto que es nuestro semejante, sobre la similitud que tenemos con nuestro yo y con todo lo que nos sitúa en el registro imaginario. (Lacan, Seminario VII, *La ética del psicoanálisis*: 237)

Por esto para Žižek la consideración del otro supone reconocerlo en la complejidad de los tres registros (otro simbólico, imaginario, real) y en el marco de la ambivalencia de afectos en la que se funda cualquier interacción:

¿Qué pasaría si el rostro del semejante no representa nuestro semblante imaginario-doble, sino el otro en su dimensión de lo real? ¿Qué ocurriría si, en esta misma línea, restaurásemos al 'rostro' levinasiano toda su monstruosidad: el rostro no es un todo armonioso de la epifanía deslumbrante de un 'rostro humano', el rostro es algo cuya mirada obtenemos cuando tropezamos con un rostro grotescamente distorsionado... un rostro que precisamente nos enfrenta cuando el prójimo 'pierde el rostro'? (Žižek; 2005: 106)

Esos mecanismos ideológicos van implicando que nuestra experiencia se configure como una especie de entorno protegido, o entorno clasista encerrado. No se trata sólo de vivir en un barrio privado. Las distancias y las proximidades se

modifican de otros modos, porque las instancias de interacción entre clases son cada vez menores.

Cuando en una situación de investigación, hicimos un grupo de discusión e invitamos a sujetos con distintas trayectorias y formas de participación, que pertenecían a diferentes colectivos, y empezaron a hablar sobre algo que supuestamente “nos pasó a todos” como el 2001, lo que apareció son ciertas cegueras y sorderas de clase. Cuando uno habla con los pobladores que han sido trasladados a las ciudades barrio que antes referíamos, el 2001 no fue “el problema”. Si lo fue el 2003, 2004: el tiempo de los traslados. Otros son las vivencias y los estados de pensar/sentir/actuar cuando uno habla de lo imaginable y de lo no imaginable; lo deseable y no deseable para las mujeres que trabajaban en un grupo que hacía trueque y que pensaban que en los primeros meses de 2002 se podía hacer trueque con todo, que se trataba de la transformación social de la economía. Lo imaginable y lo imaginable tiene que ver con eso.

Entonces cuando se crea esa situación casi imposible -por todo lo que venimos diciendo- de reunir a sujetos que no se encuentran en la ciudad pero lo hacen el marco de una instancia de investigación, lo que aparece es cómo la piel de los sujetos va implicando una experiencia de sus sentidos a partir de las cuales lo que se evidencia es que entre las clases hay fuertes sorderas y cegueras.

En el siguiente “diálogo” vean como operan estos dispositivos y mecanismos de clase por un lado, pero a la vez -y por otro lado- como actúa la fantasía social del “movimientazo” como forma de reunir las más diversas demandas. Para decirlo con precisión: la “imagen” que vamos a presentar a continuación expresa muy enfáticamente las dificultades para poder “verse” y “escucharse” entre clases; sin embargo persiste como fantasía, como marco que encuadra el horizonte de la acción, el desplazamiento hacia un futuro próximo de la suma o articulación de los diferentes grupos y demandas.

Se trata de un grupo de discusión en Villa María, realizado en 2010.

C: yo le puse muchas horas a la gente de Corbam cuando quemamos cubiertas allá en el taller para que pudieran pagarles

N: y ahí no... en ese tiempo *no pensábamos en el medio ambiente*,

C: ah?

N: cuando quemaban cubiertas ¿no pensaban en el medio ambiente?
 C.-si pero *es la única forma* que tenemos los trabajadores...
 (Hablan todos a la vez)
 N: *discúlpenme pero me parece chiquito que estaban quemando cubiertas* y les dije que por favor apaguen las *cubiertas porque las cubiertas generan el cáncer de próstata*
 C: *si esta bien pero no teníamos otra forma de hacer valer nuestros derechos*
 N: *porque esta bien de que la gente pueda cobrar su sueldo pero esta todo mal que dentro de diez años todos tengamos cáncer*, entonces tenemos que pensar en las dos cosas ...
 (...)
 C: si, pero yo quisiera, que hay gente que está trabajando en la basura y encima no les pagan
 S: *o sea este sistema está al revés*, allá en la cooperativa....cortito
 N: si
 S: en la cooperativa pagan ciento cuarenta mil pesos para enterrar, o sea te están contaminando y no nos pagan a nosotros por recuperar o sea, que si el sistema está así, la municipalidad está pagando... o sea, yo te entiendo lo de las cubiertas, si teníamos un sanatorio cerca, estaba todo mal pero la necesidad..
 N: no obstante son partículas que se van al medio ambiente...
 S: *bueno pero eso se hace todos los días, nosotros tal vez lo hicimos dos o tres veces, o cinco o diez en un mes pero...*
 N: pero eso solamente vos sabes porque trabajas ahí, ustedes podrían denunciar cosa que yo jamás voy a tener acceso a esa información
 S: porque *nadie se interesa*, porque nadie se interesa porque dicen que hay organismos, que hay cosas pero esas cosas se saben, cada vez que salimos en el diario tenemos represalias nosotros, así que con el Diario nosotros imposible, porque cada vez que salimos tenemos...
 N: las chicas cada vez que van al Diario dicen noooo...fijate que vas a poner
 S: si, le decimos, le pedimos por favor al del Diario qué van a poner, *porque sobre que ganamos miserias, que tengamos represalias* y a nosotros la municipalidad changuitas nos da, así sean miserables las changas y nos pagan miserias, es algo más que entra en la cooperativa, *y tener represalia no estamos en condiciones*, así que por eso al del Diario le decimos pone lo justo, porque no puedes ir al Diario, es la realidad no podemos ir... (Villa María, 2010. Las cursivas son nuestras)

Con Belén Espoz analizábamos lo siguiente⁵⁸: el fragmento anterior muestra el derecho a manifestarse por parte de los trabajadores de la basura en tensión con el derecho a tener un medioambiente sano, expuesto por una de las mujeres que participaba en el “Club del Trueque”. El diálogo se desarrolla como una equivalencia no ya formal sino real entre los más heterogéneos planteos que

⁵⁸ María Eugenia Boito y María Belén Espoz. “La fantasía del ‘movimientazo’: (im)potencia de la acción en las actuales modalidades de organización colectiva”, en Revista electrónica ONTEAIKEN, Boletín sobre prácticas y estudios sobre acción colectiva, CEA-UE, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, Año 9, número 12, Noviembre de 2011, ISSN 1852-3854. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar>

aparecen como derechos. Es posible inferir -desde el retorno de la democracia en adelante- el despliegue hasta la universalización de la matriz de demandas bajo el formato de la derechohumanización⁵⁹.

Así, subsumidas bajo esta forma, las más variadas cuestiones se disponen y exponen como derechos, en el marco de una lógica aditiva y acumulativa. ¿Cómo responder -en el sentido de poder ser escuchado- a quien se queja porque la quema de neumáticos va a terminar produciendo cáncer de próstata en el futuro? ¿Cómo hacer oír el problema que en el presente tienen los trabajadores de la basura, donde no hay espera? ¿Cómo puede pasar desapercibida la crueldad de clase que supone esta lógica equivalencial? Desarrollando algunas implicancias de esta operatoria no jerarquizada ni jerarquizante, no diferenciadora de demandas, es posible preguntarse ¿cómo entonces se resuelven? ¿no hay un riesgo acaso de un retorno no reconocible de “ley de la selva” donde quien termina imponiendo la consideración de su demanda como derecho es “el que pega primero”, “el que puede hacerse escuchar mas fuerte”? Este “choque” de derechos expresa en el mismo acto procesos de individualización y encerramiento, que exaltan cada vez más enfáticamente, los problemas para “ponernos de acuerdo” /como límites de la fantasía del movimientazo/

Así lo que no puede ser oído y lo que mella esta construcción de fantasía es aquella intervención que se produce desde un posicionamiento de clase. Cuando “los ciudadanos” “los vecinos” dicen que no saben lo que pasa con el basural y señalan que no tienen información, la intervención de la trabajadora en la cooperativa de la basura marca dos cuestiones: una referida al plano del saber y otra, de la voluntad y el querer: *el sistema está al revés y nadie se interesa*.

Esta es la respuesta de clase al ciudadano: no te interesa; y estos son a la vez los límites epistémicos y políticos de la construcción ideológica de la ampliación progresiva de la ciudadanía y de la radicalización de la democracia, que en su

⁵⁹ Se retoma la noción de “derecho-humanización” trabajada por Scribano quién entiende a ésta en relación a la acción colectiva, y en especial de la protesta social, como la expansión y reproducción de las formas y estéticas de aquellos movimientos “aplicados” a conflictos y redes conflictuales que poco tienen que ver con los “originales”, con un alto riesgo de “desfondamiento de su sentido”. En la actualidad la “lucha por los derechos” aparece como una forma vacía en la que se subsumen de manera equivalencial demandas no sólo diferentes sino desiguales”. Sobre este tema, ver: Boito-Cervio-Paz García (2010: 228).

aritmética y abstracción se desplaza de la materialidad del contexto de neo-colonialidad en el que se inscriben los conflictos.⁶⁰

c- Aproximación diagnóstica y atravesamiento de la fantasía: capitalismo y neo-colonialidad

Retomemos lo último que hemos dicho. Hablamos de contexto neocolonial. A 200 años de 1810, en el marco de las conmemoraciones del Bicentenario, nosotros seguimos hablando de colonialidad. En el Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, partimos de un diagnóstico compartido que ha ido elaborando A. Scribano, en sucesivas publicaciones⁶¹. Cito en extenso:

En este marco, es posible intuir que la expansión imperial puede ser caracterizada como: a) un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía; b) la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social y c) una máquina militar represiva. (...)

En primer lugar, en sus fases imperiales el capital siempre ha tenido como objetivos garantizar, a largo plazo, las condiciones de su reproducción a escala sistémica. (...) La consolidación de la extracción de aire y agua (en contextos de elaboración, almacenamiento y distribución a escala planetaria) se funda en la necesidad de apropiación de tierras productoras y contenedoras de esos dos componentes básicos de la vida. Selvas, bosques y campos deben ser asegurados por las alianzas de las fracciones de las clases dominantes nacionales a través de garantías de los estados nacionales de apropiación privada, privatizadas y globalizadas de las corporaciones internacionales del gerenciamiento ecológico.

En la misma dirección, la otra arista de la maquinaria extractiva es la energía en todas sus variantes, desde petróleo a la energía corporal socialmente disponible y consumible. Más allá del fatal proceso de extinción de estas energías básicas para el capital, su regulación en la actualidad constituye el centro de su reproducción a corto plazo. Por lo tanto, una crítica de la economía ecológica es un paso importante e insustituible para entender la expansión imperialista. Un elemento constituyente de una crítica así entendida es hacer visible cómo se

⁶⁰ Sobre sorderas y cegueras de clase y la fantasía social en Villa María de “ciudad de clase media” CFR. Boito-Giannone-Aimar, en Boito/Scribano (comp.) (2010).

