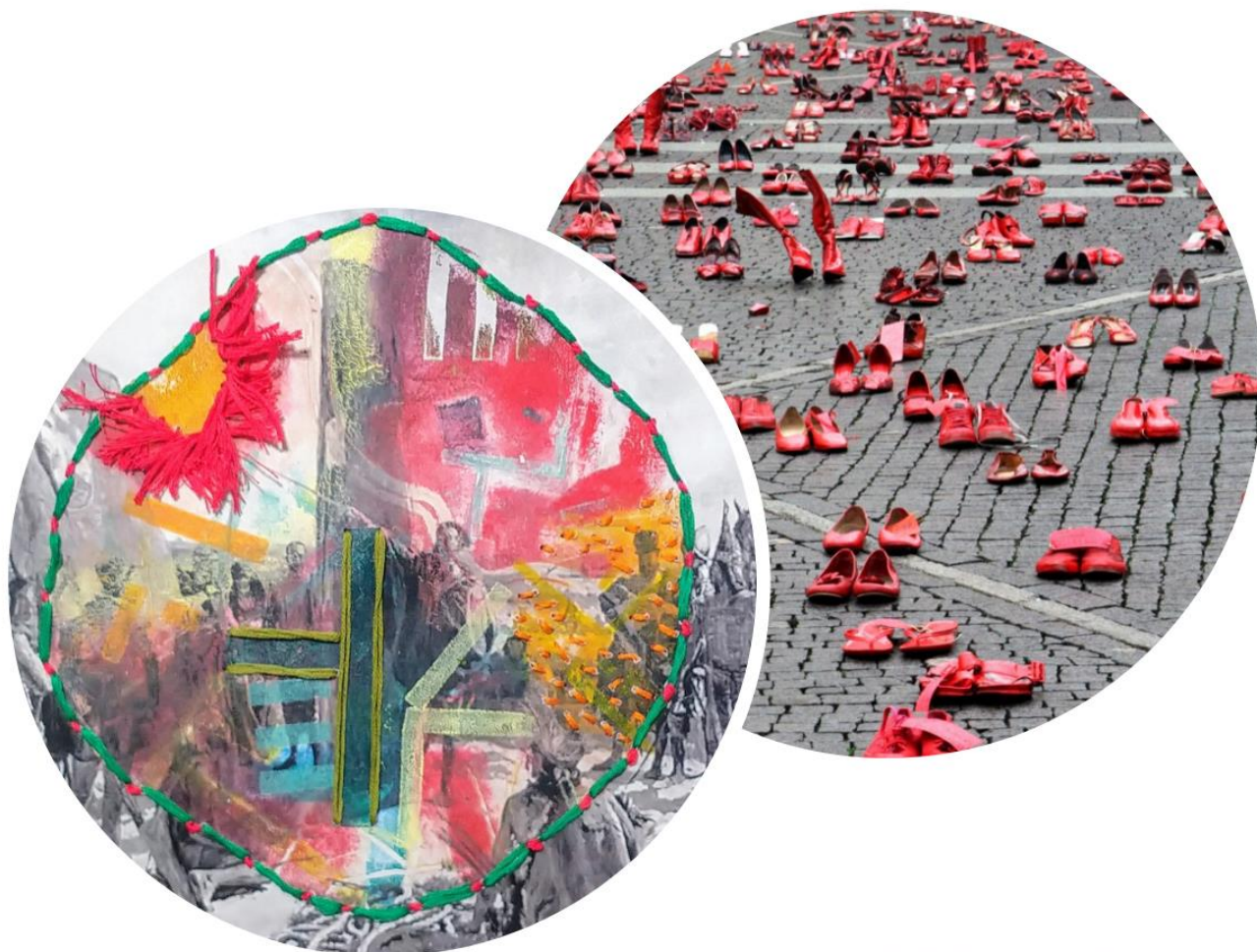


COMUNIDAD DE VIDA, ESTADO Y DERECHO

1983/2023: CUARENTA AÑOS DE DEMOCRACIA



Ed. Ezequiel Pinacchio

Bárbara Aguer - Esteban Amador - Alejandro Auat - Alcira Bonilla
Francesco Callegaro - Mario Casalla - Nicolás Dallorso - Alejandra González
Oscar Madoery - Marco Navas Alvear - David Sánchez Rubio



