

¿El hedor de/en la incomodidad educativa?  
Cartografías políticamente aromáticas de lxs cuerpxs en educación.

¿O fedor de / no desconforto educacional?  
Cartografias politicamente aromáticas de corpos na educação.

Santiago Díaz<sup>1</sup>  
Universidad de Mar del Plata (UNMdP)  
[ludosofias@gmail.com](mailto:ludosofias@gmail.com)

Ornela Barone Zallocco<sup>2</sup>  
Universidad de Mar del Plata (UNMdP)  
[obaronezallocco@gmail.com](mailto:obaronezallocco@gmail.com)

**Resumen:** En el presente artículo se ha buscado cartografiar sensiblemente la marginalización que produce el hedor de lxs cuerpxs en los espacios educativos, mediante la tensión de algunas teorías de la educación y una producción cultural cinematográfica actual para visualizar las tensiones vinculantes. A lo largo de diferentes pasajes y conversaciones con autorxs se sostiene que la pulcritud de la matriz moderno - colonial ha configurado también nuestros olores, determinando los sentidos que impugnan la visualidad de lxs cuerpxs que no se reducen a un hecho visual. Retomando la narrativa filmica de Parasite y la literaria de Deligny entre otrxs, se expresa la codificación bien determinada, enseñada y aprendida de la pulcritud y el higienismo y el modo en que la misma ha colonizado nuestros olores, poniendo especial atención en las instituciones educativas. Sin embargo, se advierte que la volcánica fuerza insurgente de lo colectivo trama y conjura las resistencias posibles para rajarse de los permanentes intentos de higienizar la gestualidad silvestre.

**Palabras-clave:** educación; higienismo; hedor; visualidad

---

<sup>1</sup> Santiago Díaz. Universidad de Mar del Plata (UNMdP)/Argentina.

<sup>2</sup> Ornela Barone Zallocco. Universidad de Mar del Plata (UNMdP)/ Argentina.

**Resumo:** Neste artigo procuramos mapear com sensibilidade a marginalização produzida pelo fedor dos corpos nos espaços educacionais, por meio da tensão de algumas teorias educacionais e de uma produção cultural cinematográfica atual para visualizar as tensões vinculantes. Em diferentes passagens e conversas com autores, argumenta-se que o asseio da matriz colonial moderno também configurou nossos cheiros, determinando os sentidos que desafiam a visualidade dos corpos que não se reduzem a um fato visual. Retomando a narrativa fílmica de *Parasita* e a narrativa literária de Deligny entre outras, exprime-se a codificação bem determinada, ensinada e aprendida do asseio e do higienismo e a forma como esta colonizou os nossos cheiros, prestando especial atenção às instituições de ensino. No entanto, nota-se que a força insurgente vulcânica da trama coletiva e conjura a resistência possível para quebrar as tentativas permanentes de higienizar os gestos selvagens.

**Palavras-chave:** educação; higienismo; fedor; visualidade.

## ¿El hedor de/en la incomodidad educativa?

### Cartografías políticamente aromáticas de lxs cuerpxs en educación.

“Hacer las cosas que huelen peor, de las que apenas nadie se atreve a hablar, pero que son útiles y necesarias, supone también un trabajo heroico. Los griegos nunca se avergonzaron de incluir, entre los trabajos de Hércules, la limpieza del estiércol en un establo”.

(Nietzsche, 2015, 247-248)

## I.- Pensar es olfatear

A lo largo de la historia heredada de la tradición europea, se ha tomado al pensamiento como un efecto de las lógicas racionales con las que se conjugan las teorías explicativas de los procesos y acontecimientos del mundo. Que se haya destacado esta raíz racional del pensamiento fue una operatoria política que ha triunfado a costa de invisibilizar la sensibilidad que subyace y sostiene todas las operatorias de conocimiento. Si recordamos una de las escenas más antiguas donde la tradición griega reconoce un acto de pensamiento considerado como propiamente “humano”, encontramos la capacidad deductiva que Edipo despliega ante el enigma planteado por la Esfinge, y también, por otro lado, la astucia que pone a salvo a Odiseo en su largo y dificultoso viaje de regreso a Ítaca luego de años de batalla en la ciudad de Troya. Ante

esto, lo que siempre queda relegado es el gesto no humano del pensamiento, que aparece como potencia de reconocimiento en una escena casi al final de la Odisea, rescatando uno de los principios fundamentales de la investigación y el pensamiento en toda la tradición histórica europea. Es el momento en que Argos, el perro de Ulises, reconoce la identidad de su antiguo “amo”, donde nadie más pudo dar cuenta de ello. Y lo hace específicamente a partir de su olfato. Como señala Pascal Quignard, Argos “piensa” a Ulises en el mendigo, lo reconoce a partir de su olor como rasgo identitario singular. Quignard dice que Argos “piensa” a Ulises, porque el verbo que utiliza Homero para dar cuenta de esta operatoria del pensamiento es “noein”, que es el verbo griego que se traduce habitualmente como pensar, pero que inicialmente, antes que eso, significaba oler: “Pensar es olfatear la cosa nueva que surge en el aire circundante” (QUIGNARD, 2015, 17).

Según esta idea, antes que pensar, existen ciertas formas de acercarnos al mundo que involucran operatorias sensibles, momentos que nos permiten destacar los rasgos específicos de las cosas y los acontecimientos desde una cierta percepción, que se posibilita desde el modo en que nuestra corporalidad se vincula con el flujo incesante de las cosas. En efecto, el mundo se nos presenta bajo una inmensa atmósfera difusa que fluctúa entre nuestros sentidos como una multitud indiscernible de signos posibles de ser captados, aunque nunca completa y acabadamente. Una atmósfera que va metamorfoseándose en diversas texturas, colores, sonidos, imágenes, sensaciones, sutilezas indefinibles, y reinos imperceptibles, una atmósfera que se percibe cercana pero indescifrablemente esquiva, huidiza y mutante. Nuestras corporalidades tienen, en ese sentido, una virtud muy antigua, la posibilidad de encarnar el mundo simultáneamente como una teoría viva, al decir de Le Breton (2010, 37) “el cuerpo es ya una inteligencia del mundo, que filtra según la simbología que encarna, es una teoría viva aplicada a cada instante a su medio ambiente.”. Ante esta ontología encarnada del mundo, hay una epistemología corporal que establece sentidos precisos sobre los acontecimientos y experiencias que se efectúan en nuestras redes existenciales, en nuestras vivencias, principalmente en su sentido social.

En el presente trabajo, lo que nos interesa indagar, es cómo se articulan las distancias y proximidades, estética y políticamente determinadas, de una sensibilidad olfativa específicamente configurada en nuestras corporalidades docentes. Cómo se organizan y distribuyen, en los contextos de las prácticas educativas que nos atraviesan, fundamentalmente, en aquellos espacios donde la atmósfera que se respira no posee una aromática política conforme a los requerimientos de la matriz civilizatoria, humana e higienizante, que históricamente la educación, con base colonial europea, nos ha instaurado en nuestras tierras latinoamericanas.