⁶¹ Adrián Scribano. “La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones” en *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Adrián Scribano (Comp.) CEA-UNC – Jorge Sarmiento Editor. P.P 118-142. Marzo 2007 ISBN 987-572-067-4
<http://www.accioncolectiva.com.ar/sitio/documentos/ascribano2007b.pdf>

cruzan, revelan y escriben las políticas de las energías corporales. Las tribulaciones que entumescen cuerpos a través del dolor social es una de las vías privilegiadas para la apropiación desigual de las aludidas energías corporales.

En segundo lugar, para la fase actual del imperialismo es indispensable la producción y manejo de dispositivos de regulación de las expectativas y evitación del conflicto social. Dicho manejo se garantiza por los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones, sobre los que volveremos más adelante.

En tercer lugar, la expansión imperial contempla de modos diversos la militarización planetaria. No pueden mantenerse cantidades equilibradas del funcionamiento del aparato extractivo y de los dispositivos de regulación de las sensaciones sin un aparato represivo, disciplinar y de control mundial que trascienda la mera ocupación militar.

(...) Además, la militarización potencial de todo conflicto en los sistemas dependientes obedece geopolíticamente a las metamorfosis del capital financiero concentrado, la re-definición de los “patrones de acumulación” corporativa y la fragmentación y unidad de la expropiación.

Así se puede entender, al menos parcialmente, de qué manera la expansión imperial, caracterizada como un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía y como máquina militar represiva, se sostiene y reproduce -entre otros factores- por la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y mecanismos de soportabilidad social” (Scribano, 2007b: 121-123)

Decimos que el capitalismo tiene que ver con la expropiación de energías materiales con relación a los hombres obligados a vender su fuerza de trabajo, con relación a los bienes comunes transformados en recursos, pero también el capitalismo implica la expropiación de energías psíquicas, tal como nos ha permitido ver un planteo como el de Silva y que aquí estamos refiriendo en términos de mecanismos de soportabilidad y deseabilidad social. El homo hominis mercator como primera definición de cualquier situación de interacción es la resultante de heterogéneas maneras de regular nuestras sensaciones: De lo que se trata es de poder ser mercancía, de lo que se trata es de poder vincularse con otros en términos de mercancía. Por fuera de este tipo de lugar que instancia el capitalismo en su fase imperial, es difícil siquiera imaginar otra manera de estar.

El capitalismo es más que una segunda naturaleza -como decíamos antes, citando a Žižek-, es lo que menos imaginamos que puede cambiar- es la materialidad de la experiencia no sólo desde la que se traman nuestras relaciones

sino el horizonte de deseabilidad hacia el que orientamos la acción. Por eso el capitalismo como verdad “está afuera”, está expuesto en la ideología vuelta materialidad como escenario y marco de nuestras prácticas, pero a la vez “es eso que somos”, “está en nosotros”, vuelto materialidad sensible, corporal (piel).

La expropiación de las energías corporales que se da en el marco de relaciones de destrucción capitalistas -si seguimos la interpretación del venezolano- tiene que ver tanto con el espacio/tiempo en el que los cuerpos están en las instancias de trabajo como con el espacio/tiempo de esos cuerpos cuando están por fuera de ellas. Justamente la noción de plusvalía ideológica indica el ejercicio activo sobre la estructura de las necesidades para destruir in situ, permanentemente, de manera acumulativa en términos generacionales, la potencia plural de lo que se desea y el horizonte de lo deseable. Por esto la publicidad más que un discurso es la expresión de la organización de la forma de desear propia del capital; expresión y mandato que interpela a los sujetos más allá de su posición de clase. Mas acá de sus condiciones concretas de existencia, el trabajo ideológico sobre la piel instancia los objetos y las formas de la deseabilidad. Por esto hablábamos de la mercancía como forma de ensueño trans-clasista.

Pero además el capitalismo en su fase imperial, en territorios coloniales, produce activamente la existencia expropiada de millones de cuerpos cuyo único lugar es el afuera -de los muros físicos de la ciudad, de los muros mentales y sensitivos de los ciudadanos- y su posición no sólo individual sino en la trama de generaciones es la de aquel sólo destinado a recibir nutrientes mínimos. Ese es el “El techo de sus sueños”, como decía la propaganda oficial que acompañó la creación de los barrios-ciudad.

El capitalismo supone una activa construcción de muros en el mismo acto de interpelar “a todos” como clientes. Por esto antes decíamos: las formas de urbanismo y embellecimiento estratégico de la ciudad /que separan por clases/ coexisten con formas de ensueño asociadas al fetiche de la mercancía /interpelando a todos como consumidores/. Esta forma de expropiación de energías requiere de mecanismos que hagan soportable lo indeseable de la situación, para quienes la padecen /por detrás o encerrados entre muros/, para quienes la observan. Ya hemos hablado de formas de trabajo ideológico que hacen que no podamos ver el

horror social que nos constituye socialmente. O que lo veamos como paisaje. O como catástrofe ante la cual nada podemos hacer. O que intensamente conmovidos nos comprometamos en el solidarismo, como forma de “hacer algo”. El radio de acción para hacer algo está cada vez mas reducido al entorno inmediatamente accesible. Ya volveremos sobre esto.

En el diagnóstico referido, otro de los puntos que habíamos identificado tiene que ver con el cambio a nivel de la forma y el ejercicio de la violencia institucionalizada. Nosotros no tenemos ejército nacional pero es evidente como se ha incrementado la inversión y los gastos en “seguridad” privada. Y como ha crecido en número e importancia las estructuras burocráticas destinadas a la “seguridad interior”. En la provincia, sólo vemos el cambio de rango de la seguridad: de secretaría a ministerio. Recordemos las fotos de los traslados y veamos la función social del ejército en las demoliciones. La circulación en el interior de la ciudad no está garantizada para todos. Paul Virilio -en *Velocidad y Política*- nos permite recordar los dichos pornográficos de alcalde en EE.UU unas décadas antes de la hegemonía de Manhattan Institut: “Ahora, las fronteras pasan al interior de las ciudades” (en Virilio, 2006: 108).

En el diagnóstico hablamos de Imperio y de Colonialidad. Precisemos y cito nuevamente a Scribano:

Hay imperio cuando las formas (y medios) del poder de unos se imponen sobre los medios (y formas) del poder de otros. La geopolítica de la apropiación diferencial de los activos ambientales, de las guerras, del conocimiento, de la tecnología y de las sensibilidades es una topología de las capacidades de imposición que los grupos corporativos y las clases dominantes tienen. (19) (...)

Hay colonia cuando hay segregación clasista detrás de murallas que contienen y reproducen los momentos de expropiación y desposesión, consagrados por la racialización de la relación entre colono y colonizado.

En los sentidos apuntados es que podemos entender el colonizar como un acto que comienza y reproduce en las ciudades coloniales con las siguientes características:

Colonizar es ocupar. Desde esa perspectiva, la ciudad evidencia cómo el capitalismo en su fase actual reconfigura su poder en y desde las tramas urbanas segregacionistas y expulsivas.

Colonizar es expropiar. Las ocupaciones clasistas de las ciudades operan como forma de des-posesiones acumulativas de las capacidades para el habitar.

Colonizar es habitar el tiempo-espacio de otro. La vida vivida desde la rostrosidad de un próximo y un ajeno que paraliza de miedo es la marca de los bordes de una ciudad y sus muros mentales.

Colonizar es tener el poder de decidir sobre la vida de los otros. La ciudad neocolonial es la concreción iterativa de las tramas de la imposición de unas voluntades sobre otras en condiciones de total heteronimia. (2010: 20)⁶²

Volvamos a las imágenes. ¿Por qué no las podemos leer en términos de guerra? ¿Hay algo más pornográfico que nombrar a las urbanizaciones destinadas a los pobres de los pobres en términos de barrio-ciudad, además de emplazarlas por fuera de la ciudad (pobres extra-muros)? ¿Y que sus habitantes, fundamentalmente los jóvenes no puedan circular libremente y dirigirse al centro de su ex -ciudad?

Como hipótesis de trabajo podemos decir que en el marco de la estructura de sensibilidad contemporánea no podemos ver las violencias como expresiones estructurales: las violencias “que vemos” se corporizan y encarnan en sujetos que se disponen por fuera de lo humano (la forma expresiva “malviviente” /contrafigura de la “víctima”/ es el lexema ideológico hegemónico.)

La estructura de clases naturalizada, la pobreza vuelta paisajística, el capitalismo vuelto carne -estructura de organización de lo sensible- y los conflictos inscriptos como demanda a resolver vía ampliación en el reconocimiento de los derechos instauran el espacio/tiempo de la espera. ¿Pero quién puede esperar?

La espera tiene un lugar central a la hora de pensar nuestras interacciones, nuestra participación y no participación en prácticas en conflicto. Los horizontes y los límites de hasta dónde y cómo llegar. En el ejemplo de la quema de las gomas por parte de los trabajadores de la basura, no se podía entender que las mujeres del trueque dijeran “no quemés las gomas, cuidemos el medio ambiente” a la mujer que estaba exponiendo lo ocurrido. Para la trabajadora de la basura no hay espera. Pero el ciudadano tiene que saber esperar. El retorno a la democracia marcó fundamentalmente este tiempo de espera, siempre esperando y desplazando hacia otro momento, más adelante, con paciencia.⁶³

⁶² Adrián Scribano. “Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial” en <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin9/0-1.pdf>

⁶³ A. Scribano ha trabajado detalladamente sobre las virtudes del ciudadano (espera, pulcritud) en Scribano (2005, 2007a, 2007b)

¿Qué tenemos en común con la manera de definir los conflictos que exponían “los indignados” en el artículo de Žižek? Ya hartos, dicen basta. Pero interpelan al mismo estado, que -como indicaba el filósofo esloveno- cada vez encuentra menos capacidad de respuesta, de decisión con autonomía, en el marco del capitalismo en su fase imperial.

El despliegue del capitalismo en territorios /naturales, corporales/ que se definen como territorios a expropiar es una máquina vampirizadora de energías que como el ángel de la historia benjaminiano a cada paso, con sus pies produce catástrofes, mientras sus alas son impulsadas por los vientos del progreso. Y en el mejor de los escenarios, en vez de leer como “datos” a las resultantes de su operatoria, las identificamos en términos “víctimas”, incluso hasta la singularización (todos recordamos seguramente a Bárbara, la niña tucumana que lloraba de hambre en el estudio en un programa de Jorge Lanata hace unos años atrás). Ya veremos como la singularización borra por mostración de la individualidad el carácter social de la violencia estructural; el viejo ardid de ocultar mostrando, de omitir diciendo - nombrando de cierta forma- Y ante las “víctimas”, esperamos una respuesta ética. De política y de clases no hablemos. Suspendidas por el retorno de la ética y la forma universal de los DD. HH. en el sentido que hemos visto en la perspectiva de Badiou.