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



Comunidad de vida, Estado y Derecho

1983/2023: cuarenta años de democracia

Número 1

Comunidad de vida, estado y derecho : 1983-2023 : cuarenta años de democracia /
Bárbara Aguer ... [et al.] ; editado por Ezequiel Pinacchio. - 1a ed. - Beccar :
Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023.
Libro digital, PDF - (Cuadernos del CLADE)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-90146-8-6

1. Derecho. 2. Estado. 3. Filosofía Política. I. Aguer, Bárbara. II. Pinacchio, Ezequiel,
ed.
CDD 320.0982

Colección Cuadernos del CLADE

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Arte de tapa: UNA Artes Visuales

Proyecto Contramonumento.

Obra: Zapatos Rojos, de Elina Chauvet.

Proyecto Maloneras.

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina



CUADERNOS DEL CLADE
(Centro Latinoamericano de Estudios de
Derecho y Estado)

Comité de redacción:

Ignacio Álvarez, Bárbara Aguer, Martín Forciniti, Ezequiel Pinacchio.

Consejo editorial:

Alejandro Auat, Alcira Bonilla, Santiago Botero Gómez, Francesco Callegaro, María Aparecida Caovilla, Mario Casalla, Enrique Del Percio, Diego Duquelsky, Mindy Fuentes, Alejandra González, Oscar Madoery, Marco Navas Alvear, Alejandro Rosillo, David Sánchez Rubio.

Cuadernos del CLADE, 1 (2023)

Editor, Ezequiel Pinacchio

Escriben en este número: Bárbara Aguer, Esteban Amador, Alejandro Auat, Alcira Bonilla, Francesco Callegaro, Mario Casalla, Nicolás Dallorso, Alejandra González, Oscar Madoery, Marco Navas Alvear y David Sánchez Rubio.

Índice

POR QUÉ EL CLADE..... 7
DEL PERCIO, Enrique

CUADERNOS DEL CLADE, un comienzo..... 10
PINACCHIO, Ezequiel

Cuadernos del CLADE, núm. 1:

“Comunidad de vida, Estado y Derecho. 1983/2023: cuarenta años de democracia”.

“COMUNIDAD DE VIDA Y COMUNIDAD DE VÍCTIMAS. Tramas de una relación para la gestión de lo común” 13
AGUER, Bárbara

“EL ESTADO, LA NACIÓN Y LO COMÚN. Tradiciones y tensiones” 22
AMADOR, Esteban

“ESTADO Y DERECHO EN TRANSICIÓN. Hacia un Estado Democrático de Justicia” 29
AUAT, Alejandro

“HACIA UNA AMPLIACIÓN DE DERECHOS: Derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida” 35
BONILLA, Alcira

“EL ESTADO DE LO COMÚN. Más allá del autonomismo y el populismo” 45
CALLEGARO, Francesco

“COMUNIDAD, DERECHO Y JUSTICIA. Un jardín donde los senderos se bifurcan” 52
CASALLA, Mario

“DISPUTAS ACTUALES ENTRE LA ESTATALIDAD Y LO COMÚN” 56
DALLORSO, Nicolás

“¿UNA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS SIN DERECHOS? Apuntes para un Estado de la barbarie” 64
GONZÁLEZ, Alejandra

“DESDE UN LUGAR. Algunas reflexiones acerca de la comunidad y el Estado” 71
MADOERY, Oscar

“UN NUEVO PARADIGMA PARA COMPRENDER LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA EN CONJUNCIÓN CON LOS BIENES COMUNES Y LAS COMUNIDADES” 79
NAVAS ALVEAR, Marco

“MULTIGARANTÍAS DE DERECHOS, LO COMÚN Y NATURALEZA EN CLAVE INTERCULTURAL”	90
SÁNCHEZ RUBIO, David	

Palabras de apertura de las Primeras Jornadas del CLADE

“Hacia una comunidad de vida”	105
ZAMORA, Julio	

“Nadie se salva solo”. (Carta desde la <i>Pontificia Comisión para América Latina</i>)	106
CUDA, Emilce	

Anexo 1

CVs de los autores/as del núm. 1.....	109
---------------------------------------	-----