Existe una herencia de incomodidades que se registran desde el olfato, y se expresan institucionalmente en el ámbito educativo, en la distinción y reconocimiento de ciertas corporalidades. Proximidades y distanciamientos ante esas corporalidades que portan una forma de vida con un aparente desajuste de los protocolos higiénicos que las formas sociales de aceptación establecen como el ordenamiento civilizado y humano.

Nos interesa indagar, cómo es que esta incomodidad sensible heredada en la percepción olfativa de dichas corporalidades se vuelve una condición efectiva de distinción y señalamiento. Incluso como una

oportunidad concreta de establecer acciones bien intencionadas donde la máquina escolar-educativa (Cf. FOUCAULT, 2006, 150-151) se implica en el ejercicio histórico de ordenamiento sensible de la vida de las personas. De este modo ubicamos en tensión algunas teorías de la educación y una producción cultural cinematográfica actual para visualizar las intenciones vinculantes.

## **II.- Cartografías aromáticas del poder.**

En las prácticas sociales cotidianas, existe un intento sistemático y ordenado de ignorar los olores, de ocultarlos y silenciarlos, donde la posibilidad de sentir vergüenza o el desprecio social, es un límite muy cercano que puede ser fácil y rápidamente alcanzado. Hay un manto de invisibilidad, o mejor de insensibilidad, que se pretende instaurar ante los olores y que preocupa a toda formalidad institucional que intente establecer relaciones sociales propias de las conductas civilizadas y dignamente humanas. Es una dimensión de la atmósfera que se oculta, salvo que la aromática sea un efecto decidido y complaciente en la elaboración cultural de los olores artificiales que tanto han atravesado nuestras formas sociales de relacionarnos. Como decimos, salvo en estas ocasiones donde se destacan amablemente las aromáticas aceptadas por la cultura de los perfumes y las diversas sustancias químicas que se producen para adornar nuestras expansivas corporalidades. En efecto, la plastificación de la estética del imaginario cotidiano conlleva una esterilidad inodora en todas las formas visuales con la que la cultura occidental capitalista produce los vínculos mediatizados. Las publicidades, en su gran mayoría, están vinculadas a los productos artificiales con aromas sintéticos que intentan conjurar los “hedores”, sea desde los pisos, los baños, las cocinas, las habitaciones, los autos, las ropas con aromas a cigarrillos y a alcohol u otras sustancias, hasta los cuerpos y sus fluidos transpirantes, seminales, menstruales, fecales, orinales, y algunas eventuales podredumbres infecciosas. Existe, en esa esfera mediática, una máquina de sensibilización política de los olores que configura las tramas perceptivas de nuestro olfato con la unilateralidad placentera de la pulcritud y la asepsia como únicas formas posibles de aceptación. Una cartografía político-moral de los olores que trae como registro de reconocimiento de la mismidad e identidad afín, la pulcritud, es decir, el olor a la insípida civilización, a lo que Rodolfo Kusch llama, ese afán de “Ser alguien”, del Ser “humanamente” civilizado.

Es el caso de los que defienden la pulcritud rabiosamente, como lo hacen los que se hallan al exclusivo amparo de la ciudad. Son los sostenedores de la pulcritud argentina, por ejemplo, cuando conjuran, mediante leyes constitucionales o proscripciones, ese hedor de América, que viene de los suburbios, del campo o de la montaña. (...) No otra cosa hacen sino conjurar la pulcritud mediante el mundo limpio de la sociedad y la nación (...) a base de murallas de principios, estatutos, constituciones y proyectos, para que todo sea firme y válido y se haga la tiranía de la pulcritud y se aleje el hedor. (KUSCH, 2009, 192-193)

Las expresiones olfativas raramente suelen referir a los olores “otros”, a aquellas marcas en apariencia insignificantes, que evidencian la presencia de modos aromáticos que exceden los límites habituales con los que la higiene y las “buenas costumbres” perciben la identidad afín.

En tanto no reparamos en los olores, sí lo ha hecho la pulcritud de la matriz moderno-colonial que ha logrado no sólo colonizar nuestros inconscientes (ROLNIK, 2019, 31-32), sino también y profundamente nuestras percepciones e imaginarios. De este modo, hemos entramado modos de sentir placer, displacer, amor, desamor, dolor y asco. Hemos configurado toda una cartografía de olores que se ordenan y distribuyen bajo una taxonomía -en principio dualista-, de olores asquerosos y olores agradables. Quizás hasta haya que hablar de operatorias de control, de disciplinamiento y docilidad, de nuestrxs cuerpxs por medio de ciertas elaboraciones químico-artificiales que organizan y producen la satisfacción de habitar los espacios con el único índice aceptable del placer. Nos han instalado desodorantes de ambientes, perfuminas, sahumeros, y toda una infinidad de productos aromatizantes para que nuestros espacios enjaulados de grandes polis o cajas en babylon huelan a campos de jazmín, rosas, lavanda o eucalipto, o también que huelan a “frescura” de campos sembrados de soja transgénica. Los discursos sociales dominantes tanto como los sentidos comunes que forjan, establecen el modo en que las corporalidades ciudadanas deben comportarse, vincularse, afectarse y visualizarse. La visualización o visualidad de lxs cuerpxs sugerimos, no debe ser comprendida en su imaginario visual únicamente, sino en todo lo que concierne a ese imaginario. Los sentidos otorgados a esa imaginación del otrx, así como la visualización de unx mismx en contraposición de ese otrx extrañx determinado como frontera o límite. Estos sentidos que se construyen de manera hegemónica, reduccionista, verticalista e impugnatoria, conciben la vestimenta, lenguaje corporal y verbal, el tiempo, la espacialidad y los olores de esx otrx. Estos últimos interpelan de manera directa uno de los sentidos de percepción si se quiere más olvidado como es el olfato; sin embargo, las instituciones normalizadoras -y entre ellas, fundamentalmente, las escuelas-, se han encargado con repetitivas operatorias, que aprendamos a discernir los olores y catalogarlos. De acuerdo a David Le Breton “el olfato está socialmente afectado por la sospecha y sometido al rechazo. Es ese algo de lo que no se habla sino para establecer una connivencia en torno a un hedor” (2007, 202).