Pero sigamos pensado en imágenes y veamos como se construye para la estructura de sensibilidad “ciudadana” el quehacer posible/deseable sobre el hambre. Veamos esta imagen en la que se traman: independencia/colonialidad; libertad-autonomía/imperialismo del siglo XXI; acción posible en entornos protegidos/inacción estructural, momento efímero del solidarismo/ permanencia y afirmación del horror social por la existencia de la desigualdad entre clases.

Recordemos las recientes conmemoraciones por el Bicentenario de la patria. Hace doscientos años que somos libres. Entre los numerosos actos que hubo, uno muy interesante fue celebrar los 200 años mediante una campaña solidaria para que por un día, ningún argentino tenga hambre.⁶⁴

⁶⁴ Sobre este tema, he trabajado en Boito, María Eugenia. “La tautología del solidarismo en el Bicentenario: Argentina abraza a Argentina”, en el libro CORPOS EM CONCERTO: DIFERENÇAS, DESIGUALDADES, DESCONFORMIDADES, (2011) Eitora de la

El domingo 16 de mayo de 2010 en Figueroa Alcorta y La Pampa -Palermo, ciudad autónoma de Buenos Aires- la Red Solidaria (con apoyo del grupo Clarín), Asociación Civil por los Chicos y Ricardo Darín dieron inicio al festival solidario llamado *Argentina abraza a Argentina*,⁶⁵ con el objetivo de construir la "Torre del Hambre Cero" para que todos los argentinos tengan, por un día, su alimento asegurado. Participaron Vicentico, Los Auténticos Decadentes, Árbol, Fidel, Estelares, D-Mente, entre otros. (Al mismo tiempo hubo actos en 52 ciudades del país)

La construcción de la "Torre" se inscribe en una serie de actos organizados en vistas a la conmemoración del Bicentenario de la Argentina y supone la participación de la ciudadanía de tres formas: asistiendo al recital y llevando para donar paquetes de arroz, fideos o polenta destinados a levantar la torre; de manera virtual, escribiendo un mensaje en la dirección www.porloschicos.com, (un saludo, un poema, palabras de aliento, una poesía, un abrazo) que se transforma en un ladrillo a través de la donación de la empresa transnacional Unilever o reuniendo las donaciones en colegios, universidades, lugares de trabajo y luego hacer el envío a la ONG Red Solidaria.

La meta era construir una "torre" conformada por 875.000 "ladrillos" (cada uno es un paquete de polenta, arroz o fideos). Esta es la cantidad de comida necesaria, para que todos los argentinos tengan su alimento asegurado por un día.

La metáfora del "ladrillito" o la de "el granito de arena" es recurrente; se trata de expresiones que "tenemos en la boca", son prácticas que están "a nuestro alcance" a veces sólo a un "click" de distancia, con nuestra computadora. Esos días previos se podía ver en la pantalla como crecía la Torre, pero no creció lo esperado y Unilever -la empresa que expresaba su responsabilidad social en este evento- no pudo esperar mas el "click" ciudadano que no llegaba y "donó" los alimentos (sabemos que no es donación, es publicidad filantrópica).

Pero volvamos a lo expuesto. ¿Para qué mirada se escenifica? Esa energía que se invierte como fuerza en objetos ¿cómo retorna como fuerza y energía psíquica

Universidade Federal de Pernambuco, compilación a cargo de Adrián Scribano y Jonatas Ferreira. 333-361 pág.

⁶⁵ Un megaconcierto gemelo del que hace unos meses se organizó para colaborar con los damnificados por el terremoto en Chile, llamado *Argentina abraza a Chile*.

en los sujetos que han actuado como donantes? Cómo vuelve y nos permite a los espectadores de esa escena “permanecer sensatos”. Nos aferramos de una manera fetichista a esas micro- interacciones, desde las diferentes posiciones que hay que la fantasía solidaria /sobre un fondo de pobreza vuelto paisaje/ como donantes, músicos comprometidos, ONG responsable, empresa con responsabilidad social, espectadores.

Con relación a esto, dice Žižek:

El fetiche es, efectivamente, una suerte de envés del síntoma. Es decir que el síntoma es la excepción que agita la superficie de la falsa apariencia, el punto en el que emerge la Otra Escena reprimida, mientras que el fetiche es la personificación de la mentira que nos permite mantener la verdad insoportable... un fetiche puede desempeñar un papel muy constructivo, permitiéndonos sobrellevar la cruda realidad: los fetichistas no son soñadores perdidos en sus mundos privados, son enteramente 'realistas', capaces de aceptar el modo en que las cosas son realmente - ya que tienen su fetiche, al que pueden aferrarse para cancelar el impacto total de la realidad. (2001: 22)

Ante un síntoma podemos acceder a alguna imagen de la Otra Escena reprimida, por esto la lectura sintomal en Marx, Freud y Lacan desde la interpretación žižekiana. Pero ante un fetiche que “puede desempeñar un papel muy constructivo, permitiéndonos sobrellevar la cruda realidad” no aparece la posibilidad de una imagen que nos permita alterar la visión/audición ideológica. El fetiche es *algo* al alcance de nuestra mano, para *hacer algo* en el marco de lo posible, desde un lugar de espera, esperanzada. Se trata justamente de una experiencia que supone una óptica de lo próximo hasta el enceguecimiento por el choque con ese objeto (el fetiche ante los ojos, el fetiche en las manos: “poner el ladrillito”, “el granito de arena” llevando un alimento no perecedero para hacer crecer la torre de los alimentos, votando en la página de Unilever para que “done” los productos)

En este punto es interesante tener en cuenta la perspectiva de un estudioso de las pasiones como Spinoza, para interrogar a la esperanza. Este pensador caracterizaba en términos similares a la esperanza y al miedo. En su caracterización, esperanza y temor son dos tipos de afecciones que en el libro IV de la *Ética* “no pueden ser buenas en sí” (libro IV, Prop. XLVII). Estas afecciones indican “una

falta de conocimiento y una impotencia del alma” (...) (son) signos de impotencia interior” (Escolio). Se trata de pasiones tristes “que disminuye(n) o reduce(n) nuestra potencia de obrar” (Demostración de la proposición XXX).

La esperanza como pasión tibia esta acompañada por el temor; y la impotencia en el presente para obrar encuentra algunos objetos próximos que se emplazan con mayor facilidad que otros en instancias de fetichización. Por ejemplo, con un celular podemos estar comunicados y saber como se desarrolla lo que nos interpela, con una computadora y acceso a Internet podemos ver como crece la torres de alimentos en el marco de una campaña de donación (las tecnologías de la comunicación e información son una instancia prevalente de expresión de la operatoria ideológica sobre nuestra sensibilidad). Pero más primariamente: con un alimento pongo “mi ladrillito”.

Esperanza y miedo /una referencia recurrente a estas pasiones se escucha en las voces de los miembros de los mas heterogéneos colectivos: habitantes de barrio-cuidad, militantes en lucha por el agua, carreros, trabajadores de calls centers, etc.⁶⁶ /. Si retomamos la consideración de Spinoza, es una alerta muy significativa sobre la operatoria de estas afecciones en el presente de la acción. Nos centremos en el miedo. Dicen que es el peor asesino ya que no mata pero tampoco deja vivir. No se si será realmente así. Sigamos pensando en imágenes. Esta oferta me llego por mail

**Una convergencia: homo hominis lupus- homo hominis mercator:
y la solución al alcance de tu mano**

Gas Spray Pimienta De Defensa: Maxima Calidad 22 Gr

Acompañado de un llavero, posee 35 disparos con un alcance de 8 ft. Este aerosol de gas pimienta es la defensa perfecta para utilizar con intrusos o personas agresivas, sin importar las condiciones del sospechoso. Cuando se usa el aerosol no hay manera de que el atacante se resista. Este aerosol posee el mas alto porcentaje permitido de pimienta para la venta al publico (10%) NO ES TOXICO NI LETAL



Picana eléctrica con linterna de 1 led tipo compacta de 1.000 KV

Tiempo de acción: ½ Segundo: El malviviente comienza a sentir dolor, contracción muscular y empieza a entrar en shock. De 1 a 2 segundos: Comienza a sufrir espasmos musculares y se inicia un estado de desorientación mental. De 3 a 5 segundos: Sufre perdida del equilibrio, no tiene control muscular y padece una total confucion mental, dejando al malviviente completamente aturdido y desorientado durante largos minutos. La corriente de estos dispositivos traspasan cualquier prenda incluida el cuero.



KIT SEGURIDAD Y DEFENSA PERSONAL: Picana eléctrica + Gas Spray Pimienta = \$250
Envios a todo el pais: / Buenos Aires: Gratis / Provincia: Desde \$25 / Interior: Desde \$30
Pida su kit de seguridad y defensa personal!

Lo único que hice fue titular esta oferta, que pone al alcance de nuestra mano un horroroso fetiche (dos en realidad) una picana eléctrica y gas pimienta “para todos”. En el título estoy retomando a L. Silva quien dejaba de lado, ubicaba en un tiempo pasado la consideración de Hobbes sobre el hombre como lobo del hombre. Para él, en su presente, la experiencia estaba expresando que cada hombre es la mercancía para otro. Nosotros hasta aquí y retomando las transformaciones en los aparatos y las dinámicas de la represión que hemos identificado en el diagnóstico (donde quedó evidenciado el crecimiento y la profesionalización de la violencia y su carácter selectivo) podemos plantear la convergencia y simultaneidad de ambas maneras de pensar “qué es un hombre para otro” en el imperialismo del siglo XXI, en contextos de neocolonialidad.