Anexo 2

Programa de las Primeras Jornadas de CLADE: “Comunidad de vida, Estado y Derecho”	114
---	-----

DISPUTAS ACTUALES POR LA ESTATALIDAD Y LO COMÚN²⁰

Dr. Nicolás Dallorso
(IIGG-UBA / CONICET)

Introducción²¹

Desde el retorno de la Democracia en Argentina, la controversia acerca del rol que el Estado debe desempeñar en el complejo entramado económico, político, social y cultural, no deja de renacer. Subsidiariamente con esta cuestión, cobra renovado interés la inquietud acerca de qué fisonomía, qué estructura para la acción, qué opciones organizacionales debe adoptar. El papel del Estado sigue estando y seguirá estando en el centro del debate político: su función articuladora-mediadora, su capacidad regulatoria, su función como dinamizador de la participación popular, los niveles de su intervención territorial, su papel en el desarrollo socioeconómico, su injerencia en los conflictos sociales, su incumbencia en el desarrollo económico, entre otros.

En cada configuración histórico-política particular del pasado reciente de Argentina (transición democrática, neoliberalismo, populismo/posneoliberalismo o restauración neoliberal), el diseño institucional del Estado cristalizó en mayor o menor autonomía de los organismos públicos, mayor o menor concentración de las funciones, mayor o menor asunción de lógicas mercantiles. Estas configuraciones institucionales sintetizaron proyectos y voluntades políticas pero también fueron resultado de herencias burocráticas, inercias administrativas, límites estructurales y, en muchos casos, efectos no buscados de transformaciones emprendidas. En este sentido, las distintas perspectivas sobre el Estado suponen la definición de una estructura para su funcionamiento, la cual nunca es neutral ni puede ser sostenida en abstracto para cualquier tiempo o lugar.

De manera complementaria con esta cuestión, cobra renovado interés la inquietud acerca de la experiencia de inminentes fracturas de lo común.

En efecto, a partir de las profundas tensiones estructurales sobre los proyectos antagónicos acerca de la estatalidad valorada y del orden social consecuente asistimos a una reactualización de la inquietud acerca de la misma posibilidad de establecer lo común. Esta inquietud podemos pensarla como la aporía que experimenta una sociedad acerca del mantenimiento de su cohesión, en otras palabras: la preocupación por lo común así como la *cuestión social* consiste en la inquietud fundamental acerca de la capacidad que tiene una sociedad de conjurar el riesgo de su fractura o fracturas (Castel,

²⁰ El autor quiere agradecer los diálogos con la Dra. Gabriela Seghezzeo que han posibilitado desarrollar algunos de los argumentos planteados en este escrito. Por supuesto, los errores y las equivocaciones son de entera responsabilidad del autor.

²¹ Esta intervención se incluye en el panel denominado: "El Estado, la Nación y lo común", del cual también fueron parte Esteban Amador y Francesco Callegaro. Los textos de estos últimos también están disponibles en este mismo número.

2004). Esta aporía o preocupación por lo común no se presenta como tal (como contradicción y virtualmente fractura), sino que, en cada época, se particulariza en *problemas sociales* que son, a la vez, la expresión hegemónica del modo como se interroga, interpreta, resuelve, ordena y canaliza la misma.

Dicho esto, ¿en qué consistiría esta inquietud por “lo común”, esta inquietud por la fractura social? En las corrientes contemporáneas de la teoría política, las fracturas, las crisis, las dislocaciones se presentan como constitutivas de todo ordenamiento social. Marcan las huellas de la contingencia en lo instituido. En sí mismas, estas fracturas pueden pensarse como crisis de sentido, en tanto interrumpen y desestabilizan el orden socio-simbólico (Laclau y Mouffe, 2004; Laclau, 1996; Stavrakakis, 2007).

Justamente, *lo político* –a diferencia de *la política*, que expresa el espacio de las instituciones políticas– se presenta como el momento de fracaso de la construcción social de la realidad política. Es un momento que toma la forma de ruptura, crisis, dislocación y conduce a nuevos intentos de estabilización discursiva, a nuevas construcciones discursivas, ideologías, discursos políticos y movimientos y prácticas sociales. Más específicamente, *lo político* es el momento del inevitable fracaso del perpetuo intento de institución sociopolítica de la sociedad como una totalidad unida.