Los olores orientan nuestros comportamientos de manera inconsciente, de acuerdo a lo propuesto por Ahmed, si la conciencia trata de cómo percibimos el mundo, entonces la conciencia también está encarnada, es sensible y está situada (2019, 45). Lo aprendido de los objetos, materialidades, cuerpxs y características está mediado por prácticas de normalización y usufructo de nuestras percepciones. Las profundidades o bordes por dónde nos movemos, dónde trazamos nuestros gestos, nuestras prácticas formativas y de formación, están contenidos en flujos de percepción parciales, es decir que contienen aquello que no puede o debería ser oído, visto, practicado, etc. Contienen en su ausencia las prácticas limitantes de la normalización. No es casual, entonces, que como modo de límite o borde, los malos olores estén definidos del lado de la barbarie, en los espacios silvestres, salvajes, en los “territorios”. En sintonía con Le Breton asentimos que el olfato está socialmente afectado por la sospecha y sometido al rechazo, sin embargo, ¿qué se sospecha? ¿qué riesgos se asumen bajo esta presumible sospecha? “Los olores surgen menos de una

estética que de una estesia, actúan a menudo fuera de la esfera consciente del hombre, orientando sus comportamientos sin que él lo sepa.” (2007, 202)

¿Quién huele mal?, ¿Quiénes huelen mal?, y ¿Por qué acaso olerían mal? ¿Según quién, según qué? ¿Acaso todos olemos lo mismo? ¿Del mismo modo? ¿Cómo se huele cuando ya no se huele si el contagio se hizo mella en nuestra corporeidad? ¿Y será que hemos codificado el olor a humedad, a mierda, a tierra, a meo, a sangre como olores sucios?, ¿salvajes? dónde crece el microbio; que no es cualquier microbio sino uno que asusta la elite, que asusta las instituciones, que también asusta a las clases dirigentes. Un microbio que se contagia con barbijo y alcohol en gel como máscara de una regulación conductual y sanitaria donde se disputa la distribución política de las actitudes, las acciones, que validan la existencia ciudadana.

La codificación bien determinada, enseñada y aprendida de la pulcritud y el higienismo hasta en la médula, ha colonizado nuestros olores, nuestra transpiración, fluidos, sangre menstrual, orina y materia fecal. Ha codificado los olores de nuestros cuerpos, parafraseando a Ahmed, las orientaciones nos direccionan hacia objetos que afectan lo que hacemos y el modo en que habitamos el espacio (2019, 46). Oler bonito, a “limpio”, expresión utilizada hasta el hartazgo, que se escucha y refleja en la placentera expresión de muchos docentes que intervienen las corporalidades a distancia, con esas palabras que ponen en juego la aceptación o el rechazo de quienes poseen la potestad referencial del reconocimiento. Sus expresiones, sus miradas, sus gestualidades sonrientes o de ceño-fruncido, traman en la atmósfera todo un diagrama sensible que modula las subjetividades de los estudiantes.

### **III. - Una nueva película de... los olores y figurar los territorios**

Las imágenes que vemos, retazos de relatos hibridados y eclécticos, nos convocan en el ejercicio de la mirada a la implicación. Nos identifican y funden en las narrativas, nos vuelven parte necesaria de la operación sensible del contar. Al mirar no sólo involucramos y afectamos nuestros ojos sino todo el cuerpo, al mirar entonces nos vemos en aquello fuera de nosotros, reconocemos en los cuerpos y en lo inerte los gestos de lo propio, “miramos abandonando el cuerpo para proyectarlo en un espacio que se ofrece disponible al ojo observador” (MARTÍNEZ LUNA, 2019, 163). Parafraseando a Serra, la centralidad de la mirada está dada por constituir el pasaporte de acceso al saber, instrumento de conocimiento, considerando que en la educación el ejercicio de mirar-observar ocupa un lugar privilegiado, no sólo en las aulas sino también en los panorámicos institucionales (2014, 148-149).

Estos discursos visuales o audiovisuales, tejen los modos en que se construye lo social y lo corporal en su relación afectante y como ya hemos manifestado, los olores no nos resultan indiferentes, hemos aprendido a identificarlos y catalogarlos, a reconocerlos sin poder negarlos: toda una cultura de clasificación y ordenamiento de los olores nos remite a ese aprendizaje sensible que nos vuelve “civilizados”. Lo extraño o sorprendente de esta percepción cultural de los olores, es la capacidad que tienen para acercarnos o alejarnos de los espacios, para hacernos sentir a gusto, cómodos o incómodos. es decir, para situarnos sensiblemente en un lugar. De manera sutil, los olores participan en los espacios dejando huella en las memorias sensibles que conservamos de los lugares habitados o frecuentados. En muchos lugares, incluso,

o para muchas personas al menos, el olor es el registro por el que otrxs les identifican o reconocen. Aquí nos parece interesante uno de los pasajes de la película *Parasite* donde el niño menor de la casa, que padecía de un cierto trastorno conductual, repara en el olor que tenían todas las personas que asistían a su casa “cheta” a trabajar en las tareas educativas y posteriormente domésticas y de cuidados. Su advertencia y reconocimiento radica en la inmediatez de la presencia identitaria del olor, puesto que si bien no hay similitudes directas en los rostros de la familia que llega a trabajar a la casa, sí poseen el aroma común de quien convive en una misma locación. La expresión del niño es contundente porque dice-verdad de algo que resulta no evidente, y lo hace a partir de un conocimiento olfativo que registra de manera necesaria, es decir, que no podría no hacerlo. Mostrando también que es posible percibir ante todo el olor de lxs demás, de lxs otrxs, más que el propio aroma singular, y en este caso dicha percepción de “lxs otrxs” no requiere mucha profundidad intelectual, puesto que es una inteligencia corporal la que da cuenta de esta información. *Parasite* es una obra que explicita estas asimetrías sensibles, que pretenden ser desdibujadas bajo las formas cordiales o modos “inclusivos”, que utilizan esfuerzo mediante, las familias o personas de una cierta clase burguesa para establecer vínculos amables con aquellxs que se dedican a trabajos no reconocidos como legítimos por estas subjetividades adineradas.