En un texto de la década del 70, Paul Virilio anticipaba:

... así como hubo una creación fantasmática, por los mass media, de la necesidad del auto, de la heladera...habrá la creación de un sentimiento común de inseguridad que desemboque normalmente en un nuevo tipo de consumo, el consumo de protección, tomando ésta progresivamente el primer lugar y convirtiéndose en el desenlace de todo el sistema de mercancías. (2006:110)

En democracia tenemos esta posibilidad que el Mercado pone a nuestro alcance. Es muy pornográfico como la publicidad de este “Kit de seguridad” (uno escucha el zumbido de la orden “Llame ya, llame ya”; la publicidad es esencialmente un imperativo) “pedagógicamente” nos va diciendo que le va a pasar en el cuerpo al “malviviente” según la cantidad de electricidad que le descarguemos. Aunque no lo detalle mucho, hay dos destinatarios posibles de este anuncio: uno que sólo compraría el gas pimienta (por eso está escrito que “no es tóxico ni letal”), lo guardaría en la cartera y rogaría a Dios y a los ángeles “no tener que” usarlo y otro que seguramente leería con detalle y pausadamente que es lo que le pasa al “malviviente” durante los distintos momentos de exposición a la electricidad y saldría a probarlo antes que esperar la ocasión. Desde ya sabemos que si ambas posiciones presentan diferencias, la figura del consumidor nos interpela a todos y el Mercado encuentra que ofrecernos. Pero volvamos a la pregunta que habíamos formulado cuando decíamos con Marx y los estudiosos de la Escuela de Frankfurt que el capitalismo es una producción de sujetos para objetos, no de objetos para sujetos. Aquí, en este nuevo ejemplo, ya no se trata de un jean... preguntemos de nuevo: ¿quién encontró a quién?

Pero volvamos a la ideología como un tipo de trabajo formal que comenzamos a reconocer cuando eludimos la fascinación (en este caso, el horror) de los contenidos. Preguntemos: ¿Qué tiene en común la acción solidaria del “ladrillito” para la Torre de alimentos y el kit de seguridad? En ambas imágenes se expresa el ejercicio *formal* de la ideología en la regulación de nuestra sensibilidad, al exponer y delimitar el espacio visible/imaginable de nuestra acción, su radio de alcance. Cada vez somos más individuos, cada vez somos menos colectivos, en el sentido de que nuestras formas de identificación requieren de la permanencia y referencia a espacios desde los cuales nos nombramos. Para seguir con la pornografía: “Cada persona es un mundo –dice /ordena/ la compañía de telefonía móvil Personal-. Estar juntos es estar conectados /la “comunidad” es la conexión, pero la conexión implica, define y enfatiza el vínculo del uno a uno/ esa es la Comunidad Movistar. Nokia dice directamente “conectando a la gente”. Estas tecnologías muestran -y las publicidades compulsivamente siguen ordenando (en

dos sentidos, como “poner orden”, organizar pero también mandar)- este particular momento de configuración de formaciones sociales conformadas cada vez más por individuos -separados-.

Es decir, si eludimos la fascinación por los contenidos (y transformamos nuestra consideración sobre ambos objetos que median en estas interacciones de “regalo precioso” a “regalo de mierda” /aunque parezcan tan distintos/), podemos seguir identificando rasgos y dinámicas del trabajo ideológico que producen resultantes específicos como estados de sentir que van tramando nuestra experiencia. Por esto, además de un particular límite y perímetro del radio de nuestra acción, el trabajo ideológico se expone en la imposibilidad de reconocer a un otro: en un mundo donde el hombre es la mercancía para otro hombre, a la separación cada vez mas consumada que referíamos antes, se adiciona la preeminencia de un tipo de experiencia caracterizada por “aceptar lo igual”, como forma equivalente /y narcisística/ de la mercancía.

Por esto en ambas escenas que venimos analizando, la víctima del hambre y el malviviente no nos interpelan como otro: la fantasía ideológica opera obturando su otredad; en el primer caso, tal obturación permite la proyección de las propias estructuras de pensar/sentir/actuar del donante: el reconocimiento es del otro como semblante, del otro como lugar que refleja los estados de sentir del donante; reconocimiento como desconocimiento de su otredad /de clase/. Aún cuando esté singularizado hasta en las marcas que lo definen singularizándolo (“se trata de Bárbara, la niña que llora de hambre en el estudio”) no tiene rostro, en el sentido de E. Levinas.

¿Qué ocurre con “el malviviente” a quien vamos a “cocinar” /a la pimienta y-o quemándolo con golpes de electricidad/?

Por supuesto que no tiene rostro, aunque en el mismo acto sea la substancialización del mal. En este tiempo de reflexiones académicas discursivistas, la substancia retorna en ciertas formas de interacción con los otros /fundamentalmente de clase, como encarnación del mal/. Ese otro es la corporización de la violencia. Así como no podemos asumir -y permanecer sensatos- que la pobreza no es paisaje ni naturaleza la desigualdad estructural; que -por lo tanto- el solidarismo supone una fetichización de la interacción en la que

participamos /que no nos deja ver la Otra Escena Reprimida/ y que el llanto por el hambre expresa la violencia estructural (que no vemos, que no oímos) tampoco podemos pensar -y permanecer sensatos- que es la misma violencia estructural asociada al desarrollo del capitalismo a la que queremos “darle un cuerpo” y frenarla en el radio de la acción posible. No hemos hecho otra cosa hasta aquí que hablar de ese impensable en nuestro presente, que es la violencia estructural.

d- La violencia estructural como im-pensable en la experiencia contemporánea. Crítica ideológica orientada a leer/escuchar guiones de guerra

Esta idea me parece fundamental -y esta es la última dimensión que vamos a abordar para pensar el encuadre ideológico de los conflictos en nuestro presente-: *en nuestro tiempo no podemos pensar la violencia y menos aún, la violencia estructural*. Hace unos años (2004), en la ciudad de Córdoba, reconocidos intelectuales generaron y participaron en el debate en torno a la intervención de Oscar del Barco en la revista “La intemperie” conocida por la referencia al “No matarás”.⁶⁷ Esto fue y es muy polémico; es un punto tensivo, porque uno podría preguntarse si estas intervenciones abrieron un espacio para reflexionar sobre el tema o por el contrario, implicaron una visión muy sesgada sobre la violencia que obtura la posibilidad de seguir constatando su operatoria en nuestro presente. ¿Se puede hablar de “eso”? ¿No se puede hablar? ¿Quiénes pueden hablar? ¿Quién puede decir “no matarás”? ¿Qué hay de este retorno de un mandato religioso para pensar lo político en nuestra época? ¿Qué hay de la ética como suspensión de la política, como síntoma de

⁶⁷ “Hace cinco años el prestigioso filósofo cordobés Oscar del Barco envió a la revista La Intemperie, de su provincia, una carta de lectores en la que realizó una autocrítica rotunda, sin concesiones, a su respaldo a la lucha armada de los grupos guerrilleros en los años sesenta y setenta. La carta, publicada en diciembre de 2004, armó un revuelo en la izquierda y el centroizquierda a pesar de que se trataba de una autocrítica, de una mirada sobre su propia responsabilidad como intelectual de referencia de los grupos guerrilleros. Muchos se sintieron interpelados y escribieron un torrente de artículos a favor y en contra, algunos de los cuales fueron compilados por la Universidad de Córdoba con el título “Sobre la responsabilidad”. Del Barco se sentó frente a su computadora conmovido por lo que acababa de leer en La Intemperie: una entrevista en la que un ex guerrillero relataba cómo el grupo que integraba, el Ejército Guerrillero del Pueblo, fusiló en 1964 a dos de sus propios miembros por traidores potenciales.”
Ceferino Reato en,
http://www.perfil.com/contenidos/2009/11/21/noticia_0036.html. Consultado julio de 2012.

nuestro tiempo, tal como señalaban Žižek y Badiou al principio de nuestras reflexiones?

¿A quien se interpela con este mandato? Porque hemos visto hasta aquí que en la marco de relaciones de producción capitalistas en contextos de neocolonialidad, matar se sigue matando. Compulsivamente. En el cuadrado greimasiano del Mal que había construido el pensador esloveno, nuestra historia presente no puede dejar de reconocer la existencia de un mal banal, de todos los días, resultante tanto de la operatoria de las estructuras burocráticas del estado como de la actuación de los intereses privados desde el mercado. Hemos visto los traslados como imágenes de guerra, aunque nos cueste aceptarlos en esos términos.

El “no matarás” es un mandato que se propone en función del reconocimiento de lo que Žižek llama “Mal Idealista” (como terror asociado a procesos revolucionarios, o a grupos armados como en la década del 70’ en Argentina) Por esto es pertinente la mirada žižekiana que precisa varios adjetivos para dar cuenta del mal, en un primer ejercicio orientado a pensar la violencia. Por el momento concedamos la asociación del Mal (de los males) a la violencia. Así y todo, hay dificultades para pensar la violencia asociada a las prácticas que expresan conflictos.

Si recuperamos la idea de L. Carroll con la que iniciábamos estas reflexiones, donde decía que “los bordes son importantes” o “lo importante ocurre por los bordes” (crecer, hacerse pequeño, todo pasa por los bordes) en oposición a la idea de profundidad, podemos disponer a las prácticas conflictuales en ese lugar: en los bordes donde se instancia y repele la regulación hegemónica del sentir, por lo cual la recuperación teórico-político de algunos *impensados* -como la violencia desde la crítica ideológica contemporánea- nos orienta a poder volver sobre nuestra piel.

“Borde” también como lugar tensivo, donde se pueden tramar fuerzas en sentidos divergentes. Volvamos al diálogo imposible entre la mujer trabajadora de la basura, la quema de gomas y el pedido de cuidado al medioambiente en la protesta, por parte de las mujeres-miembros del “Club del Trueque”. No podemos pensar en la violencia. Lo que hacemos es personificarla y correrla de nuestra visión/audición: esta mujer *violenta* protestó de manera *violenta*. Su respuesta -que no puede ser escuchada-: *el sistema está al revés y nadie se interesa*, nos permite interrogar la violencia

por fuera de las formas antropomórficas contemporáneas, en tanto construcciones ideológicas hegemónicas (por esto, para los violentos, tenemos gas pimienta y picana al alcance de la mano).

No vamos a historizar los desarrollos y perspectivas reflexivas sobre la violencia, sólo hacer algunos detenciones e indicaciones para poder leer sintomalmente su obturación en la definición ideológica de los conflictos en la realidad social contemporánea. Como ya hemos dicho, el reconocimiento del carácter ontológico de la violencia, es un rasgo de la tradición marxista y se puede identificar anteriormente en la perspectiva de Hegel.

Hegel, Marx, los estudiosos de la Escuela de Frankfurt identifican en el ser los principios de contradicción y negatividad, por lo cual admiten la realidad de la violencia y la consideran una manifestación/expresión del nivel estructural. Con Nietzsche hemos visto que la civilización implica formas crueles de domesticación de las fuerzas vitales. Su perspectiva distingue al interior mismo de la violencia diferentes formas, según las voluntades que las habitan o con las que se traman: así, por una parte, hay un tipo de violencia que tiene que ver con recobrar la salud perdida (desarrollada en *La Voluntad de Poder* y fundamentalmente en *Así habló Zaratustra* en cuanto a las tres metamorfosis que ha de atravesar el hombre después de la convalecencia) y por otra, hay una fuerza pervertida que retorna contra la vida (expuesta en los textos que hemos referido, fundamentalmente en *La Genealogía de la Moral*, *El Anticristo*, *El Crepúsculo de los Ídolos* y *Más allá del Bien y del Mal*, al precisar la operatoria efectiva de los llamados “mejoradores de la humanidad”).