A pesar del carácter traumático que las dislocaciones conllevan, éstas son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad para la creación y la rearticulación social y política. En otras palabras, las fracturas sociales amenazan todas las identidades, todas las instituciones políticas, toda la realidad política y, sin embargo, también son productivas en la medida en que son el cimiento sobre el que se constituyen las nuevas identidades.

Entonces, ¿a qué cohesión amenazada nos estamos refiriendo? Sin lugar a dudas, la pretensión de una cohesión social que podría conjurar la(s) dislocación(es) supone una construcción fantasmática. Las fantasías son nuevos espacios de representación destinados a dar sentido a las dislocaciones y suturarlas. Las fantasías sociales buscan ocultar las dislocaciones inscribiendo un espectro distinto de demandas sociales y, de esta manera, estimulan y causan el deseo que promete extinguir el riesgo de fracturas. De este modo, la fantasía social intenta (aunque nunca lo logra definitivamente) exorcizar el malestar del orden social reproduciendo el sistema del que ese malestar es constitutivo. Sin embargo, la armonía que promete la fantasía no puede concretarse; la fantasía promete recuperar una totalidad social conciliada que se supone perdida pero es, en definitiva, imposible. De este modo, la fantasía funciona como soporte de las nuevas articulaciones discursivas e identificaciones simbólicas (Stavrakakis, 2010).

Por lo tanto, frente al carácter disruptivo de la amenaza de la(s) fractura(s) social(es), la política requiere un olvido de los orígenes, una conjura de la fuerza contingente de la dislocación que yace en sus cimientos, requiere la reducción fantasmática de *lo político*. Reclama, así, la recreación de lo común. Por supuesto que estos intentos de olvido y estos intentos de conjura nunca son completamente exitosos pero tampoco nunca son completamente inocuos.

Como hipótesis de trabajo podemos plantear que así como los proyectos de estatalidad valorada que actualmente están en disputa (el llamado posneoliberal/populista y el neoliberal restauracionista (y/o el anarcoliberal)) no logran imponerse sobre el otro en

la contienda política, tampoco las articulaciones discursivas en competencia logran suturar la inquietud por las fracturas sociales.

El cuidado y la protección de los más desfavorecidos, por una parte, y el restablecimiento de un orden que garantice libertad nacido de un sacrificio social, por otra parte, pueden ser pensados como articulaciones discursivas, en algún sentido, antagónicas, que intentan simbolizar la naturaleza traumática de *lo político* y que están sostenidas por la fantasía de poder clausurar el orden sociopolítico en un conjunto armónico.

La salida de la crisis de la hegemonía neoliberal, al iniciar este siglo, alumbró un nuevo tipo de vínculo entre Estado y sectores populares que constituyó lo que podríamos denominar como un “pacto posneoliberal”. En éste, la legitimidad del proceso de producción de estatalidad y de vida en común descansaba en la vocación por la reversión, transformación y/o superación de las formas neoliberales de gobierno de los sectores populares. En esta dirección, el pacto se caracterizó por enfatizar una lógica incluyente en contraposición con los resultados excluyentes del período neoliberal.

En este escrito reflexionamos sobre los rasgos inclusivos que caracterizaron al pacto posneoliberal en contraposición con los resultados excluyentes del período neoliberal. Para ello, retomamos las sugerencias hechas por Lévi-Strauss acerca de pensar la antropofagia y la antropoemia como formas de tramitación de las conflictividades.

Nuestra propuesta es tomar en consideración la antropofagia como proceso social pero, para ello, resulta imprescindible dar un paso al costado: descentrarse de la valoración moral del espectáculo de ingerir carne humana. Y, en cambio, concentrarse en lo que la antropofagia o el canibalismo expresan en tanto proceso social: la relación con la alteridad, los procesos de incorporación/expulsión, los límites de lo propio, las relaciones de rivalidad, los vínculos con lo corporal y lo muerto, entre otros elementos.