Las narrativas cinematográficas constituyen “un espacio de representación privilegiado para entender los asuntos que preocupan a una sociedad” (REGUILLO CRUZ, 2014, 62). De esta manera la brecha, o distancia presentadas en esta película como narrativa fílmica de sentidos sociales, está determinada por un acceso a recursos, posibilidades y privilegios de todo tipo, pero la evidencia inmediata es a partir de la sensibilidad, del olfato como dispositivo de captación y reconocimiento -y no tanto- de una verdad sobre esa brecha aromática. El “hedor” de la barbarie, de lxs que no tienen cabida en el mundo de la alta sociedad, de quienes portan la condición de “parias” ante el ordenamiento de las formas de vida civilizadas, es la marca identitaria de su propia condición. El hedor de esxs cuerpxs, de esas maneras de vivir, es lo más inmediatamente evidente, pero a su vez, lo imposible de ser dicho de manera directa, de ser manifestado con la cruda condición que se les asigna. El hedor es aquello que pone en evidencia una vida y a su vez la incomodidad de ser nombrada, puesto que los mismos condicionamientos que se efectúan en la calificación de esas “vidas hediondas”, implican un filtro enunciativo que les obliga, por “cortesía” y “buena-educación” no mencionarlo de manera directa. En efecto, los eufemismos que se expresan para referir a lo hediondo sin declararlo directamente, van dibujando una amplia composición de formas y maneras expresivas que determinan el acercamiento o el alejamiento de las corporalidades, de las vidas que portan el “hedor”. Estos eufemismos, que se despliegan bajo un uso habitual de diminutivos y expresiones vinculadas a la carencia, la pobreza, a los “malos” hábitos higiénicos, a las marcas de violencia, incluso a la pena o a las dolencias propias por experimentar la condición “hedionda” de quienes la “padecen”, configuran modos expresivos que destacan las miradas moralizantes e higienistas, propias de las expresiones ligadas a los discursos tradicionales de la biopolítica y los modos de gobiernos normalizadores del siglo XIX. Además de evidenciar el posicionamiento privilegiado de la mirada con la cual se construyen toda esta discursividad “bien pensante”. Lo cierto es que esta construcción sensible de las distancias y los acercamientos configura una

cartografía estético-política de las existencias desde la experiencia jerarquizada de los olores como matriz de inteligibilidad social, cultural, y política.

En Pueblos expuestos, pueblos figurantes, G. Didi-Huberman señala que existen representaciones cinematográficas que determinan ciertas existencias actorales como figurativas de una presencia protagónica estelar, bajo un régimen de exposición y actuación destacados, pero que a su vez, requiere de un escenario obligado para que esas figuras se destaquen. Este escenario vivo está compuesto por lo que se podría denominar lxs figurantes, esas personas “sin mayores atributos”, que portan un rostro esfumado, un cuerpo indiscernible, o tangencialmente perceptible, donde los gestos que realizan no brillan más que en el fondo sombrío de los planos de la filmación. Lxs figurantes son los hombres-mueble, lxs transeúntes anónimos, las siluetas degradadas por las sombras, los laborantes circunstanciales, esos que realizan tareas menores en el fondo de la escena, como dice Didi-Huberman, “Los figurantes, figuran: por lo tanto, no actúan” (2014, 155). Esos innumerables soldados del campo de batalla o aquellos moribundos de las catástrofes, que están condenados a morir sin ser nombrados ni referenciados en las escenas, expresan la paradoja fundamental: porque poseen un cuerpo un rostro, una gestualidad particular, pero la escena les demanda aparecer sombríamente sin cuerpo, sin rostro, sin gestualidad, o al menos con una modesta y minúscula expresión de fondo. Lxs figurantes, esas existencias menores -al decir de Lapoujade-, conllevan en sus formas vitales el plegamiento activo de un movimiento comunitario y colectivo que sostiene las escenas de la vida social. La pregunta clave que nos convoca es: ¿las figuras de/con autoridad institucional operan del mismo modo con aquellxs actorxs institucionales que no poseen el “valor” formal de quienes socialmente se lxs reconoce como “figuras”? Nos inquieta esta pregunta sobre cómo se filma a lxs figurantes y a las figuras, sabiendo que existe de fondo un ordenamiento de la figuración discursiva, expresiva, nominal que las instituciones, en especial las educativas, determinan como el horizonte de permanencia y aceptación en las mismas.

Estos pactos de sociabilidad implícitos determinan a las subjetividades entendiéndolas en palabras de Reguillo Cruz, como una compleja trama de los modos en que lo social se encarna en los cuerpos y otorga a lxs individuxs históricamente situados la reproducción de ese orden social (2014, 61). Ciertamente, en aulas y espacios predefinidos, telones de fondo, juegos de luces y de cámaras se ubican lxs figurantes en las escenas necesarias para la construcción de las subjetividades, se conjugan las enseñanzas de acuerdo a libretos construidos por otras productoras superiores. Los guiños, predefinidos para esxs actorxs quienes, no tienen muchas veces, espacio para su autoría, así como la repetición de los libretos multiplicados en diversas escenografías dan por resultado, multiplicidad de películas que (re)producen las desigualdades y normalizan lo normalizado e impugnan lo extraño. En estos juegos de la visualidad constituida por la figuración, habitan intenciones opuestas o binómicas, que muchas veces se encuentran en una tensión difícilmente reconciliable.

La luz tradicional(ista) de las productoras confiere a lxs actores el disfraz de “ayudantes”, de sabelotodos capaces de dar respuestas a todas las preguntas y cuál mago o ilusionista, creer tener las respuestas o materiales necesarios para las inquietudes que a lxs espectadores aún ni se les presentaron. El absurdo vestuario de la soberbia educativa engalardonado por los brillos de la ayuda, ubica a quienes miran, quizá merxs espectadorxs en relaciones asimétricas de poder concibiéndolxs como “ayudadxs”. Estas grandes productoras de discursos y sentidos están cohabitadas por prácticas educativas formales, y no-

formales, que se apañan y regodean junto a estas figuras institucionales que llegan a las escenografías con el objetivo de brillar con sus libretos bien aprendidos. Sin embargo, suelen llegar a “los territorios” -como gustan denominar a esa práctica-, a colonizar las barbaries y civilizar las precariedades, disfrazando de ayuda humanitaria, de “buena conciencia”, su predominio privilegiado que expresa un alto posicionamiento en esas jerarquías ideológicas, culturales, sociales y políticas que ordenan la vida ciudadana en las urbanidades. Las corrientes educativas insuflan, inducen y alimentan libertades acotadas en las prohibiciones demarcadas socialmente.

Los espacios que las productoras suelen describir en sus claquetas como “territorios” son aquellos que lxs actorxs/autorxs, que allí viven denominan barrios, villas, o por nombres propios. Los modos de llegar a los espacios determinan relaciones de poder asimétricas entre quién cree ayudar y a quién considera ayudadx. Respecto de estas relaciones, César González (2017) reflexiona muy lúcidamente en una narrativa que no sólo nos incomoda y (con)mueve, sino que nos invita al encuentro con nuestras propias soberbias y posiciones epistemológicas. Concordamos profundamente en la postura que adopta González al describir esta relación de doble vinculación y afectación (2017, 57). Figurar en el territorio entonces habilita el guiño cumplido de la experiencia servil a una (re)productora de desigualdades, gestos, discursos e interpretaciones. Salir al “campo”, al “territorio”, al “afuera” escolanovista, no hace más que reforzar las prácticas y operaciones de fragmentación entre lo uno y lo otro, salir a “observar”, a “enseñar”, a “ayudar”... refuerza en sus retóricas las propias limitaciones internas de lxs figurantes, operadores de la normalización institucionalizada en los bordes de sus inteligibilidades epistémicas y sensibles. ¿Existe un afuera sin distinción del adentro? ¿Existe el hedor como espacio político necesario para la determinación de lo apto? Con mucha sensibilidad, la narrativa de Ruperta Bautista sugiere que los conceptos, nombres, o nominaciones impuestos desde lo externo, para designar lxs otrxs que no pertenecen a la cultura dominante, son “impuestos por aquel quién maneja y controla al “subalterno” (BAUTISTA, 2019, 39-40). En esta dirección resonamos con lo que nos propone considerando, que todos los guiños, pasajes, escenografías, guiones y acciones proyectadas desde fuera por las (re)productoras convierten a lxs figurantes “i” en merxs actorxs de su propia y soberbia figuración. Cuál oxímoron de su pedagogía, sus actos de habla orientados desde las políticas institucionales operan sesgando y ocultando las poéticas, estéticas, vibraciones y potencias que se producen genuinamente en los espacios.