No podemos dejar de indicar las consideraciones de Benjamin sobre el tema de la violencia, fuertemente influenciado por la obra de G. Sorel *Reflexiones sobre la violencia*. Tal influencia se evidencia en *Para una crítica de la violencia* [1921] donde identifica dos tipos de violencia: una fundadora y creadora de derecho y otra conservadora del mismo. Desde su perspectiva, no se puede seguir sosteniendo la creencia sobre la naturaleza pacífica del derecho. El derecho como forma de “pacificar” las relaciones sociales, requiere una primera violencia indispensable para instaurarse y mantenerse; pero a diferencia de la violencia anterior hay un tipo de violencia pura, no fundadora sino destructora de derecho: una violencia que destruye para afirmar la dignidad y el carácter sagrado de la vida.

Las reflexiones sobre la violencia se transforman y adquieren nuevos rostros cuando se realizan en condiciones de colonialidad: F. Fanon y *Los condenados de la tierra*, donde la violencia contra el colonizador aparece como liberadora y humanizante. O la distinción y oposición que realiza J. Genet, entre violencia y brutalidad: la primera -también pura, afirmativa- no puede confundirse con la brutalidad de la represión organizada de manera eficaz y eficiente. O la distinción que realiza el mismo G. Debord, analizando el levantamiento de la población negra en agosto de 1965 en EE.UU., como revuelta contra la mercancía y como instante de destrucción de su falsa apariencia. Fiesta de la destrucción del carácter mercantil de los objetos durante los saqueos, como acto que desdice la violencia estructural y cotidiana de haber transformado al mundo en un stock de mercancías.

Hablar de colonialidad y violencia -si uno está tratando de hacer una lectura desde la ideología- nos obligaría a leer textos que hoy están llenos de tierra. Por eso decía antes que lo importante es caracterizar e historizar desde dónde uno está tratando de hacer este ejercicio reflexivo. Una figura muy interesante y que queda absolutamente fuera del campo de reconocimiento de algún lugar a la violencia tanto en la reflexión como en la práctica social es S. Weil. Voy a retomar dos párrafos, uno de Weil y otro de Sartre para aproximarnos a pensar un poco este impensado en nuestra experiencia de indagación sobre prácticas en conflicto.

Estos autores -en una primera lectura- aparecen alejados de nuestra contemporaneidad. Sus obras quedan guardadas y selladas como reflexiones sobre la violencia en el marco del nazismo y de las luchas por la descolonización, respectivamente. Como considero que sus ideas aún se vuelven relámpago y arden en significaciones, empezaba las reflexiones de este último capítulo con esa imagen de un territorio ocupado; de un territorio militarizado. Allí, las jóvenes generaciones estaban detenidas mirando con espanto esas fuerzas a las que no pueden hacerles frente. Por esto, lo que estamos pensando y trabajando entre todos desde el Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, es la pertinencia epistémica y política tanto del diagnóstico que hemos compartido, como la recuperación de pensadores y reflexiones sobre la colonialidad para caracterizar nuestro presente.

Leamos parte del prólogo a *Los condenados de la tierra*. Dice Sartre:

...Francia era antes el nombre de un país, hay que tener cuidado de que no sea, en 1961, el nombre de una neurosis.

¿Sanaremos? Sí. *La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido.* En este momento estamos encadenados, humillados, enfermos de miedo: en lo más bajo. Felizmente esto no basta todavía a la aristocracia colonialista: no puede concluir su misión retardataria en Argelia sin colonizar primero a los franceses. Cada día retrocedemos frente a la contienda, pero pueden estar seguros de que no la evitaremos: ellos, los asesinos, la necesitan; van a seguir revoloteando a nuestro alrededor, a seguir golpeando el yunque. Así se acabará la época de los brujos y los fetiches: tendrán ustedes que pelear o se pudrirán en los campos de concentración. Es el momento final de la dialéctica: ustedes condenan esa guerra, pero no se atreven todavía a declararse solidarios de los combatientes argelinos; no tengan miedo, los colonos y los mercenarios los obligarán a dar este paso. Quizá entonces, acorralados contra la pared, liberarán ustedes por fin esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados. Pero eso, como suele decirse, es otra historia. La historia del hombre. Estoy seguro de que ya se acerca el momento en que nos uniremos a quienes la están haciendo. (Sartre en Fanon, [1961, /francés/, 1963 /español/] 2007, 23)⁶⁸

La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido.

Sobre el compartir o no esta idea se sostiene la polémica -francesa- entre Sartre y Weil. Weil en *La Ilíada o El Poema de la Fuerza* se ubica en las antípodas de la consideración sanadora de la violencia. La violencia siempre es veneno, nunca remedio. Cito en extenso:

El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de La Ilíada es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la cual la carne de los hombres se retrae. El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, doblegada por la presión de la fuerza que sufre. Los que soñaron que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía ya al pasado, pudieron ver en este poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antes, en el centro de toda historia humana, encuentran en él el más bello, el más puro de los espejos.

La fuerza es lo que hace de quienquiera que le esté sometido una cosa. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver (...)

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la

⁶⁸ Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, en www.autonomiayemancipacion.org/Biblioteca/D-4/Los%20condenados%20de%20la%20Tierra%20-%20Fanon.pdf

otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar; de todas maneras, transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa. Ser muy extraño, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. (...)

Tan implacablemente como la fuerza aplasta, así implacablemente embriaga a quien la posee o cree poseerla. Nadie la posee realmente. En La Ilíada los hombres no se dividen en vencidos, esclavos, suplicantes por un lado y en vencedores, jefes por el otro; no se encuentra en ella un solo hombre que en algún momento no se vea obligado a inclinarse ante la fuerza. Los soldados, aunque libres y armados, no reciben menos órdenes y ultrajes.

Sea como fuere, este poema es algo milagroso. La amargura se posa sobre la única causa justa de amargura, la subordinación del alma humana a la fuerza, es decir, al fin de cuentas, a la materia. Esta subordinación es igual para todos los mortales, aunque el alma la lleva diferentemente según el grado de virtud. Nadie en La Ilíada se substraer a ella, como nadie se substraer en la tierra. Ninguno de los que sucumben es despreciado por eso. Todo lo que, en el interior del alma y en las relaciones humanas, escapa al imperio de la fuerza, es amado, pero amado dolorosamente por el peligro de destrucción continuamente suspendido (...) ⁶⁹ (Weil, [1939]: 9 y ss)

En cada una de las perspectivas, hay maneras radicalmente opuestas de reflexionar sobre la violencia: en Sartre aparece como *pharmakon* /remedio/ cuando es ejercida por el colonizado sobre el colonizador; es restauradora de humanidad. En Weil la fuerza (la violencia es fuerza) es por definición *pharmakon* /veneno/, que instala formas directas de matar (la lanza de Aquiles) pero también maneras indirectas, retardadas, espiritualizadas de hacerlo /volver cosa a los hombres/. Las dos perspectivas referidas se caracterizan por disolver la ambivalencia, la ambigüedad presente en la etimología de *pharmakon* para pensar en asociación con la violencia. Perspectivas que para pensar su presente (Sartre durante la 60 y las guerras por la descolonización; Weil durante 1940, a partir de la caída de Francia ante el nazismo) transitan lo pensado hace mucho tiempo: llegan hasta Aquiles.

⁶⁹ <http://es.scribd.com/doc/71860975/Weil-Simone-La-Iliada-o-el-poema-de-la-fuerza-1939>

Me pregunto. ¿Por qué en general no retornamos sobre estas reflexiones para pensar las expresiones conflictuales en nuestro presente? Por eso decía antes hasta que punto el debate sobre el “No matarás” habilitó o canceló la posibilidad de interrogación de nuestra contemporaneidad. Por esto, es necesario luchar contra la visión de paralaje que tenemos desde los mismos espacios académicos. Allí también sería productivo ver que fantasmas y fantasías ideológicas siguen recorriendo estos escenarios, donde se trama el drama del pensamiento/sentimiento/acción de la docencia y la investigación. Una especie de *18 brumario* sobre nuestras prácticas en estos espacios.

Pero volvamos y ya como síntesis de lo que hemos expuesto, veamos cuales son algunas dimensiones de la definición ideológica del conflicto, hoy.

1-Ante la pobreza vuelta paisajística -a veces visibilizada e invisibilizada a la vez por situaciones de “catástrofe”- vuelta materialización de lo ideológico en territorios de neo-colonialidad, la definición del actor que prima es la de *víctima*, que interpela éticamente al: estado y el mercado: la “torre” de alimentos en conmemoración por los 200 años del 25 de mayo de 1810, es indicativo de esto.

2-Con el retorno de la democracia, la instauración ideológica del ciudadano como la única posición de sujeto posible a ocupar (hasta la pornografía de ser ciudadano de un barrio-ciudad: extra-muros). Por fuera de esta definición de lo pensable está la distribución de las posiciones en términos de clases.

3-La espera como pasión que sostiene la reproducción social, hasta los estallidos de bronca y el “ya-basta”, que muchas veces instaura un nuevo tiempo de espera. Días de bronca y nuevos desplazamientos hacia el futuro de lo que se demanda (para soportar la espera, es solidaria la “la fantasía del movimientazo” como articulación de las más variadas demandas que portan distintas clases y fragmentos de clase, en un horizonte de futuro que permanentemente se desplaza, tal como lo señalábamos en el análisis que hacíamos con B. Espoz.)

4-La hegemonía de la forma del reconocimiento y la ampliación de los derechos para definir /y en el mismo acto ocluir/ los mas heterogéneos conflictos. Los derechos como matriz jurídico/legal -instalada para referenciar el abordaje de las demandas- es una *forma* que merece ser pensada con detalle. Esta *forma* en general no es percibida ni identificada como un tipo específico de “judicialización”

de los conflictos y de interpelación al Poder Judicial como la instancia resolutoria. (No estoy pensando exclusivamente en los juicios por los delitos de Lesa Humanidad, sino también en los juicios en Córdoba contra propietarios de campo que fumigaron sus plantaciones: a- en cuanto a lo que produce la resolución de este conflicto por la vía judicial; b- en cuanto a lo que obtura de esta situación conflictual, en el mismo acto por la forma jurídica de abordaje de esta cuestión socialmente problematizada, ya que no permite referirla ni asociarla a un modelo de reprimarización activa de la economía (soja, minería) que orienta hacia una tematización política: no ya ética, no ya jurídica).