Nuestro argumento acerca de que el posneoliberalismo, o pacto posneoliberal, puede ser interpretado a la luz de la alegoría multiacentuada y palimpséstica del canibalismo se sostiene a partir de la lectura que Beth A. Conklin hace del endocanibalismo en *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society* (2001). Esta etnógrafa norteamericana retoma la distinción que habitualmente hace la antropología -y que ya había sido planteada por Lévi-Strauss (1988, 2014), entre otros- entre exocanibalismo o canibalismo guerrero, para referirse al acto de comerse a enemigos o seres humanos que no son miembros del propio grupo social, y endocanibalismo o canibalismo funerario, en alusión al acto de comerse a miembros del propio grupo social que habitualmente tiene lugar durante funerales u otro ritual mortuario.

La relevancia del texto de Conklin reside en que se centra en el análisis de la práctica de endocanibalismo que resulta mucho menos estudiada y documentada que el exocanibalismo. En base a un trabajo etnográfico con los Wari, una sociedad amazónica que vivió hasta la década de 1960 prácticamente aislada del contacto con otras sociedades, la autora desafía los estereotipos negativos asociados con el canibalismo que frecuentemente fueron usados para denigrar y estigmatizar a los pueblos nativos. Por el contrario, las prácticas de endocanibalismo que registra se vinculan con las maneras en que se tramita la pérdida de un ser querido, es decir, con los procesos de duelo, especialmente, con los rituales preparados para reducir la tristeza de los deudos así como para transformar las memorias asociadas a quien ha fallecido. En este sentido, el

canibalismo funerario se caracteriza por lidiar con el sufrimiento ocasionado por la pérdida y ayudar a reconstruir los lazos comunitarios luego de la muerte.

Como ya dijimos, la relación entre Estado y sectores populares en el período posneoliberal se sostuvo en que la legitimidad del proceso descansaba en la vocación por la reversión, transformación y/o superación de las formas neoliberales de gobierno de los sectores populares. En esta dirección, el pacto posneoliberal se caracterizó por enfatizar una lógica incluyente en contraposición con los resultados excluyentes del período neoliberal. De las muchas conceptualizaciones que se han desarrollado para explicar la incorporación de los sectores populares, aquí proponemos retomar las sugerencias de Levi-Strauss acerca de distinguir entre sociedades antropofágicas y sociedades antropoémicas (1988). En tal sentido, postularemos que el posneoliberalismo puede ser pensado como un tipo específico de antropofagia: un canibalismo funerario o endocanibalismo. Este canibalismo, como ya hemos mencionado, se caracteriza por incorporar un fragmento del cuerpo de un ser querido fallecido, de ofrecer una estrategia simbólica de re-estructuración, cohesión social y regeneración sociocósmica. El endocanibalismo se distancia de las visiones que presentan al canibalismo como un evento de violencia desatada y agresividad oral y, por el contrario, se inscribe en contextos de tramitación de duelos y afianzamiento de afectos positivos. La inclusión de los sectores populares, en el proyecto posneoliberal, puede ser pensada en este esquema como la ingestión/incorporación de aquellos muertos por el neoliberalismo. Los proyectos posneoliberales incorporaron a los lesionados, las víctimas, los muertos, los heridos, los invisibilizados, los negados, los expulsados por el neoliberalismo. La incorporación de estos *otros* (a través de planes de inclusión para jóvenes, nuevos puestos de trabajo, seguridad social, derecho a una vejez protegida, acceso a la vivienda, etc.) buscaba conjurar el mal –la desafiliación producto del neoliberalismo- y fortalecer los lazos de la comunidad con quienes habían quedado des-ligados. En este sentido, sostenemos que el “pacto posneoliberal” supuso una reconstitución de lo común a partir de un duelo de la experiencia neoliberal.

El “pacto posneoliberal” se erige así como la tramitación caníbal de un duelo social. La incorporación o inclusión de demandas populares desatendidas fue, también, un proceso afectivo de consuelo, de acompañamiento, que lidiaba con sufrimientos, que transformaba memorias, que proyectaba e imaginaba futuros reparadores a partir del dolor. De manera análoga con la práctica del endocanibalismo, el pacto posneoliberal reconfiguraba la relación entre mismidad y alteridad: ¿quiénes son los que son incluidos?, ¿cuáles son las demandas que deben incorporarse?, ¿son *otros* o son parte de *nosotros*?, ¿son nuestras demandas o son demandas ajenas? Aún más: una vez incluidas las demandas, una vez incorporados los excluidos: ¿seguimos siendo los mismos, siguen siendo nuestras demandas, nuestros anhelos, nuestras memorias las mismas? El acto de ingestión-incorporación desestabiliza constantemente la antítesis adentro/afuera y re-articula el *nosotros*. Funda, pues, nuevamente lo común.