Lxs cuerpxs vibrantes y rebosantes de energías silvestres, como los nombran en el Colectivo Juguetes perdidos (2017a, 21), permanecen agitadx dialogando de maneras sutiles en lenguajes cuerpx-performativxs, como en un baile subversivo; sin embargo, el gesto festivo se corta cuando, cual timbre de finalización de recreo, llegan lxs figurantes al espacio (pre)definido para la actuación. La opresión se hace presente con la mera aparición de la ley, del porte carnal de la figura de/con autoridad en la presente amenaza, o promesa de aleccionamiento. El cuerpo de/con autoridad expresa sin necesidad de enunciar ninguna palabra, sino que la mera existencia/presencia manifiesta el silenciamiento de lxs oprimidxs. Ese silenciamiento es una marca de dominación que se instaura desde la educación normalizadora que las instituciones de disciplinamiento han efectuado durante siglos en nuestras corporalidades, validando y reconociendo el silencio como un gesto de obediencia y respeto.

Ante esta imposición evidente del colonialismo eurocentrado que busca “civilizar” con valores de una cultura racista e higiénicamente “bien oliente”, no hay muchas opciones más que fugarse y evadir esos ataques de silenciamientos e imposiciones autoritarias “blandas”. Lo que queda es “rajar” ante la moral de la sumisión y el “muleo”, en todas sus dimensiones, desde el trabajo hasta la vuelta barrial, de la escuela de aulas estalladas y la pedagogía de la ranchada, a la iglesia y el comedor, la cancha, el bailongo y el shopping, no hay más opciones que evadir esas mutaciones sensibles que codifican civilizatoriamente las vidas de lxs pibes. ¿Por qué hay tantas voces en esta época que intentan codificar a lxs pibxs? ¿Qué de los nervios sociales activan, para que tantos necesiten salir a hablar de ellxs? ¿Por qué se les requiere ordenados, ubicadxs, eliminados a veces? ¿Qué incomodan para que haya tantas ansias de explicar sus movimientos? se preguntan desde el Colectivo Juguetes Perdidos (2014, 81-82). Ante estas legislaciones insistentes y regulaciones obligadas, “rajar” es entonces opción, desmarcar(se), (des)entramar los límites de la marginación, los eufemismos para nominar aquello que según lxs figurantes y las (re)productoras carece de identidad para quien lo vive (territorios). Se vuelve imprescindible, cultivar fuera de cámara la desobediencia necesaria a las vigilancias, a las normalizaciones, a los actos (pre)definidos para encontrar(se) junto a las diversidades, junto a las desigualdades y practicar actos de resistencia conjuntos. Apelar a métodos, versos, narrativas, juegos y prácticas recursivas o constelares, dónde los deseos, las potencias y las “ayudas” se fundan sin importar procedencia. Porque sabemos que la escuela es hecha por lxs pibes, que -como dice Diego Valeriano (2017, 77)- se van forjando en la escuela mientras la van forjando, mientras engañan a la otra escuela, la de la burocracia civilizatoria, y lxs pedagogos de la buena conciencia higiénica. Diego nos invita a pensar, a sentir y dar cuenta que esos espacios escolares, educativos, son espacios que pueden ser intervenidos por lxs pibes con toda su potencia viva, silvestre, que haga de sus existencias una práctica de libertad en los mismos territorios que son “filmados” como espacios a “educar”. Diego nos recuerda que hay que reivindicar la escuela como último espacio de resistencia y experimentación, de subsistencia e imaginación, que va sobreviviendo al estallido interno de los territorios, al sufrimiento y la precarización sistemática y organizada. En definitiva, las escuelas también son lugares de experimentación de otras sensibilidades, de otras “juntadas”, donde cada encuentro es una ocasión de imprimir una nueva realidad al mundo, una realidad que se vuelve paralela a lo que se espera en la “escuela” fabulada por quienes van “al territorio”.

#### **IV.- La (in)tensión de las Teorías educativas en tensión**

Es importante considerar aquí, que una teoría es un relato que estructura conocimientos e ignorancias, que produce luces y sombras que se afectan mutuamente, son relatos con vocación instituyente y, por tanto, instituidos educativamente a razón de portar autoridad y legitimidad social. Las teorías educativas, siempre son situadas e interesadas, y se hallan (en)tensión con la (in)tensión de las que las precedieron: una querrela inevitable por lo nuevo. En este sentido, consideramos que todo ese patrimonio, constituye las memorias colectivas del sistema educativo argentino y nuestroamericano. Según Galak, esto constituye, los modos de ser, hacer y sentir a través de prácticas corporales (2016, 27) que van iterando en las acciones corporales una

cierta sensibilidad colectiva. Esa sensibilidad es la base infranqueable con la que se consolidan los procedimientos estético-políticos que subyacen a las teorías educativas, y que conforman el objetivo fundamental de intervención del dispositivo educativo. En nuestra tradición educativa argentina, vemos que el sentido sensible de la disciplina era lograr una cierta “educación sentimental” a partir de internalizar la satisfacción de la obediencia y el cumplimiento como efectos inmediatos de dicha pedagogía (cf. CARUSO, 2005). Este dispositivo educativo normalizador provoca una pedagogía sensible que se materializa en la producción de un cierto sujeto conforme un conjunto de emociones que son parte de un habitar civilizado y humano del mundo. Como indica Pineau, esta disposición sensible moldea los cuerpos con el objetivo de generar afinidad, indiferencia o rechazo hacia ciertas formas, haceres, y prácticas “que garantizan funcionamientos colectivos esperables en las poblaciones interpeladas” (2014, 29).