En este punto, reconocemos que somos absolutamente incapaces de acercarnos siquiera mínimamente a las lecturas de Žižek sobre los productos mediáticos, como lugares de realización de fantasías sociales operantes a gran escala, pero sólo generemos la pregunta y retomemos en la lectura los ejes de inteligibilidad propuestos por Scribano: ausencia, síntoma y mensaje. Pensemos en algunas fantasías sociales proyectadas en nuestros cielos mediáticos. Me refiero a la emergencia y el rating de un programa como “El Elegido” (TE.LE.FE (2011)) que es expresivo de lo anteriormente expuesto. Sintomáticamente, toda la acción se desarrolla entre abogados (los protagonistas principales son Paola Krum y Pablo Echarri); es más, el escenario que predomina es un estudio jurídico: y “El Mal”, personificado y encarnado (Lito Cruz, el dueño del estudio jurídico) finaliza judicializado. Nadie usa con el malvado (no es un “malviviente”) ningún “kit de seguridad”. Para la pareja de jóvenes abogados, de lo que se trata es de “darle con el código”.

Como se ve, se trata de cambiar /lo que se puede/ lo que está al alcance de la mano, pero de diferente manera -según clase-. El mensaje es claro y sin ambigüedades: hacer justicia es someter las cuestiones vueltas problemas a un abordaje y a una forma de resolución vía la institucionalidad del sistema jurídico. Es interesante recordar que entran a jugar en el guión de la telenovela hasta los pueblos originarios y sus derechos sobre los territorios. Hay una significativa ausencia de cualquier consideración en términos de modelos socio-económicos en los que se inscribe la apropiación de estas tierras: aquí hasta hay mito y una mirada exotizante de los “pobladores originarios” ya que ellos -y también el malvado- conocen del

secreto y del valor de estas tierras, para la venida de “El Elegido” (se trataría de una deriva y vuelta al mito, en el sentido reconocido por Silva en algunos productos culturales de los 70). Lo antes dicho muestra una constelación de creencias que merecerían ser analizadas en conexión con las formas hegemónicas de leer/actuar sobre situaciones conflictuales en nuestro tiempo).⁷⁰

Siguiendo con este tema, recordarán que Žižek en el artículo “Tinta roja para los manifestantes” señalaba que desde su lectura la misma forma democrática se encontraba en problemas, en función de las restricciones en la toma de decisión autónoma por parte de los Estados Nacionales, a partir de la significación del capitalismo -en su fase imperial, decimos nosotros- como único universal concreto (recordemos las protestas de los indignados, en un país distinto al nuestro como España). Pero así como el Estado -tanto aquí y en España- “hay cosas que no puede”, la creencia que sostiene “más derechos es más democracia”, ha encontrado formas de realización en nuestro presente como “profundización de la democracia”: por ejemplo, me refiero a la ampliación y subsunción en la cobertura de ciertos derechos civiles (casarse, legar bienes, etc.) de estas demandas, por parte de homosexuales o parejas homosexuales (nuevamente, el marco de inscripción de las demandas y la resultante es jurídica).

Esta resolución deja por fuera las problemáticas específicas asociadas a clase y género en condiciones de socio-segregación. También en este caso hay un

⁷⁰ Síntesis argumental según la página de la productora: “En un mundo lleno de contradicciones, donde a diario convivimos con la miseria, la falta de solidaridad, el apego a lo material, la competencia desleal y todas las manifestaciones posibles del mal, terminamos por creer que el pecado tiene su lado positivo y que no se puede aspirar al éxito a menos que se aprovechen todas las oportunidades y no exista el arrepentimiento. ¿Es esta una condición natural del hombre o está perversamente digitado de este modo?

A simple vista, nadie debería sentirse culpable por lograr el éxito de cualquiera manera. Después de todo, son las reglas que el juego impone. Pero ese juego ¿Es realmente lo que elegimos o hay una fuerza superior que nos pone a prueba para ver qué decisiones tomamos? ¿Es un juego limpio o lleno de trampas que debemos sortear y también aprender a hacer para poder ganar? ¿Esa fuerza superior está fuera de nosotros o es simplemente la lucha eterna entre el bien y el mal del alma humana?

Cada uno de los protagonistas de ésta historia tendrá un rol en éste juego. Hay solo un ganador, un "elegido" que al final tendrá que optar por un camino: la difícil decisión de ir hacia la luz o vender su alma para permanecer en la oscuridad. El tablero de ese juego es una empresa, el mediador, el presidente de la misma que propone una descarnada competencia por el puesto de gerente general. Los jugadores, seres sin escrúpulos, dispuestos a todo, enceguecidos de ambición. El favorito, un hombre que camina peligrosamente entre la sombra y la luz. El triunfo depende de su decisión y esa decisión depende de lo único que puede salvarlo: el amor.

<http://www.contenidoselarbol.com/>

particular (que se trama desde las especificidades de género y clase en el contexto antes referido) que des-dice el carácter universal de la ampliación de los derechos de ciudadanía.

Volvamos a los estallidos de bronca. Si los pensamos como la efectivización de trabajo ideológico sobre nuestra sensibilidad, tienen una *forma* similar a los momentos del solidarismo: “indignados” (comiéndonos a nosotros mismos, con la crueldad vuelta sobre nuestros cuerpos, en la interpretación de Nietzsche) salimos a la calle, decimos “basta” durante el espacio/tiempo del estallido y luego se re-instala la espera; mientras que en el marco del solidarismo, “estallamos” de ganas de hacer algo y nos disponemos a actuar en los más variados escenarios (ayudamos a hacer casas de madera, vamos a un comedor). En ambas escenas la *forma* compartida refiera a estar “juntos por un instante” -para después seguir separados e individualizados-: se trata de tipos homólogos de resultantes que condensan la forma de sociabilidad que imprime el despliegue del capitalismo sobre la experiencia contemporánea (una sociedad que cada vez adopta más profundamente la *forma* de suma de individuos).

Los recursos expresivos en estos casos son claramente sintomáticos, remiten a un universal abstracto que irrumpe y desaparece fugazmente: “Hoy todos somos... (complételo como quiera: “indignados”, “fumigados”, “los pibes del comedor XX”, “la torre de alimentos”, “los partidarios de la no quema de gomas porque produce cáncer”). Efemérides-efímeras que suponen vivencias que se articulan y definen nuevas formas de memoria y olvido, mediante estimulaciones/anestesiamentos específicos sobre nuestras sensaciones.

Hemos dicho también que el solidarismo es otra de las dimensiones de las creencias ideológicas que conforman de nuestra experiencia. Como fantasía /de los ciudadanos, de las empresas, del estado/ opera como pantalla para protegernos del horror de la desigualdad estructural -que vuelta naturaleza, sólo produce efectos cuando de alguna manera se corporiza en nuestro espacio de acción- y como horizonte de lo imaginable con relación a nuestro quehacer (hacer algo al alcance de la mano, reducir e implosionar el ratio de la acción)

Lo anterior se construye a partir del repudio del lugar central de las relaciones de desigualdad de clase en la formación social de la que somos parte y de los rasgos

y las formas de replicación que tiene en contextos de neocolonialidad. Pero esa violencia estructural no para de retornar como violencias intra e interclases que -de nuevo, ideológicamente- se resuelven vía la corporización -sin rostro-: el malviviente y la víctima. No nos vamos a detener aquí, pero este retorno y los trabajos ideológicos asociados convergen en la aparición de maneras inéditas, variadas /en sus formas, en sus intensidades, en sus tiempos, en sus contenidos/ de violencias, cuyos destinatarios son niños, mujeres, migrantes-. Aquí, las distinciones de Weil sobre las heterogéneas formas de matar que produce la fuerza, configuran un eje para leer manifestaciones de crueldad clasista existentes y sus contornos de transformación y redefinición.

Por último y para cerrar con un síntoma social que es una imagen muy compleja de nuestra experiencia presente, en una perspectiva que opera no sólo con una óptica de lo próximo, sino también de la distancia, desde el retorno de la democracia hasta nuestro tiempo presente -en una sociedad neocolonial- la calle se ha vaciado significativamente como lugar de instalación y de hacer público los conflictos. La presencia popular en la calle es un posible detenimiento de lo que compulsivamente retorna y por el contrario, de lo que se trata cada vez más es de garantizar la circulación: de mercancías, de dinero, de sujetos. Desde las decisiones urbanísticas a las que hemos referido, desde la interpelación como clientes de manera trans-clasista como materialización del carácter publicitario del ritmo y la frecuencia del capitalismo de nuestra época: la publicidad acelera los tiempos de la circulación y lo esencial es no detener la circulación. Pero también desde la institucionalización de ciertos movimientos y organizaciones sociales, durante los últimos gobiernos kirchneristas, la calle se ha vaciado, prometiendo diversas “rutas” en el marco de una interpelación a “los individuos”.

Dice Virilio:

En todas las revoluciones está la presencia paradójica de la circulación. En 1848 Engels observa: “las primeras concentraciones se llevaron a cabo en los grandes bulevares, allí donde la vida de París circula con mayor intensidad” (...) La masa no es un pueblo, una sociedad, pero la multitud de caminantes, el contingente revolucionario no alcanza su forma ideal en los lugares de producción sino en la calle, cuando por un tiempo deja de ser el relevo técnico de la máquina y se convierte el

mismo en motor (máquina de asfalto), vale decir, productor de velocidad.
(2006: 13)

La calle vacía es la figura solidaria de la forma hegemónica de la experiencia presente de soledades múltiples -conectadas de a uno, como decíamos antes-. Otra vez Virilio:

Las democracias militar-industriales supieron hacer indiferentemente de todas las categorías sociales, los soldados desconocidos del orden de las velocidades (...) Tener éxito es acceder a la potencia de una velocidad mayor, tener la impresión de escapar a la unanimidad del adiestramiento cívico. (2006: 108)

No estamos diciendo que no hay más conflictos; pero si enfatizamos que desde la apertura democrática hasta hoy los tiempos, las formas y los contenidos de las prácticas en conflicto se han modificado intensamente.⁷¹ Creemos que lo expresado está orientado a pensar juntos algunos aspectos y motivos de estos cambios. Y en este marco, los trabajos ideológicos sobre la sensibilidad aparecen como una instancia cuya operatoria quizás explique en cierto sentido el retorno de los estudios críticos de la ideología, a pesar de “la caída del muro”. La regulación de la sensibilidad no ocurre por fuera de la investigación académica y como cierre quisiera exponer una referencia a una investigación de A. Scribano y A. De Sena sobre una afirmación casi imposible de ser escuchada en nuestro presente: la represión de las protestas en los últimos años; es decir, el vaciamiento de la calle por la activa decisión de los gobiernos nacionales y provinciales en nuestro país.