En la escena caníbal es preciso entender y reconocer que la acción de comer no es sólo un proceso de incorporación sino también un proceso de destrucción y transformación. El posneoliberalismo, en esta línea, buscaba destruir el daño neoliberal, incluir y transformar el cuerpo social en la medida en que reconfiguraba los vínculos sociales. Por lo tanto, la devoración misma, entendiéndola como un proceso de destrucción-incorporación-transformación, provee un modelo de disolución y constitución de lo común. El caníbal al comer, tragar, incorporar, excede sus límites. Los *otros* que el caníbal

come, o los que los proyectos posneoliberales buscaban incorporar, estaban localizados tras una frontera permeable o porosa, por eso, el canibalismo así como el posneoliberalismo transgreden sus fronteras, están siempre en potencial expansión y se exponen a la disolución de sus propias identidades.

La ingestión del cuerpo muerto en el canibalismo funerario que practicaban los pueblos amazónicos intentaba debilitar el apego que unía a la comunidad en duelo con la persona fallecida, para así mitigar el dolor por la pérdida. Quienes practicaban estos rituales, que eran públicos, a la luz del día y donde participaba gran parte del pueblo, experimentaban consuelo y acompañamiento. El rito funerario caníbal tramitaba comunitariamente el conflicto producido por la ausencia y posibilitaba una reconfiguración de las memorias: habilitaba recuerdos y permitía olvidos. Análogamente, el pacto posneoliberal y, específicamente, el mecanismo incluyente de demandas y sectores sociales que aquí estamos describiendo, también buscó instaurar un nuevo régimen político de memorias y olvidos sobre el pasado neoliberal: por una parte, las políticas inclusivas posneoliberales posibilitaban dejar de recordar permanentemente el daño producido por el neoliberalismo pero, por otra parte, la propia afirmación de que se trata de proyectos posneoliberales admite, a partir de la oposición, la referencia forzosa a ese pasado.

La acusación de canibalismo, más allá de si fuese cierta o no, ha sido desde el comienzo de la Conquista una táctica efectiva utilizada por los colonizadores para degradar, difamar, dominar y/o lucrar con las poblaciones americanas. En el imaginario europeo, los relatos y crónicas de comunidades indígenas comedoras de carne humana eran manifestaciones evidentes de monstruosidad y aberración. Por tanto, cualquier empresa que pudiera poner fin a semejante depravación podría considerarse legítima. En efecto, a comienzos del siglo XVI, la Corona española a través de una Real Cédula, permite hacer cautivos y vender como esclavos a los indios caníbales. Como afirma Carlos Jáuregui: “El caníbal jugó un importante papel en la conformación de la *Razón imperial* moderna al justificar la entrada europea a la escena edénica: el europeo llegará, no a perturbar el paraíso sino a proteger a las víctimas inocentes de sacrificios sangrientos y festines caníbales” (2008: 26). Representar a los nativos del Nuevo Mundo como devoradores de carne humana resultaba particularmente conveniente para los colonizadores. La operación mediante la cual la mirada eurocéntrica señala a ciertas prácticas americanas como caníbales guarda una afinidad con otras imputaciones peyorativas. “Populismo” es otra etiqueta que se ha utilizado para definir un fenómeno original que no puede ser aprehendido con el vocabulario político europeo y, al mismo tiempo, supone una definición moral o moralista. El populismo al igual que el canibalismo es lo exótico, lo abyecto, lo fascinante y repulsivo al mismo tiempo, lo inabordable, lo irracional, lo anómalo, lo inexplicable, lo que requiere ser anulado, lo que corroe el orden, lo que justifica y legitima injerencias que permitan ponerle fin. Canibalismo y populismo son, entonces, dos nombres que se han utilizado para designar la monstruosidad americana.