En efecto, dentro de las teorías de la educación, la tradicional, adiestradora de cuerpos, normalizadora de comportamientos, homogeneizadora de emociones y procedencias, catalizadora de sentidos múltiples, se ha valido entre otras cosas de la corriente social y cultural higienicista como método de domesticación de los cuerpos bárbaros, salvajes, mestizos, criollos, indios, otros. Con esta estrategia específica del higienismo, el dispositivo educativo normalizador ha catalogado sensiblemente los olores y funciones corporales aptas -capacitadas-, así como los espacios reservados para lo sucio, lo enfermo, lo insalubre: toda una cartografía afectiva de los comportamientos. Por contrapartida, el contagio de distintas enfermedades opera como una amenaza social letal, que pone en peligro, desde muy larga data, la institucionalización definitiva de la higiene y la pulcritud como dinámicas generalizadas en la población. A partir de la década de 1920, por ejemplo, se resignifican los sentidos disciplinadores que configuran el entramado biopolítico que tiene por objeto educar los cuerpos al servicio de la salud, la raza, la patria y la política (GALAK, 2016, 27).

Enmarcado en la teoría tradicional de la educación, el pensamiento eugenésico se ha conformado y fortalecido sobre discursos, saberes, estéticas y epistemologías, ya presentes en el sistema escolar, para enraizarse y masificar hábitos de higiene, limpieza, pulcritud, a su vez que ha instaurado en lo más profundo de la sensibilidad los valores morales de una cierta condición ciudadana, en pos de maximizar la producción de una subjetividad que, concluido el período de institucionalización, será mano de obra. De este modo, la educación eugenésico-higienista ha marcado indeleblemente nuestros currículos bajo prescripciones médicas, biologicistas, raciales y sanitaristas determinando el ordenamiento y control de los cuerpos y sus fluidos. Estas prácticas han codificado los discursos presentes en las instituciones educativas, y en este sentido, en palabras de Butler: “el poder que tiene el discurso para materializar sus efectos es pues consonante con el poder que tiene para circunscribir la esfera de inteligibilidad” (2018, 267) por tanto, todo el conjunto de ideas, conceptos, conocimientos y epistemologías, estéticas y sentires, en torno al hedor de los cuerpos han trazado en las pieles educativas la negación e impugnación de sus fluidos así como la inteligibilidad de su sensibilidad perceptiva codificando estos espacios a los negocios necesarios que se hacen con las somatizaciones de nuestras corporalidades.

En la actualidad de la educación argentina, todavía quedan muchas instancias por desligar de la profunda y efectiva producción sensible que nos ha provocado aquella educación normalizadora. Por dar un ejemplo simple, sabemos que desde inicios de los 80's, en Argentina, hemos tenido la oportunidad de gozar

de un régimen democrático de gobierno, en el cual la libertad y los derechos civiles son la prioridad fundamental de cualquier gobierno que se haya instituido como democrático en estas décadas cercanas. Pese a esa instauración jurídico-legal del régimen de gobierno, hay condicionamientos sensibles que todavía en la práctica democrática de la libertad y la horizontalidad, no se han podido derrotar de aquella antigua pedagogía clasista, eugenésica y jerarquizadora. Esto se evidencia en la sensibilidad codificada de la jerarquía de los olores, esos mismos olores que nos distancian en el andar cotidiano, en las calles, en los diversos espacios públicos donde lxs cuerpxs de distintas aromáticas se encuentran. Esa distancia olfativa es lo que impide el acercamiento real de un reconocimiento efectivo de las diversidades, de las disidencias, de las diferencias de existencias y modos de vida que co-existen en la pluralidad de nuestras urbanidades.

Más todavía, la ausencia de los olores en los contenidos prescriptivos de la ESI (Educación Sexual Integral) señala la necesidad de visibilizar y abordar tales cuestiones. Los olores corporales como signo de nuestro estado de (des)equilibrio físico-químico habilitan las claves necesarias para (re)conocernos y forjar en primera persona el (auto)conocimiento y exploración. Según Foucault, “entre los límites del cuerpo y el mundo exterior, una atención centrada en los órganos de la percepción y lo que estos pueden percibir debe hacerse cargo de toda una economía de los flujos del placer” (2019, 147). De este modo, lxs estudiantes o figuradxs deben reprimir o abnegar sus deseos, placeres y fluidos, como una operatoria de aceptación y (auto)aceptación en el rodeo social que estas disposiciones silenciosas de la sensibilidad gestionan sobre sus vidas, sobre nuestras vidas educativas. Los efectos concretos de esta proliferación continua y subcutánea de la jerarquización sensible de las corporalidades es la configuración de subjetividades fragilizadas y debilitadas en la misma fragmentación que el dispositivo educativo favorece con la imposición -y no problematización- de las antiguas categorías de lo pulcro y lo hediondo.

Pensamos que esos “testigos modestos” que figuran en los territorios son, en palabras de Haraway, la auto-invisibilidad misma, “la forma específicamente moderna, europea, masculina y científica de la virtud de la modestia” (2004). Este rasgo característico de la modernidad, modestia soberbia galardonada de ayuda, recompensa a sus actorxs o figurantes con el poder social o epistemológico. Esta visualidad, bien propia de las instituciones educativas promueve la autorregulación a la normalización de lxs cuerpxs, estructurada en teorías organizadas por grupos dominantes que producen un conjunto de ideas y perspectivas formadoras de un sentido común. Estableciendo jerarquías y escalafones de poder acordes al nivel académico o intelectual. Evidentemente, parece inevitable que las teorías educativas que dieron nacimiento a nuestro sistema educativo argentino -y nuestroamericano- tienen la opulencia de presentarse como plenamente vigentes en el ejercicio efectivo de las prácticas docentes que hoy se trazan en la materialidad cotidiana de las instituciones educativas. Sin embargo, se vislumbran algunas transformaciones que ya son innegociables pese al evidente éxito de aquellas antiguas pedagogías, mutaciones diferenciales que brotan entre espacios hegemónicos y se arraigan fuertemente en las mismas instituciones que replican las añoranzas de las antiguas prácticas. Emergen en las corporalidades diversas de lxs estudiantes, y de ciertos docentes que, de modo más sutil, conspiran en los rincones hasta gestar focos eventuales de resistencias colectivas.