En “La Argentina desalojada: un camino para el recuerdo de las represiones silenciadas”, Scribano y De Sena parten de videos de You Tube sobre desalojos ocurridos durante la gestión nacional kircherista, que en tanto imágenes en general no son accesibles a la mayoría de la población, y ven disminuidas sus potencialidades para des/decir la recurrente expresión -ideológica-: “este gobierno no reprime”. El corpus está compuesto por 24 videos, 1 por provincia, entre el 2005-2012. Violencias en los mas diversos desalojos: pobres que han tomado tierras, campesinos que resisten en avance de la frontera agropecuaria industrial/tecnológica

⁷¹ Para dar cuenta de un momento particular de esta reconfiguración, vía apertura democrática en nuestro país, ver *Movimientos sociales y democracia emergente* de Elizabeth Jelin (1987) Tomos 1 y 2. FCE.

contra sus territorios y economías familiares, desalojos de manifestantes en espacios públicos, entre otros.

Dicen los autores:

Si se pudieran clasificar estas tecnologías de las violencias cotidianas una manera, entre otras muchas, sería la siguiente: hay desalojos por la fuerza que “se- hacen-en-un-momento”, hay desalojos por intimidación que “se-hacen-en-el-tiempo”, hay desalojos por engaño que “se-hacen-en-la-mentira” (2012:14)

El momento de la protesta es la instancia de visibilidad -fundamentalmente mediática, pero también 'callejera'- de determinada 'cuestión socialmente problematizada'. En otro artículo titulado “Movimientos sociales y estrategias de comunicación” Scribano explora los rasgos que particularizan el vínculo entre los medios y las protestas.

Los medios se presentan (y son reconocidos) como primera instancia de vehiculización de un conflicto. 'Hacen presente' a nivel mediático o 'amplían, potencian' el alcance de una acción con relación al lugar de ocurrencia de ciertas demandas. Incluso no es poco frecuente que a partir de la 'noticia', se potencie la participación en la protesta. Por estas funciones, quienes organizan las protestas no dejan de tener en cuenta que éstas se incluyan en la rueda informativa de los medios. Pero las prácticas en conflicto abordadas por Scribano y De Sena en el artículo antes referido no aparecen por TV, sino que han requerido de un minucioso trabajo de búsqueda por parte de los investigadores en la red, trabajo que implica capacidades y destrezas para “saber buscar” información sobre estos tópicos, ya que no aparecen “para todos” en un primer intento. Trabajo que a la vez replica el realizado por los pequeños medios y los trabajadores de prensa que suben a la web lo que saben que “no va a ser noticia”.

Esto expone no sólo los fantasmas y fantasías ideológicas que habitan los escenarios académicos y que -como decíamos antes- implican la persistencia de ciertos impensados -como la violencia estructural- sino los obstáculos y desafíos para la práctica de investigación en la actualidad. ¿Cómo saber que pasa? ¿Dónde está vacía la calle? ¿Qué conflictos “pasan por TV”, cómo lo hacen y que queda fuera?

En este marco, la función de otorgar visibilidad no es menor. Es estética - como forma de incidir en las sensaciones- y es política -como ejercicio consciente para incidir en las matrices que organizan lo que se ve/lo que no se ve, lo que se imagina/lo inimaginable. Pero a la vez- si recordamos el diagnóstico que referíamos al comienzo de este capítulo- supone persistir en el reconocimiento del carácter ontológico de la violencia estructural en configuraciones específicas tales como nuestra formación social. Se preguntan los autores:

Recorrer los paisajes, las calles, las corridas, los empujones y disparos de las fuerzas represoras, los nervios, los gritos, las narraciones desencarnadas de las usurpaciones, las explicaciones de los abusos del poder, nos ha dejado frente a una pregunta sencilla: Si esto no es represión... ¿la represión dónde está? (2012: 17).

La imagen es un relámpago y el trueno como conocimiento tiene otros tiempos, como decía Benjamin. La óptica de lo cercano/la óptica de lo distante constituyen momentos convergentes y asociados en una estrategia orientada a la crítica ideológica. A veces estamos tan cerca que no vemos, a veces creemos - ideológicamente- que conocemos por mediaciones tecnológicas, que también se han configurado en segunda naturaleza, en el marco del capitalismo espectacular (en el sentido de Debord). Por esto como llegar a ver y a escuchar en la formación contemporánea (sin quedar transformado en piedra o encantado por el canto de las sirenas, como en los antiguos mitos) hoy aparece como un desafío para el ejercicio de la investigación social en particular y para el desarrollo de las Ciencias Sociales enraizadas en el Sur Global en general.

Sigamos pensando las imágenes de los traslados, releídas en función del recorrido que hemos realizado. Hemos partido de ciertas consideraciones de lo ideológico como falsa conciencia, inversión y visión deformada de la realidad, hasta llegar a interrogar sus expresiones más contemporáneas donde la ideología aparece como creencia materializada, visión pornográfica y cinismo. Y al final vimos que así como hay impensados, hay invisibles, que se construyen activamente. El retorno de la reflexión sobre la ideología tiene que ver con la afirmación de Deleuze sobre la significación de los bordes en su consideración sobre la obra de Carroll: “Los

acontecimientos son como cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes, sobre los bordes”. De lo que se trata es entonces de poder recobrar la capacidad trazar los bordes de nuestra piel, de adquirir cierta autonomía para poder dibujar reflexivamente los límites del “adentro”/ “afuera”. Porque si en la guerra de nuestro presente el botín es nuestra sensibilidad, de lo que se trata es de poder elegir no ser serviles voluntariamente (en el sentido de De La Boitie). Porque después de este recorrido, sabemos (pensamos/sentimos/actuamos) -ya con menos paradojas que al inicio- que: “lo más profundo es la piel”.

Bibliografía

- Abraham, Tomás; Badiou, Alain y Rorty, Richard. (1997) *Batallas Éticas*. Ediciones Nueva Visión, Bs. As., segunda edición.
- Benjamin, Walter. (1973) “Experiencia y Pobreza”, en “*Discursos Interrumpidos 1*”, edit. Taurus, España.
- _____ (1994) “La obra de arte en la época de la reproducción técnica”, en “*Discursos Interrumpidos*”, Planeta Agostini.
- _____ (1996) “Sobre el concepto de historia”, en “*La Dialéctica en suspenso*”, edit. Arcis Lom, Chile.
- _____ (1999a) *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, España.
- _____ (1999b) *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Taurus, España.
- _____ (1999c) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus, España.
- _____ (2005) *Libro de los Pasajes*, AKAL.
- _____ (2008) *El capitalismo como religión* capitalismo_religion.pdf. Created Apr 24, 2008 by economia UNAM. Disponible en: economyradio.blogspot.com
- _____ (2011) *Denkbilder. Epifanías en viajes*, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- Boito, María Eugenia y Espoz, María Belén (2012) “Time is in your hands”: body, sensitivity and technique in Córdoba City, en prensa.
- Boito, María Eugenia. “La tautología del solidarismo en el Bicentenario: Argentina abraza a Argentina”, en el libro *CORPOS EM CONCERTO: DIFERENÇAS, DESIGUALDADES, DESCONFORMIDADES*, (2011) Eitora de la Universidade Federal de Pernambuco, compilación a cargo de Adrián Scribano y Jonatas Ferreira. 333-361 pág.
- Boito, María Eugenia, Espoz, María Belén y Michelazzo, Cecilia. “Amores... ¿de novela? Jóvenes en espacios de socio-segregación urbana y prácticas

intersticiales” en *Culturas juveniles. Disputas entre representaciones hegemónicas y prácticas*, (2012) Alejandro Villa, Julieta Infantino y Graciela Castro (Comps) Editorial: NOVEDUC. Pp. 123-140.

- Boito, María Eugenia. “Un momento en la historia de la percepción burguesa: W. Benjamin, el capitalismo como religión y la pobreza como marca de la experiencia capitalista”, en María Eugenia Boito, Eliana Ivett Toro Carmona y José Luis Grosso (Comps.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*”. 22-42 pág, Estudios Sociológicos Editora, 2011.
- Boito, María Eugenia. “Estados de sentir en contextos de mediatización y mercantilización de la experiencia. Intentos por precisar una lectura materialista de las sensibilidades.” en *CUERPOS Y EMOCIONES DESDE AMERICA LATINA*, CEA_Conicet, Doctorado de Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Diciembre de 2010. Ebook. Pág. 82-101. Disponible en: <http://accioncolectiva.com.ar/sitio/libros-publicados>
- Boito, María Eugenia. “Exploraciones sobre las regulaciones del sentir/experimentar clasista ante expresiones de necesidad: la operatoria hegemónica de la sutura solidaria trans-clasista” en *SENSIBILIDADES EN JUEGO: MIRADAS MULTIPLES DESDE LOS ESTUDIOS DE LOS CUERPOS Y LAS EMOCIONES*. Adrián Scribano y Pedro Lisdero (compiladores) CEA_Conicet, Diciembre de 2010. Ebook. Pág. 193-216.
- Boito, María Eugenia, Espoz, María Belén y Sorribas, Patricia Mariel. “Pensar los des-bordes mediáticos del conflicto: las ciudades-barrios como síntoma de la actual tendencia urbana de socio-segregación”, *Papeles del CEIC, Revista del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva*, (marzo de 2012) Departamento de Sociología 2, Universidad del país Vasco.
- Boito, María Eugenia y Espoz, María Belén “Ciudad(es) colonial(es): convergencia de órdenes de disciplinamiento y control en la regulación del espacio-tiempo y las sensibilidades”, ha sido aprobado por referato externo para su publicación en la revista *Espacios Nueva Serie N° 7. Estudios de Biopolítica N° 7*, 2011 (ISSN: 1669-8517) publicación científica de la UNPA, Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

- Boito, María Eugenia y Espoz, María Belén. “La fantasía del ‘movimientazo’: (im)potencia de la acción en las actuales modalidades de organización colectiva”. (2011) En *Revista electrónica ONTEAIKEN, Boletín sobre prácticas y estudios sobre acción colectiva, CEA-UE, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social*, Año 9, número 12, Noviembre de 2011, ISSN 1852-3854. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar>
- Boito, María Eugenia, Aimar, Lucas y Giannone, Gabriel. “Córdoba en imágenes”, En *Revista Caja Muda*. www.revistacajamuda.net. Año 1, número 2., 2010.
- Boito, María Eugenia, Cervio, Ana Lucía y Espoz, María Belén. “La gestión habitacional de la pobreza en Córdoba: el antes y después de las ‘Ciudades-Barrios’”, (2009) en *Revista electrónica ONTEAIKEN, Boletín sobre prácticas y estudios sobre acción colectiva, CEA-UE, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social*, Año 7, número 4, Mayo de 2009, ISSN 1852-3854. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar>
- Boito, María Eugenia. “Alteridad(es) de clase(s) y crueldad en la escena mediática contemporánea”. (2007) En *Revista virtual Astrolabio, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba*, Número 4. Fecha: 11/09/07. ISSN 1668-7515. www.astrolabio.unc.edu.ar
- Bodei, Remo (1995) *Geometría de las Pasiones. Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y uso Político*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bordelois, Ivonne (2006) *Etimología de las pasiones*. Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Brausntein, Néstor. (2012). “El inconsciente, la técnica y el discurso”. Disponible en: dnestorbraunstein.com/escritos/index.php?blog=1&title=el_inconsciente_la_tecnica_y_el_discurso&more=1&c=1&tb=1&pb=1
- Buck – Morss, Susan (1995) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. La balsa de la Medusa, 79. España.
- _____ (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona, Bs. As.
- Debord, Guy. (1995) *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca.
- _____ (1999) *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.

- Dumoulié, Camille (1996) *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. Siglo XXI editores.
- Elliot, Anthony. (1995) *Teoría Social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Eagleton, Terry. (1997) *Ideología. Una introducción*. Paidós.
- Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, en www.autonomiayemancipacion.org/Biblioteca/D-4/Los%20condenados%20de%20la%20Tierra%20-%20Fanon.pdf
- Eagleton, Terry. (2006) *La Estética como Ideología*. Editorial Trotta.
- Figari, Carlos y Scribano, Adrián (Comps.) (2009) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*". CLACSO/CICCUS.
- García Hodgson, Hernán. (2005) *Foucault, Deleuze, Lacan. Una política del discurso*. Quadrata.
- Eduardo Grüner. (1993) *Foucault: Una política de la interpretación. Nietzsche, Freud, Marx*. El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Agnes Heller. (1986) *Teoría de las necesidades en Marx*. Traducido por J. F. Yvars, Editorial Península, Barcelona.
- Agnes Heller. (1996) *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Traducido por Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Paidós, Barcelona.
- Hirschman, Alberto. (1978) *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su tiempo*. FCE, México.
- Jameson, Fredric (1995) *Imaginario y simbólico en Lacan*. Ediciones El cielo por asalto, Imago mundi, Buenos Aires.
- Jameson Fredric y Žižek, Slavoj (1998) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.
- Jelin, Elizabeth (comp.) (1987) *Movimientos sociales y democracia emergente/1*. Biblioteca Política Argentina, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Jelin, Elizabeth (comp.) (1987) *Movimientos sociales y democracia emergente/2*. Biblioteca Política Argentina, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- Lacan, Jacques (1981). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos en Freud*. Texto establecido por Jacques –Alain Miller. Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2001.
- _____ (1984) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las Psicosis*. Texto establecido por Jacques –Alain Miller. Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2004.
- _____ (1999) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1957 -1958*. Texto establecido por Jacques –Alain Miller. Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2001.
- _____ (1988) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959 -1960*. Texto establecido por Jacques –Alain Miller. Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2000.
- _____ (1997) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Breton, David. (1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Marcuse, Herbert. (1983) *Eros y Civilización*, SARPE, Madrid.
- Martyniuk, Claudio. (2011) *Jirones de piel, ágape insumiso. Estética, epistemología y normatividad*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 206 páginas. ISBN 978-987-574-483-7
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. (1995) Fondo de Cultura Económica, México. (Edición 1: 1946, Edición 2: 1959, Reimpresión 25: 1995)
- _____ (1998) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. (1998) NEED, Buenos Aires.
- _____ () “Trabajo asalariado y capital”. Disponible en: <http://bivir.uacj.mx/libroselectronicoslibres/Autores/CarlosMarx/Trabajo%20asalariado%20y%20capital.pdf>
- Nietzsche, Federico (1983) *Más allá del bien y del mal*. Orbis, S.A., Hyspamerica.
- _____ (2006) *La genealogía de la moral*. Gradifco, Bs. As.
- _____ (1964) *El anticristo y El crepúsculo de los ídolos*. Edic. Malinca Pocket, Bs. As.

- _____ (1985) *La gaja ciencia*. M.E. Editores. S.L. Madrid, España.
- _____ (1989) *Así habló Zarathustra*. Edición libro básico, España.
- _____ (1873) *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Disponible en <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>. Consultado 5-5-2012.
- Peña, Milcíades. (2012) *Historia del pueblo argentino*. Edición definitiva. Estudio preliminar a cargo de Horacio Tarcus. Emece. Planeta. Bs. As.
- Ricoeur, Paul. (1989) *Ideología y utopía* Gedisa, Barcelona.
- Ricoeur, Paul. (1976) *Hermenéutica y psicoanálisis*. La Aurora, Buenos Aires.
- Schmucler, Héctor. (2005) "La 'sociedad de la información' o el esplendor de la ideología", en AA. VV., *Democracia y ciudadanía en la sociedad de la información. Desafíos y articulaciones regionales*. ECI, UNC.
- Scribano, Adrián (2002) *De gurúes, profetas e ingenieros*, Córdoba, Copiar.
- _____ (2004) *Combatiendo Fantasmas. Teoría Social Latinoamericana. Una visión desde la historia, la sociología y la filosofía de la ciencia*. En formato CD, Argentina.
- _____ (2005) (Comp). *Geometría del conflicto: Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social*, Universitas, Córdoba.
- _____ (2007a.) (Comp.) *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*, UNC-CEA/CONICET, Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social, Córdoba.
- _____ (2007b.) (Comp.) *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*. UNC-CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara, Colección Acción Social, Universitas.
- _____ (2008) *El proceso de investigación social social cualitativo*, Prometeo Libros.
- _____ (2009) "Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos" en *Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social* – ISSN 1852-2262 Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales – UBA <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/conflictosocial/revista>, Año 2, N° 1. Junio 2009.
- _____ (2009) "Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial" en <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin9/0-1.pdf>

- _____ (2012a) “Interdicciones Colectivas, Violencia y Movimientos Sociales, Hoy.” (2012a) aceptado para su publicación en la Revista *Actuel Marx*. En prensa.
- Scribano, Adrián y Boito, María E. (Comps.) (2010) *EL PURGATORIO QUE NO FUE. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*, CICCUS, Buenos Aires.
- Adrián Scribano (Director), Sebastián Barros, Graciela Magallanes, María Eugenia Boito. *El campo en la ruta. Enfoques teóricos y metodológicos sobre la protesta social rural en Córdoba* (2003) Edit. Copiar, Universidad Nacional de Villa María.
- Scribano, Adrián y Boito, María E. (2010). “La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neocolonial de la ciudad (Córdoba, 2010)”, En Revista *Actuel Marx Intervenciones* _9, *Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones* (1er Semestre 2010), LOM Ediciones y Universidad Bolivariana, Santiago de Chile ISS_: 0718-0179.
- Adrián Scribano. “Interdicciones Colectivas, Violencia y Movimientos Sociales, Hoy.” (2012a) aceptado para su publicación en la Revista *Actuel Marx*. En prensa.
- Scribano, Adrián y De Sena, Angélica. “La Argentina Desalojada: un camino para el recuerdo de las represiones silenciadas. (2012b, en prensa)
- Sennett, Richard. (1997) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial, España
- Silva, Ludovico. (2009); *Anti-Manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana CA. 1975.
- _____ (1971); *Teoría y práctica de la Ideología*; México: Ed. Nuestro Tiempo.
- _____ (1984); *La Plusvalía Ideológica*; Venezuela: Ed. Universidad Nacional de Venezuela.
- Spinoza, Baruj [1667](2009) *Ética demostrado según el modo geométrico*. Colección: Clásicos de la Cultura.
- Thompson, E. P. (1989) “Prefacio” en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica.
- _____ (1995) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

- Weil, Simone. *La Ilíada o el poema de la fuerza*.
<http://es.scribd.com/doc/71860975/Weil-Simone-La-Iliada-o-el-poema-de-la-fuerza-1939>.
- Williams, Raymond. (2000) *Marxismo y Literatura*. Península, Barcelona, 2 edición.
- Žižek, Slavoj. (1992) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.
- _____ (1994a) *¡Gozar tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Nueva Visión.
- _____ (1994b) *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. (Compilador). Manantial.
- _____ (1998) *Porque no saben lo que hacen*. Paidós.
- _____ (1999) *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México.
- _____ (2000) *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós.
- _____ (2001a) *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Estudios lacanianos, editorial Síntesis, España.
- _____ (2001b) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.
- _____ (2002a) *¿Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el mal uso de una noción*. Pre -Textos.
- _____ (2002b) *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre -Textos.
- _____ (2003a) *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Paidós.
- _____ (2003b) (Compilador) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, primera impresión.
- _____ (2003c) *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Prólogo y traducción de Sebastián Waigarten, Serie Posiciones, Atuel / Parusía.
- _____ (2004a) *La revolución blanda*. Prólogo y traducción de Sebastián Waigarten, Serie Posiciones, Atuel / Parusía

- _____ (2004b) (Analía Hounie Compiladora) *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós.
- _____ (2005) *La suspensión política de la ética*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006) *Visión de paralaje*. F. C .E., México.
- Žižek, Slavoj; Laclau, Ernesto y Butler, Judith (2003) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica, reimpresión.

Páginas Web

- <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>. Consultado el 5-5-2012. Traducción y notas: Simón Royo Hernández
- Alain Badiou. “La ética y la cuestión de los derechos humanos” en Revista Acontecimiento N° 19-20 – 2000. www.grupoacontecimiento.com.ar
- S. Žižek. “Tinta roja para los manifestantes” (2011) en Revista Ñ, Revista de Cultura, 17 de diciembre de 2011, pág. 33. ver también: www.grupoacontecimiento.com.ar/index.php/politica/otras-vozes/100-tinta-roja-para-los-manifestantes
- Eduardo Grüner. *Foucault: Una política de la interpretación. Nietzsche, Freud, Marx*. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993. Ver <http://www.toposytropos.com.ar/N3/pdf/gruner.pdf>
- <http://bivir.uacj.mx/libroselectronicoslibres/Autores/CarlosMarx/Trabajo%20asalariado%20y%20capital.pdf>
- nestorbraunstein.com/escritos/index.php?blog=1&title=el_inconsciente_la_tecnica_y_el_discurso&more=1&c=1&tb=1&pb=1
- Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, en www.autonomiayemancipacion.org/Biblioteca/D-4/Los%20condenados%20de%20la%20Tierra%20-%20Fanon.pdf
- <http://es.scribd.com/doc/71860975/Weil-Simone-La-Iliada-o-el-poema-de-la-fuerza-1939>
- ¹ http://www.perfil.com/contenidos/2009/11/21/noticia_0036.html