Como dijimos, habitualmente al canibalismo se lo presentó únicamente como exocanibalismo o canibalismo guerrero y esto contribuyó a identificarlo como amenazante, agresivo y peligroso. Entonces, no sorprende que el canibalismo evoque comúnmente las imágenes de hostilidad, agresión, antagonismo, poderío e ira. De hecho, la dificultad que emerge al analizar las prácticas de canibalismo funerario responde, frecuentemente, a que se toma como modelo de interpretación el canibalismo guerrero. Sin embargo, las prácticas de preparar, cocer y consumir cuerpos humanos de personas con las que los comensales compartieron una identidad común, una historia de afectos e

interacciones sociales no encajan en el modelo de comer el cadáver de un enemigo, quien sí puede ser concebido como un radicalmente *otro* e incluso un sub-humano.

Al retomar nuestra analogía entre el endocanibalismo y el posneoliberalismo (en su especificidad, populista), entonces, cabe advertir que nos distanciamos de quienes sólo ven en el canibalismo, canibalismo guerrero y, por el contrario, sostenemos la importancia de destacar las especificidades del canibalismo funerario. Si se anula la distinción entre endocanibalismo y exocanibalismo se consagra y queda incuestionada la ambigüedad o ambivalencia que frecuentemente se le asigna tanto al canibalismo como al populismo, lo que permite tratar a estos procesos sociopolíticos y socioculturales a partir de etiquetas despectivas que autorizan su supresión.

El estigma del canibalismo se reactualiza en el populismo, las lecturas neoliberales persisten en el intento por trasladar la monstruosidad americana que residía en su canibalismo al posneoliberalismo populista. En este sentido, insistimos en que es especialmente importante atender a las diferencias entre exocanibalismo y endocanibalismo, puesto que nos permitirá diferenciar prácticas, distinguir procesos y desenmarañar intervenciones antagónicas. Espetar al posneoliberalismo populista la afrenta de comportarse como el canibalismo suele leerse como canibalismo guerrero, es decir, como un exocanibalismo. Si, en cambio, aceptamos momentáneamente la comparación pero adoptamos la acepción del canibalismo funerario o endocanibalismo, los rasgos y las prácticas enfocados e iluminados son distintos: los procesos de incorporación/ingestión de *otros* llevados adelante por los posneoliberalismos, en vez de ser pensados como procesos de cooptación y control pueden interpretarse como procesos de cuidados y consolación; incorporar demandas insatisfechas no sería indicativo de sentimientos agresivos y la búsqueda de anular y absorber fuerzas antagónicas sino que, por el contrario, respondería al propósito de religar y sanar vínculos sociales dañados; los afectos predominantes en la práctica caníbal/populista de incorporar a *otros* no serían la revancha, el odio y la agresión sino el cuidado, la conmiseración y la compasión; y los proyectos posneoliberales, al ingerir e incorporar demandas y sectores sociales relegados, no estarían incubando una vocación devoradora de la diferencia, de los rivales, de los competidores sino que, por el contrario, estarían tramitando un duelo colectivo.

Si bien entendemos que la indistinción (entre endo y exocanibalismo) es medular porque explica, en gran medida, la eficacia de la polisemia que reside tanto en la figura del canibalismo como en la categoría del populismo, a nivel conceptual, haber desatendido los rasgos de tramitación de duelos que conlleva el canibalismo y haber, por el contrario, explicado esta práctica únicamente en términos de agresión guerrera limita y empobrece la potencia de esta categoría para el estudio de otros procesos sociales.

Antropoemia

El discurso anarcoliberal opera de manera análoga a la matriz bulímica dominante: se construye al cuerpo social como desbordado y la purga aparece como una suerte de solución culposa ante los excesos cometidos. El discurso anarcoliberal reactualiza las visiones peyorativas y condenatorias de los populismos en la medida en que las incorporaciones de los sectores populares se tramitan como derroche y gasto excesivo que debe ser purgado. Las terapéuticas neoliberales, a través del aumento de la

punitividad, la flexibilización laboral, las reformas previsional y tributaria aparecen como un remedio frente a la promiscuidad inclusiva.

Si la devoración provee un modelo de disolución/constitución de identidades, también el vómito lo hace. Si el endocanibalismo posneoliberal, al devorar/incorporar a parte de los sectores excluidos, desestabiliza y reformula incesantemente la estructuración antagónica nosotros/ellos (así como los grupos que la componen), la lógica bulímica neoliberal, por el contrario, obtura esa reformulación incesante de las identidades. Reafirma la oposición, consolida la separación nosotros/ellos, afianza, fija, inmoviliza esas identidades: acoraza el *nosotros* y refuerza el *ellos*.