Micro-resistencias que proliferan en las grietas casi imperceptibles de las instituciones, pero que generan un respiro y una atisbo de vitalidad colorida en medio de tanta apatía nihilizante. Una destitución

silenciosa que se filtra como ejercicio contra-conductual y establece otras formas de relacionarse con lxs otrxs, con los saberes, con los discursos, con las normativas y las obligaciones que las mismas instituciones no cesan de imponer. Imaginamos que esas prácticas micropolíticas evocan una sensibilidad en resistencia que da cuenta de otra “teoría” no explicativa ni dominante, sino de una especie de “baja teoría”, que sobrevuela por el ras del suelo encontrando la cercanía necesaria para efectuar los desajustes oportunos sobre las propias sensibilidades hegemónico-normalizadas durante tanto tiempo. Como dice Halberstam, quizás se trate de dar forma contrahegemónica a una práctica de teorización de alternativas “dentro de una zona no disciplinaria de producción de saberes” (2018, 29). Una zona indiscernible, imperceptible y huidiza, para las gestiones policiales de la conducta, de las acciones, de los decires, de los sentires, y de las sexualidades (FOUCAULT, 2011, 30-31), un espacio heterotópico que se teje con la potencia de afecciones minoritarias, heréticas, y subversivas, donde el entramado resultante es la experiencia más cercana a una práctica de libertad. Se trata de una producción cómplice y secreta de otras afecciones que resisten con su propia singularidad el ordenamiento clasificatorio de lo maloliente y hediondo, potenciando dicha emanación repulsiva como un acto de verdadera dignidad, imposible de marginalizar. Un devenir-minoritario, al decir de Guattari (2017, 318), que no se deja marginalizar, donde la marginalidad es la condición de un cambio de orientación y objetivos respecto de una cuadrícula de la normalidad civilizada, pulcra e higiénica. Un devenir-minoritario que no se deja seducir por lo mayoritario de los reconocimientos y las aceptaciones, de los privilegios y las comodidades que la normalidad dona para quien se subordina a la autoridad continua del régimen sensible de lo hegemónico. O sea, la premisa fundamental es no dejarse marginalizar ni capturar por los discursos “bienpensantes” que hacen de dichas prácticas minoritarias un motivo de caridad, de pena o asistencialismo. No dejarse marginalizar es también otro modo de decir: no nos interesa tu higiénica pulcritud civilizada.

## **V. - Rajar y organizar las resistencias prácticas**

Lo que aquí nos preguntamos, y extendemos la inquietud como convite, es si los espacios hediondos, los lugares que no agradan al olfato común, y que crean una sensación de contaminación y suciedad, son así percibidos por la carga colonial higienicista en nuestras memorias perceptivas. Ante esta interrogante, estamos de acuerdo con Le Breton, en que toda ruptura de la comodidad del buen sentir olfativo, induce a la destrucción de cierta atmósfera buscada, deseada o esperada (2007, 208). Sin embargo no sigue inquietando qué incomodidades nos provoca el mal olor, aquel de la putrefacción, el que nos tiñe el cuerpo y las vísceras hasta manifestar arcadas.

Si pensamos más ampliamente, si expandimos estos principios reguladores de lo olfativo a una política territorial y ambiental, damos cuenta que en muchos territorios, ciertamente, contaminados por la actividad extractivista, que llevan a cabo muchas empresas capitalistas, habita un olor inasimilable que dicha actividad produce. Así como toda cercanía a un puerto cerealero o pesquero, a un matadero, a un criadero artificial, a una empresa de producción de alimento para animales, a una carnicería o a cualquier basural (formal o

informal) tiñen la atmósfera de los barrios, y a lxs habitantes de ese lugar les inducen una naturalidad del propio olor que hace que el acostumbamiento lxs adormezca de todas las consecuencias directas o indirectas de dicha actividad, es decir, de cohabitar el mal olor pero además la enfermedad.

En este sentido, lo que ahí se percibe como hediondo es una producción de sensibilidades capitalizables a partir de las corporalidades de lxs habitantes de los diferentes territorios, en tanto que los flujos olfativos que ahí se encarnan en una atmósfera particular, conlleva la presencia olorífica de un acostumbamiento a los efectos enfermantes de esas actividades que despiden olores repugnantes. El efecto inmediato de dicha sensibilidad producida de manera atmosférica, es el deseo de pulcritud como indicio directo de lo saludable. Esa asimilación no consciente es parte de esta colonialidad civilizatoria capitalista contemporánea.

Se va tramando toda una pedagogía aromática que excede las instituciones, que desborda la instrucción oficial, y se entremezcla en las capas más profundas de nuestra piel. Nada que preguntar, ni mucho menos cuestionar, salvo la molestia que nos inquieta o enferma, cuando en nuestros cuerpos se expresan sarpullidos, erupciones y marcas de una repulsión evidente a un sistema que organiza nuestras (in)sensibilidades, a base de un silenciamiento ordenado y muy pulcro, de continuidades anestesiadas, de aceleramientos imposibles de ponerlos en palabras. Ante semejante estrategia de captura y acallamiento, deseamos retomar aquella idea inquietante de val flores, cuando propone que abrir una pregunta en medio de un desierto de silencios y normalizaciones naturalizantes es práctica un sabotaje epistémico. En ese sentido, hemos querido vincular, los hedores disidentes, y no aquellos que son producidos por la lógica capitalista-colonial en nuestros cuerpxs-territorio, sino esas vidas-hedores que no pueden ser capturadas por las formas pedagógicas que ordenan los aromas pulcros de la civilización, con las corporalidades rebeldes, insumisas, que exceden y “rajan” a todo intento de apropiación, es decir, de captura civilizatoria. No se trata de un retorno a la barbarie -lo que ya estaría determinado por el mismo sistema dualista de la pulcritud civilizatoria-, sino de una búsqueda de cierta vida “silvestre”, como expresa el Colectivo Juguetes Perdidos.

La pragmática silvestre de un hedor que se fuga, que raja y traza su propia línea de vida, es una acción corporal que diagrama su sentir educativo donde acontecen los intersticios microfísicos de lxs cuerpxs, de las grietas carnales y las bocanadas necesarias en medio de tanto humo y aire viciado. Como dice val flores (2019, 46), la pregunta como sabotaje epistémico, no pasa por formular cualquier cuestión, sino por encarnar un deseo de vida que desafíe y dispute una sensibilidad no hegemónica en el mercado de sentires que las formas oficiales de las aromáticas del poder gestionan como lo hacen en toda institución educativa, o cualquier institución donde gobierne la imagen civilizatoria. Lxs cuerpxs silvestres se vuelven una plataforma discursiva que encarna las palabras en la intención de efectuar una práctica de libertad; tanto las corporalidades como las palabras serán posibles en una coexistencia medianamente armónica en el espacio escolar -institucional- en un momento específico, tan sólo cuando la frontera aromática educativa aprenda la hibridez transicional que ella conlleva como un signo distintivo de todos los umbrales.

Hay una mutación epistémico-vital en estas expresiones de un hedor disidente que raja y huye de las formalidades impuestas por las escolaridades asfixiantes, su saber no responde más que a la vida de una transición, una interfaz que hace fluir entre mundos diversos las sensibilidades rebeldes que se escapan a toda captura y ordenamiento, no por mera acción contestataria, sino por una necesidad mucho más profunda,

por la necesidad de dar cuenta de los propios saberes encarnados que sus vidas contraen y exponen. Es un grito disidente que enfrenta de manera esquiva y huidiza al conocimiento racionalizado y positivista abstracto, enajenado y desafectado de la sensibilidad de lxs cuerpxs orgánicos, institucionalizados y formalmente pulcros. Se trata de una epistemología otra, que trae el pasaje como efecto de un conocimiento corporal y diverso, en la transición de mundos plurales. Es una teoría que bien podría denominarse “travesti”, que permitiría favorecer que en los espacios entre-institucionales, se alcance a alojar una “nostredad”, es decir, la posibilidad para construir un nosotrxs que enarbole esas voces disidentes (WAYAR, 2019, 25). En definitiva, nuestra apuesta por esas vidas silvestres que provocan una epistemología vital desde la hedionda presencia de lo disidente, es un grito por todas las teorías que habiliten rupturas, perforaciones, que se fortalezcan en estas transiciones. Es indudable que el hedor de las químicas extractivistas contrae toda la vida en aras de la manipulación sistemática e institucionalizada. Versa y normaliza el olor de lo correcto y la hedionda alteridad. Sin embargo, lxs cuerpxs otrxs de aquellas vidas silvestres, esa “nostredad” que venimos siendo e intentado expresar, se está organizando en epistemologías bocetadas, intentadas, camufladas en las pragmáticas ético-políticas de una vida en fuga, en los rajes, en las apropiaciones intencionadas y en las “vueltas” que se devuelven cuando la situación apremia. Estas vidas silvestres conjuran las fuerzas institucionales e inscriben lxs cuerpxs de la nostredad en la lejanía de la normalidad, en esa frontera esquiva.

Sabemos, para nuestra alegría, que existen teorías que hacen educación a la vez que habilitan cuerpxs y existencias diversas, teorías que gestan el oxígeno necesario para respirar en la putrefacción sistemática. Son los brotes fervientes de la insurgencia colectiva organizada en la incipiente proliferación de los mundos germinales, de eso mundos imaginados que no son ficciones sino la expresión más directa de un deseo de vida: las teorías feministas, cuir (resentidas desde/en nuestramérica), travestis, antiespecistas, las bajas teorías, las teorías en obra, en desarrollo, multiplican horizontes a la vez que siembran las preguntas necesarias para huir de los “territorios” figurados. Lo cierto es que esta pragmática disidente, esta epistemología vital de lo silvestre, esta estético aromática de las fugas vitales, nunca es individual ni personal, sino que se compone en la volcánica fuerza insurgente de lo colectivo, en esa red de conexiones sensibles que se van tejiendo en la secreta cercanía de lo inapropiable, de lo que huye, de lo que raja a estos intentos permanentes de higienizar toda gestualidad, toda conducta errática que no se ajuste a la sistemática de la pulcra civilización educadora de la colonialidad capitalista. Lo sabemos, lo hemos sabido desde hace mucho tiempo, la salida -el raje- siempre es colectiva.

## Bibliografía

- AHMED, Sarah. **Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros**. Barcelona: Belaterra, 2019.  
BAUTISTA, Ruperta. Poesía en lenguas “indígenas” desde el sureste mexicano. In: Aguilar, Y.; Anzaldúa, G.; Bautista, R. **Lo lingüístico es político**. Chiapas: Ediciones OnA, 2019, 39-55.  
BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Bs As.: Paidós, 2018.

- CARUSO, Marcelo. En el interior de la dominación. La enseñanza reguladora como gobierno biopolítico de los niños. In: **La biopolítica en las aulas**. Bs. As.: Prometeo, 2005, 17-56.
- COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS. **¿Quién lleva la gorra? Violencia, nuevos barrios, pibes silvestres**. CABA: Tinta Limón, 2014.
- COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS. **La gorra coronada. Diario del macrismo**. CABA: Tinta Limón, 2017a.
- COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS. San Deligny. In: Deligny, Fernand. **Semillas de crápula. Consejos para los educadores que quieran cultivarla**. CABA: Cactus, 2017b.
- FLORES, val. **Una lengua cocida con relámpagos**. CABA: Hekht, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión**. Bs. As.: Siglo XXI, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad. La voluntad de saber**. Bs. As.: Siglo XXI, 2011.
- GALAK, Eduardo. **Educación los cuerpos al servicio de la política. Cultura física, higienismo, raza y eugenesia en Argentina y Brasil**. Bs. As.: Editorial Biblos, 2016.
- GONZÁLEZ, César. El conflicto eterno entre los unos y los otros. In: Deligny, Fernand. **Semillas de crápula. Consejos para los educadores que quieran cultivarla**. CABA: Cactus-Tinta Limón, 2017, 53-64.
- GUATTARI, Félix. **La revolución molecular**. Madrid: Errata naturae, 2017.
- HARAWAY, Donna. **Testigo Modesto. Segundo Milenio. Hombre Hembra**. Madrid: Editorial UOC, 2004.
- KUSCH, Rodolfo. América Profunda. In: **Obras Completas. Tomo II**. Rosario: Fundación A. Ross, 2009, 192-193.
- LE BRETON, David. **El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos**. Bs. As.: Nueva Visión, 2007.
- LE BRETON, David. **Cuerpo Sensible**. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2010.
- MARTÍNEZ LUNA, Sergio. **Cultura visual. La pregunta por la imagen**. CABA.: Sans Soleil, 2019.
- MEIRIEU, Philippe. **Recuperar la pedagogía de lugares comunes a conceptos claves**. Bs. As.: Paidós, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- PINEAU, Pablo. A modo de introducción. Estética escolar: manifiesto sobre la construcción de un concepto. In: Pineau, Pablo (Dir.). **Escolarizar lo sensible. Estudios sobre estética escolar (1870-1945)**. CABA: Teseo, 2014, 21-35.
- QUIGNARD, Pascal. **Morir por pensar. Último Reino IX**. CABA: El Cuenco de Plata, 2015.
- REGUILLO CRUZ, Rossana. Políticas de la mirada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas. In: Dussel, I y Gutiérrez, D (comp). **Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen**. Bs. As.: Manantial, 2014, 59-74.
- ROLNIK, Suely. **Esfemas de la insurgencia. Apuntes para descolonizar el inconsciente**. CABA: Tinta Limón, 2019.
- SERRA, María Silvia. El cine en la escuela. ¿Política o pedagogía de la mirada? In: Dussel, I y Gutiérrez, D (comp). **Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen**. Bs. As.: Manantial, 2014, 145-154.
- VALERIANO, Diego. Escuela intervenida y emancipada. In: Deligny, Fernand. **Semillas de crápula. Consejos para los educadores que quieran cultivarla**. CABA: Cactus-Tinta Limón, 2017, 77-78.
- WAYAR, Marlene. **Travesti/ Una teoría lo suficientemente buena**. CABA: Muchas Nueces, 2019.

*Submetido: 23/12/2020*

*Aceito: 24/10/2021*