Los discursos neoliberales (y más aún los anarcoliberales) resquebrajan no sólo procesos sociales inclusivos sino que produce identidades individuales xenofóbicas, miedosas, racistas, etc. El discurso anarcoliberal provee, entonces, otro modelo de disolución/constitución de identidades: con miedo y desconfianza, y en el nombre del orden, se legitima la necesidad de control, pero también la hostilidad, la punición, la violencia sobre aquellos que son construidos como *lacras, animales, cáncer*, esto es, unos *otros* tan radicalmente *otros*, que no revisten, siquiera, una forma humana.

Si el cuerpo resulta un elemento ineludible para comprender el endocanibalismo, lo es también para la operación bulímica, pero con sentido invertido. El cuerpo se presenta, en el primer caso, como la condición de posibilidad para la vinculación de los miembros del grupo social, a través de cuidados y afectos prodigados, mientras la dinámica bulímica provee un modelo de cuerpo social insatisfecho consigo mismo, culposo, avergonzado que reclama para sí un castigo autoinfligido. En la economía socio-simbólica sobre la que descansa el modo dominante de configuración de la bulimia, aparecen las mismas líneas que trazan las conceptualizaciones machistas de los cuerpos femeninos. Nos encontramos con corporalidades irracionales, incontroladas, peligrosas. Un cuerpo, todo él desbordado, que domina a la mente, subsume a la razón. El proyecto anarcoliberal produce, y se asienta sobre, la idea de la falta de control, el desborde, como causa de la conflictividad social y, ante el régimen incumplido, se aviene la necesidad de restaurar, por la fuerza, un orden que presuntamente ha sido desbordado por el exceso.

Si el “pacto posneoliberal”, a través de mecanismos incluyentes de demandas y sectores sociales, ritualiza nuevos regímenes políticos de memorias y olvidos y procesa de manera colectiva las conflictividades sociales, las propuestas anarcoliberales -de manera análoga a los procesos bulímicos- no produce ritual porque la dinámica afectiva que articula no interpela a la tramitación colectiva de los conflictos sino a una tendencia cada vez más creciente de reclusión en el mundo privado-privatizado: el crecimiento de los barrios cerrados, el ocio y la recreación en centros comerciales, el cercamiento de viviendas y espacios públicos para algunos y la cárcel, el policiamiento ostensible en ciertas zonas sociales, la violencia de las fuerzas de seguridad para los *otros* y sus espacios. La desconfianza respecto de aquellos *otros* construidos como peligrosos tabica los espacios sociales y los vuelve exclusivos-excluyentes.

Finalmente, esbozamos algunos interrogantes sobre el escenario actual donde las disputas acerca de la estatalidad valorada ponen en entredicho los modos específicos de experiencia e inteligibilidad de la vida en común, las formas de tramitación del sufrimiento colectivo, así como la proyección de horizontes de bienestar y emancipación.

¿Es posible reconstruir lo común a partir de estrategias antropeómicas, expulsivas (bulímicas)? ¿Si fuese posible, es sustentable o, por el contrario, acentuaría la aporía por las fracturas sociales? ¿Es posible la vida en común sin rituales sociales que tramiten el sufrimiento colectivo? ¿Cuál es lugar del duelo en los proyectos políticos en disputa por la estatalidad valorada? ¿Cuáles son las articulaciones discursivas que podrían estabilizar lo político o, al menos, conjurar su carácter más traumático? ¿Puede el cuidado y la protección de los más débiles constituirse en esa articulación discursiva? ¿Qué modelo de estatalidad es requerido para ello?

Bibliografía

CONKLIN, Beth. (2001). *Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.

JÁUREGUI, Carlos. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Ensayos de Teoría Cultural. Iberoamericana, Madrid.

LACLAU, Ernestio. y MOUFFE, Chantal. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.

LACLAU, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1988). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (2014). *Todos somos caníbales*. Libros del zorzal, Buenos Aires.

STAVRAKAKIS, Yannis. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

----- (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE.