

Aporías de la crítica: notas en torno a la comunidad, la educación, y las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Oriana Seccia.

Cita:

Oriana Seccia (2015). *Aporías de la crítica: notas en torno a la comunidad, la educación, y las sociedades latinoamericanas contemporáneas*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/95>

Aporías de la crítica: notas en torno a la comunidad, la educación, y las sociedades latinoamericanas contemporáneas

Autora: Oriana Seccia

Pertenencia institucional: CONICET – IIGG - UBA FSOC

Correo electrónico: ori_seccia@yahoo.com.ar

Resumen:

Creemos que en la actualidad hay, por lo menos, dos grandes paradigmas críticos que articulan las estrategias de distintas investigaciones sociales e intervenciones políticas. Uno de ellos detecta las exclusiones, las discriminaciones, las violencias, mostrándolas como síntomas de una falsa universalidad por la cual, sin embargo, se lucha. Por el contrario, hay otro paradigma que señala que, justamente, cada vez que encontramos un universal o una identidad social sin suturas, nos encontramos con una dominación que no se dice como tal, silenciosa y eficiente. En este sentido, la lucha tanto teórica como social pasaría por producir las diferencias que harían estallar todo Uno, entendido como matriz solidificada de una dominación exitosa. Ambos modos de la crítica se encuentran, asimismo, entremezclados en distintas prácticas de resistencia contemporáneas.

No será el propósito de esta ponencia diseccionar y diferenciar ascépticamente a cada una de estas posiciones críticas, sino que, por el contrario, se intentará tensionar sus postulados a través de una reflexión en torno a la comunidad, la educación y las sociedades latinoamericanas contemporáneas para, en vez de concluir, abrir algunos problemas inquietantes que recorren estas problemáticas aparentemente alejadas entre sí.

Palabras clave: COMUNIDAD – EDUCACIÓN – LATINOAMÉRICA – CRÍTICA – POLÍTICA

Aporías de la crítica: notas en torno a la comunidad, la educación, y las sociedades latinoamericanas contemporáneas

“Nada de lo que nos interesa verdaderamente nos es directamente accesible”

Juan José Saer – *El río sin orillas*

Una simplificación, una visión de conjunto, una apuesta: se nos presentan hoy, por lo menos, dos grandes paradigmas críticos que articulan las estrategias de distintas investigaciones sociales e intervenciones políticas. Uno de ellos detecta las exclusiones, las discriminaciones, las violencias,

mostrándolas como síntomas de una falsa universalidad por la cual, sin embargo, se lucha. En el horizonte se dibuja, promisorio, la igualdad. Por el contrario, hay otro paradigma que señala que, justamente, cada vez que encontramos un universal o una identidad social sin suturas, nos hallamos ante una dominación que no se dice como tal, silenciosa y eficiente. En este sentido, la lucha tanto teórica como social pasaría por producir las diferencias que harían estallar todo Uno, entendido como matriz solidificada de una dominación exitosa. Ambos modos de la crítica se encuentran, asimismo, entremezclados en distintas prácticas de resistencia contemporáneas. Por dar sólo un ejemplo, las críticas a las normalizaciones por las cuales se incluye a los individuos a un orden, pueden redundar en una búsqueda de la igualdad a través de la sanción de leyes que hagan que esa diferencia, supongamos, la orientación sexual, se vuelva indiferente ante los ojos de la ley a la hora de juzgar a quienes se hallan sometidos a ella.

No será nuestro propósito diseccionar y diferenciar ascépticamente a cada una de estas posiciones críticas, sino que, por el contrario, se intentará tensionar sus postulados a través de una reflexión en torno a la comunidad, la educación y las sociedades latinoamericanas contemporáneas para, en vez de concluir, abrir algunos problemas inquietantes que recorren estas problemáticas aparentemente alejadas entre sí.

“Educación para todos, libre, gratuita y laica”

Si suponemos que el modo fundamental en que se estabiliza y sostiene un orden social radica en que se producen sujetos e interpretaciones previsibles; si creemos que es condición necesaria para el establecimiento de cualquier orden social que se le cree al animal humano una memoria¹; que se le discipline el cuerpo para que rinda lo que se espera en cada ocasión, al punto tal de que se vuelve innecesario un control externo, logrando así que los sujetos “marchen solos”; entonces, nos preguntamos, ¿cómo entrelazar estos presupuestos al enfrentar el problema de la exclusión educativa?

¹ De la mano con ello viene la producción de un sujeto que puede separarse del mundo exterior -en términos cognoscitivos, se inventa al conocimiento, como una relación entre un objeto y un sujeto-, y que le imprime su legalidad ese mundo, al precio de inmunizarse de él, de hacer que éste no haga más que repetir al sujeto (al son de la tragedia de la ilustración según Adorno y Horkheimer). De aquí se sigue la rigidificación mortuoria de los sujetos bien armados, dueños de sí mismos, que matan al devenir informe del mundo (y así se matan), que se sorprenden porque los sentimientos cambian, que no saben qué hacer con eso, que sufren porque no saben qué hacer con eso, que someten sus sentimientos a instituciones porque no saben qué hacer con eso...

Permítaseme recurrir al pobre y muchas veces chapucero recurso a la anécdota personal, pero es desde una experiencia como docente en un bachillerato popular en Floresta de donde vienen mis preguntas.

Los chicos vienen al Bachillerato para terminar su secundario bajo la modalidad CENS, usualmente conocida como “secundario para adultos”, cuya duración prevista es de tres años; una duración más corta que la del secundario normal. Estos alumnos, que por variadísimos motivos no han podido terminar su secundario, no son precisamente los mejores alumnos, ni los mejor predispuestos. Coloquialmente, pero creo sin faltar demasiado a la verdad ni a la precisión, puede decirse que estos chicos son “un bardo”: no se pueden concentrar por mucho rato, y no cumplen con las tareas, a veces por problemas de comprensión, otras, muchas, por desatención y desafección hacia la institución educativa; más aún, por desafección al saber: no hay nada que aprender.

Si seguimos las consideraciones teóricas que expusimos al comienzo, ¿podríamos pensar, entonces que están “libres”?, ¿que son menos oprimidos?

Estas preguntas parten de mi experiencia docente pero, también, se cristalizaron, surgieron en esta forma rústica a partir de una discusión con dos amigas, donde una de ellas contaba sobre su experiencia con alumnos adolescentes en un colegio, y donde a mi me preguntaron sobre “el bachi”: qué hacíamos, en qué modos pensábamos que podía ayudar a los chicos, etc. etc. Me encontré diciendo que, para mí, el único beneficio que les podía otorgar la escuela a estos alumnos era el título oficial, como posibilidad de una inserción laboral mejor, sabiendo que estamos hablando de una inserción laboral modesta: atender un negocio de ropa, ser cadete, trabajar un Mc Donalds. Una amiga me decía, por el contrario, que la escuela, más allá del título, creaba hábitos de disciplinamiento, de mayor eficacia en el desempeño del cumplimiento de una orden o de un trabajo, que mejoraba el rendimiento, y por ello, abría futuras posibilidades en una carrera laboral. Más exactamente, ella daba el ejemplo de un galpón de refacción de muebles en el que trabajó como supervisora: de dos personas desarrollándose un mismo trabajo, se notaba quién había terminado el colegio y quién no por el grado de autonomía y eficiencia que desplegaban en el cumplimiento de sus tareas.

Frente a su respuesta, que me dejó pensando, reformulo entonces la pregunta: ¿es un beneficio crear cuerpos disciplinados, que puedan integrarse de manera eficiente a las tareas que les asignan, si estamos pensando en personas excluidas, que por distintos motivos pero en general por razones

de índole económica no han podido sortear el “camino normal” a través de la institución educativa? ¿Acaso la crítica nietzscheana, foucaultiana y deleuziana a las normalizaciones sociales y disciplinas de los cuerpos sólo podrían aplicarse de manera corporativista, es decir, valen para los ya-incluidos pero deberían suspenderse en pos de la inclusión de los que aún excluidos? Y de ser así –y suponiendo que no vivimos en el capitalismo, ya que estructuralmente, en este sistema ello es imposible²-, ¿cómo podríamos romper después de esta inclusión las normalizaciones, si estamos “todos adentro”? Esto recuerda a la imagen brindada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* (2013): el amo se ha atado al palo para escuchar el canto de las sirenas sin dejarse llevar por él, mientras los remeros, sordos, prosiguen bajo la disciplina laboral. Algunos escuchan la crítica a los micropoderes sobre los que se sustentan las instituciones, los grandes ordenamientos sociales, mientras los otros son llamados a incluirse en su disciplina *por su propio bien*. Se cumple así la encerrona trágica del capitalismo como el primer modo de producción donde aún los amos tienen que convertirse en esclavos para dominar: dominar a los esclavos mediante el disciplinamiento para un *buen cumplimiento de las tareas*, pero asimismo disciplinarse a sí mismos, gozar atados de la música de la vida, para no perderse en el goce que, en acto, les podría habilitar su posición dominante (léase, en primer lugar, no trabajar!)³.

Alguien una vez aventuró que la atención que el “último Foucault” le dedicó al cuidado de sí (cfr. Foucault, 1984; 1990; 2008), remontándose a la antigüedad clásica para revalorizar al decir veraz como práctica de resistencia y oposición a un orden dado de cosas podría comprenderse como un reconocimiento implícito de que las posibilidades de resistencia, tal como habían sido delineadas paradigmáticamente en *Historia de la sexualidad I* (2009), eran insostenibles. En contra de su postulación de la pura positividad de un campo de poder que incluso sería el que habilita sus pliegues de resistencia como trasgresiones, desvíos de la norma, Foucault debió recurrir a un punto de distancia o distanciamiento de ese mismo campo de poder, recuperando, sin decirlo, una noción cercana a la de negatividad para pensar la oposición a un orden social. Con estas mismas preocupaciones en mente, nos preguntamos: ¿Por qué tendríamos que disciplinar a los que muestran otros modos? ¿Incluir de todos modos, luchar por la inclusión sin dudar? Estas

² Véase la interpretación de Jameson sobre *El capital* como un libro cuyo tema es el desempleo (cfr. Jameson, 2013).

³ Otro modo de decir esto sería que aún los amos trabajan en el capitalismo. Quien señaló estos aspectos, con desprecio hacia la burguesía, y brillantemente, ha sido Bataille (cfr. 1974).

preguntas no amenazan la continuidad de mi práctica docente pero, inconsecuentemente, ¿acaso no es posible que la potencia virtual de las clases populares residan en que “son un bardo”, en sus modos plebeyos?

En la novela *Las islas* de Carlos Gamerro, encontramos un eco de estas preguntas, en los labios de Tamerlán, un millonario sin escrúpulos que muestra, muchas veces, una claridad solar, demente:

“La civilización es el control. Controlar a los demás, en primer lugar, pero para hacerlo debemos controlarnos a nosotros mismos. Hemos caído en esa trampa, señor Félix, la civilización que nosotros mismos hemos creado nos ha llevado a un callejón sin salida. (...) No me refiero a ustedes. La clase media no me interesa, conjugan lo peor de ambos mundos. Están sujetos a nuestra autoridad como los pobres, y al mismo tiempo tienen normas de autocontrol casi tan rígidas, y seguramente mucho más aburridas, que las nuestras. No. Considere a los pobres. Cuando comen, por ejemplo. Qué soltura. Qué liviandad. Entre nosotros, el acto de comer es pesado. Ellos, en cambio... Se sirven todo en el mismo plato, hasta el postre; agarran con la mano, cuentan chistes sucios para dar asco a los que comen, que se ríen con la boca llena y abierta; hablan de excrementos, sexo, enfermedades y muerte, se meten los palillos entre las muelas cariadas, pedan, eructan ... ¿Cómo puede ser que *nosotros*, que somos ricos, comamos todos duros como si nos hubieran metido un palo en el culo y *ellos*, los pobres, se despatarran a sus anchas y se divierten en grande? (...) A ellos los controlamos desde afuera, es verdad, pero eso los libra de la necesidad de controlarse a sí mismos. (...) Hemos podido resolver la ecuación del dinero, que consiste en crear pobreza en los demás para generar riqueza en nosotros. Pero no hemos resuelto la ecuación de la libertad. No hemos encontrado, hasta ahora, la manera de controlar a los demás sin controlarnos a nosotros mismos” (Gamerro, 2012: 168-169-170-178)⁴.

También cabría traer al plano de nuestra reflexión el estatuto de los capitales culturales legítimos. Al ser propios de una(s) clase(s), sirven para excluir, marginar y dominar, por falta de competencia, conocimiento y manejo de los mismos a aquellos que no los poseen. Pero, claro, esto sólo puede hacerse en tanto se incluya a todos los conocimientos en una misma grilla, donde algunos estarían en un lugar de prestigio, y los otros no. Entonces, de nuevo, ¿qué estamos haciendo cuando queremos integrar a los alumnos a aquellos conocimientos de los que carecen? ¿No estamos reforzando así a los capitales culturales legítimos y, con ello, todo el corpus de saberes que los convierten en “excluidos”? Uno podría frenar estas dudas en cadena mediante la

⁴Como el propio Gamerro nos lo indica, otro modo de enfocar nuestro problema podría ser desde el avance del proceso de la civilización, tal como lo planteó Norbert Elias o también, en términos cercanos, desde el avance inexorable del proceso de racionalización tal como conceptualizó Max Weber. Lamentablemente, por cuestiones de espacio, este mismo problema será tratado desde esta óptica en otro escrito.

siguiente solución: el punto sería que los alumnos puedan comprender todos los códigos, tanto los barriales como los escolares, para no quedar excluidos de antemano. Sin embargo, si seguimos las reflexiones de Butler (2001) en *Mecanismos psíquicos de poder* al comentar la obra de Althusser en torno al problema del “devenir sujeto”, notamos que ella sostiene, recuperando la noción de habitus de Bourdieu, que “hablar bien” supone, simultáneamente, dominio y sumisión; tener dominio de una práctica implica estar sometido a sus parámetros; comprender los significados de un juego de lenguaje, implica comportarse de cierto modo. Sólo asumiendo esta ambivalencia impura, prestándole atención, es como podemos continuar nuestra práctica docente, sin garantías, pero tampoco sin borrar un horizonte de igualdad como guía.

Ya no tan seguros desde nuestro pedestal, como si éste fuera un *télos* inocuo, nos llegan estas palabras de Adorno: “Hasta el más crítico sería en estado de libertad alguien totalmente diferente, lo mismo que aquellos a los que desearía cambiar. Probablemente, para cualquier ciudadano del mundo falso sería insoportable un mundo justo, estaría demasiado lisiado para éste. A la consciencia del intelectual que no simpatiza con el espíritu del mundo esto debería inspirarle, en medio de su resistencia, una pizca de tolerancia. Quien no se deja apear de la diferencia y la crítica no puede ponerse en lo justo.” (Adorno, 2005: 323)

Nosotros, latinoamericanos

Latinoamérica, semillero de desorden, de injusticia, incluso sede de un cierto exotismo arcaico, plebeyo, caótico. Para los observadores externos (y algunos internos), tierra indócil a las puras y justas democracias parlamentarias; balanza desviada que no puede salir de sus arcaísmos personalistas; tierras donde el caudillismo es el modo corrupto y redundante de la política. Ese caos institucional pareciera surgir de la vitalidad presente en las prácticas cotidianas -del bullicio de los mercados populares multicolores-, y pareciera no acoplarse fácilmente (e incluso de modo refractario) al dispositivo político de importación europea de las democracias parlamentarias. En ese hiato entre socialidades populares y dispositivos estatales, la dominación estructural capitalista se reproduce férrea, sin anular signos de felicidad cotidiana, barrial, pero también encauzando la continuidad de coordenadas donde la pobreza y carencias evitables se perpetúan. ¿Acaso creando “sujetos ciudadanos”, más razonables, informados, conocedores de los mecanismos institucional-democráticos de toma de decisiones, se podría revertir ello? ¿O ello sería, por el contrario, la dominación total, cuya tristeza tal vez podemos ver en las subjetividades

racionalistas europeas que viajan a estos pagos lejanos, exponiendo sus euros/dólares al peligro de atraco, en búsqueda de aventura, de buses que no salen ni llegan a tiempo? ¿Cabria entonces, afirmar esos modos culturales que muestran una diferencia tajante en algunos puntos con el universalismo democrático europeo; afirmarlos incluso con toda su cuota de tradicionalismo y machismo (por sólo nombrar dos puntos delicados, conflictivos), como modo de implosionar a las democracias y así, al Estado, entendiendo por éste un modo de organización de nuestro ser en común que hace bulbo, que pone un centro ordenador y jerarquizador de las prácticas y las identidades? ¿Habría que alimentar el ímpetu de *la sociedad contra al Estado*, al decir de Clastres (contra Lévi-Strauss), tal como éste leía la persistencia de la guerra en las sociedades primitivas, cuyo modelo son los pueblos originarios latinoamericanos? (¿En esto consisten las propuestas de los zapatistas?)

Prorrumpir en la necesidad de salir de estas dicotomizaciones, acudir a un pensamiento de lo múltiple como slogan, sería una solución adelantada a nuestros problemas. Sin embargo, sí cabe señalar que hasta ahora nuestra reflexión parece articularse en la oposición de dos términos dicotómicos –América Latina/Europa, donde éstos proliferan sus sentidos asociándose a otros pares como Barbarie/Civilización, Pasión/Razón, Naturaleza/Cultura...-, casi como si ellos fueran realidades existentes por fuera de esa relación. En este sentido, todo nuestro razonamiento y planteamiento del problema resulta tributario de acaso una de las más viejas dicotomías de Occidente (razón/sensibilidad), tal vez con sus valores invertidos. Sin otorgarles a los términos antitéticos que organizan nuestro problema realidad ontológica, sino más bien, un valor metodológico⁵, nos preguntamos: ¿Estas dicotomías impiden pensar o son plataformas de pensamiento?

Desde una perspectiva deconstructiva, América Latina se nos presenta, desde por lo menos el “buen salvaje” rousseauniano, como una humanidad antes de la caída o, en todo caso, como una humanidad más natural, más próxima a sus pasiones indómitas. Sin embargo, al examinar el cristal en el cual se aparece esta imagen, América Latina no se muestra ya como una identidad pura, sino que se constituye en su encuentro con Europa, como así también la identidad europea se conforma en ese encuentro (cargado de una violencia no simétrica), poniendo en América Latina, dependiendo del autor, todo el reverso de lo que Europa no es, tanto si esa identidad

⁵ Véase Lévi-Strauss sobre el valor metodológico de la oposición entre naturaleza y cultura (cfr. Lévi-Strauss, 2012). Asimismo, véase también la crítica de Derrida a esta pretensión “sólo metodológica” (cfr. Derrida, 1989).

negativa se anhela o se desprecia. Sin embargo, ¿no radica en esta América Latina imaginada un rastro de otredad no-total, pero sí hasta cierto punto inasimilable, diferente, incomprensible y, por ello mismo, depositaria de fuertes pasiones, aún cuándo esas pasiones se transcriban en teorías que señalen el carácter anómalo de la institucionalidad política latinoamericana⁶?

Considerando que la identidad que asume América Latina es parte de una relación asimétrica de poder, que su historia es inescindible de una relación de intercambio forzoso con Europa (y actualmente, podríamos decir: con los países del capitalismo central), ¿no cabría afirmar esa vitalidad tribal y también tecnologizada, con sus rasgos revulsivos, que no respetan los buenos modales cívicos como un modo de resistencia y oposición a los países dominantes en el sistema-mundo? Nos encontramos a esta altura con un problema similar al esbozado con anterioridad en torno a la educación: ¿no cabría pensar una resistencia que se oponga a la subordinación de nuestros países latinoamericanos a partir de una afirmación de esos puntos, estas prácticas culturales que resultan refractarias -sin por ello dejar de estar incluidas- al dispositivo estatal, para así, producir una línea de fuga⁷? Y, aclaración: no nos estamos refiriendo con esto a avalar una posición nacionalista: primero, porque el nacionalismo es impensable sin la figura del Estado-Nación (muchas veces se lo ha calificado de “ideología de Estado”); segundo, porque la identidad nacional siempre se construye a partir de la exclusión de sectores que funcionan como el reverso de la identidad nacional valorizada (en el caso argentino, la conformación de la identidad nacional es inseparable de una discriminación de raza y de clase⁸); y por último, como ha señalado Borges no sin ironía, porque es una posición muy inconsecuente para países como los nuestros, donde el nacionalismo es un posicionamiento político importado.

Una pequeña anécdota personal: me encontraba en Colombia, escuchando un relato sobre las aventuras de un fin de semana de carnaval: ebriedad desenfrenada, incluso vómitos y

⁶ En este sentido, remito a la conocida defensa de Laclau del populismo no como un defecto de institucionalidad, sino como una lógica política diferente y con derecho propio (Véase, por ejemplo, *La razón populista*)

⁷ En este mismo sentido, Mariátegui consideraba que parte de las tareas del socialismo latinoamericano estaban facilitadas por algunas prácticas ya existentes y aún vigentes en las clases populares del Perú, donde podría radicar un socialismo latente. Encontraba Mariátegui en esas clases populares la supervivencia de elementos de “socialismo práctico” en el agricultura y la vida indígena.

⁸ En general la mayoría de los autores señalan dos momentos históricos diferenciales en esa construcción identitaria nacional hegemónica, como una nación “blanca y europea”: primero, el período de consolidación del Estado Nacional, donde lo argentino se recortó sobre la otredad del indio (y según Frigerio, también, negando a la presencia afrodescendiente), y un segundo momento, situado en los años de la “revolución plebeya” del primer peronismo, donde se señala el nacimiento de la clase media como identidad que pretende representar a la nación toda, en tanto nación blanca y europea.

descomposiciones, tomados con naturalidad, y rápidamente superados para seguir con el jolgorio, el baile, los besos fugaces. Me encontraba ante un relato donde me sentí como una pacata racionalista. Precisamente, en mi idealismo racionalista, pensaba en esa vitalidad y desenfreno, intempestividad de las emociones a flor de piel libradas a su curso que, claro, se llevan evidentemente mal con la planificación estatal, con la “disciplina necesaria para que un país progrese”: para ello, los hombres tienen que prometerse en el tiempo, ¡no disolverse en el instante! En mi cabeza se configuraba una explicación del fracaso de las instituciones estatales (de la mano con todos los males que ello conlleva) pero, al mismo tiempo, justamente en esas subjetividades, aparecía un punto de fuga, un brillo fulgurante que podría des-hacer la historia (ya que, son los mismos hombres los que la han hecho). A punto de proponer un programa revolucionario del desenfreno desorganizado-organizado, mis amigos colombianos empiezan a contar cómo un padre se emborracha y le pega, recurrentemente, a sus hijos, evidentemente, también, entregado a sus pasiones. No había en ellos sorpresa, sus palabras se desenvolvían como aquellas que hablan del pronóstico del tiempo. La conciencia como freno; la conciencia, ¿sólo formación reactiva? Ya para Deleuze y Guattari, con el rizoma, también podía venir lo peor⁹.

Excursus sobre la comunidad

Podríamos decir que desde mediados de la década del 80, a partir de los escritos de Nancy, Blanchot y Esposito, por sólo nombrar a algunos autores, la semántica de la comunidad está puesta en duda, sometida a un escrutinio crítico, dado que en el siglo XX ha sido en su nombre que se han producido los grandes genocidios, de proporciones monstruosamente impensables (lo que no significa que ellos hayan prescindido de racionalidad para su ejecución). Sostiene Nancy, en su prólogo al libro de Esposito, *Communitas*: “Que la obra de muerte ... se haya llevado a cabo en el nombre de la comunidad –aquí la de un pueblo o una raza autoconstituida, allá la de una humanidad autotrabajada- es lo que ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo *dado* del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística. E incluso es, en verdad, lo que

⁹ “En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba” (Deleuze y Guattari, 2010: 13). Más aún, prosiguen en esta pregunta retórica: “¿No tiene una multiplicidad sus estratos en los que se enraízan unificaciones y totalizaciones, masificaciones, mecanismos miméticos, hegemonías significantes, atribuciones subjetivas?” (Ibíd.: 18).

ha puesto fin a toda posibilidad de pensar en un *ser común* según el modelo, sea cual sea, de un ‘ser’ en general” (Nancy, en Esposito, 2007: 11, cursiva en el original).

Según las indicaciones de estos autores, es necesario pensar a la comunidad por fuera de la lógica del sujeto y de lo propio. En las acepciones que se han debatido sobre la comunidad, incluso en la disputa entre los liberales y los comunitaristas a partir de la publicación de la *Teoría de la justicia* de Rawls en 1971, ésta se presentaba como una propiedad de los sujetos que une; una sustancia que hacía pertenecer a los hombres a un mismo conjunto, a un conjunto mayor donde, de todos modos, la misma comunidad se configuraba bajo la lógica de un Sujeto; en todo caso, un sujeto más grande, pero no por ello menos dado y monadológico, esencial, que detentaba su propia propiedad para sí, sin ninguna alteridad inmiscuida en ese núcleo de mismidad. Según esta serie de autores, esta concepción de la comunidad, por su propia semántica, obligaba a una serie de depuraciones de aquello que no permitía que la comunidad se afirme en su mismidad: depurar la raza, perseguir a los traidores de la patria, actuando así bajo el influjo de lo que Badiou llamó “la pasión por lo real” (cfr. Badiou, 2005); depurar a la comunidad de su semblante hasta que se presente ella misma en persona. Así, de la mano de la comunidad, se apresura el totalitarismo, y cualquier diferencia respecto de ella aparece como una mancha a limpiar.

En contraposición a esta concepción, para esta serie de autores, esa prisa por acuñar la comunidad, por darle una forma definitiva, oblitera que, si hablamos de comunidad, es primero necesario partir de nuestro ser-en-común, nuestro ser con otros, donde si nos resulta posible asumir una identidad, es precisamente porque estamos con otros, con quienes compartimos nuestra finitud, al punto tal de que si esta relación no existiera, tampoco podría existir ningún nombre propio ya que él, nos es dado, en primer momento, por otro¹⁰. En contra de la cerrazón que implica pensar que el sujeto es el punto de partida, tanto de la comunidad como de la identidad personal, estos autores que sostienen que la comunidad, estar con otros, es precisamente lo que nos expropia de nuestra propiedad. En palabras de Esposito refiriéndose a la comunidad: “No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar ... Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’-, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les

¹⁰ En este sentido, sostiene Nancy: “La relación ha sido siempre pensada como relación ‘del uno con el otro’, mientras que es sólo gracias a la relación que puede haber ‘uno’ y ‘otro’, es decir, que todo ‘uno’ es un ‘otro’” (Nancy, 2008: 26). Así, la relación –su apertura constitutiva– es la diferencia originaria que nos permite pensar retroactivamente algo así como la existencia de un sujeto “separado”, e incluso nociones como identidad y alteridad.

expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad ... no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 2007: 30-31, cursivas en el original).

Frente a este nuevo modo de pensar la comunidad, también adviene otro modo de pensar la política, ya que la comunidad, por un lado, siempre-ya nos está dada y nos en-deuda con otros, pero por otro, resulta aquello que hay que cuidar de sus tendencias a la cerrazón, a la cristalización como respuesta inmunitaria de los sujetos a la apertura originaria a las que los somete la comunidad; apertura originaria que también los somete al contagio. Se desprende de esta nueva semántica de la comunidad, sobre todo en Esposito, una reconfiguración de la política como procesos de regulación inmunitaria, pero por otra lado, tal vez mejor representado por Agamben, también se cultiva una cierta alerta (a veces un poco fóbica) respecto a las cristalizaciones de identidades comunitarias y también subjetivas, donde la des-identificación se presenta como tarea política emancipatoria.

Ante estas propuestas, y sobre todo, a partir de las repercusiones que desprenden sus lecturas, nos preocupa particularmente el halo paranoico con el que se recibe la palabra comunidad en distintos discursos políticos. Estamos de acuerdo con las razones de esa atención filosa, sin embargo, ante las consecuencias de aglutinación social vía consumo individual y personalizado que presenta al capitalismo contemporáneo que, precisamente, pone en riesgo nuestro ser en común (por la expropiación de los bienes comunes, por la destrucción de vidas que las relaciones capitalistas de producción acometen, reduciendo a muchos a la miseria y otros a una opulencia que no encuentra medida en un cuerpo individual), ¿no cabría acaso intentar recuperar algo de esa potencia de lo comunitario?, ¿de la felicidad pujante que nos brinda poder con otros esas cosas que sólo se alcanzan en conjunto?

Creemos que es posible mantener las reivindicaciones críticas que brinda el pensamiento de la comunidad, sin necesariamente caer en la sospecha sistemática ante su mención. Creemos que es necesario arremeter contra todo gregarismo humanista, sin por ello perder metas comunes. Creemos que es posible, porque los trazos de esta posibilidad nos llegan desde la literatura, precisamente desde un libro que intenta, esquivamente, decir algo de nuestra comunidad nacional. Nos referimos al tratado imaginario de Juan José Saer, *El río sin orillas*:

“En vez de querer ser algo a toda costa –pertenecer a una patria, a una tradición, reconocerse en una clase, en un nombre, en una posición social, tal vez hoy en día no pueda haber más orgullo

que el de reconocerse como nada, como menos que nada, fruto misterioso de la contingencia, producto de combinaciones inextricables que igualan todo lo viviente en la misma presencia fugitiva y azarosa. El primer paso para penetrar en nuestra verdadera identidad consiste justamente en admitir que, a la luz de la reflexión y, por qué no, también de la piedad, ninguna identidad afirmativa ya es posible” (Saer, 2014: 206)

Esta noción de comunidad que nos presenta Saer -cercana a la noción de *communitas* que estudió Victor Turner (1988), en su diferencia con la noción de estructura como aquel modo social donde los sujetos tienen atributos y lugares definidos, jerarquías-, se articula a partir de un comunismo ya en acto de la sensación, en oposición a la prédica de lo intransferible de las sensaciones y vivencias basadas en la supuesta unicidad del individuo. Para Saer, el motivo de lo intransferible suena a lenguaje bancario o notarial, y agrega: “por más que quiera hacerme el desentendido, puedo comprender perfectamente, no por humanitarismo beato sino por proyección identificatoria, cómo otro que no es yo sufre o goza” (Ibíd.: 209). No nos dejemos arrastrar por las connotaciones (puede que problemáticas) de “proyección identificatoria”; por el contrario, Saer nos está presentando la tesis de la transindividualidad¹¹, a partir de la cual, según Balibar, individuo y sociedad son dos términos que existen por la *relación* que hay entre ellos -donde es la propia relación la que les otorga su identidad relativa-, lo cual inaugura una política que “jamás *opone* la realización del individuo a los intereses de la comunidad, que ni siquiera los *separa*, sino que siempre procura realizarlos el uno por el otro” (Balibar, 2006: 38, cursiva en el original)¹².

Este vínculo que nos une a través de nuestros poros, que nos expropia y nos constituye, aparece en la conmovedora descripción que hace Saer del encuentro casual con una mujer pobre con sus dos nietos y su caballo, a la orilla del río un día caluroso de octubre. Tras haberse detenido en el capítulo anterior, “Invierno”, en los gélidos años de la dictadura militar, Saer narra una escena de felicidad mundana, gratuita, sin mérito, como compromiso político intenso con la posibilidad de justicia. Y este compromiso, opera con la mención de las desigualdades de clase para proceder a

¹¹ Sostiene Balibar, hablando de una ontología de la relación en Marx: “Se trata de pensar la humanidad como un realidad *transindividual*... No lo que está idealmente ‘en’ cada individuo (como una forma pura o una sustancia) o lo que serviría para clasificarlo desde el exterior, sino lo que existe *entre los individuos*, a raíz de sus múltiples interacciones” (Balibar, 2006: 38, cursivas en el original).

¹² Prosigue Balibar: “Puesto que si bien es cierto que, en último análisis, sólo los individuos pueden ser portadores de derechos y formular reivindicaciones, la conquista de estos derechos o la liberación (e incluso la insurrección) son no menos necesariamente colectivas” (Ibid: 38).

su suspensión provisoria a partir de la afirmación de esos momentos de felicidad que ya están aquí, cuando los pesados atributos identitarios se suspenden y el mundo, de repente, se transforma en una bóveda envolvente que disuelve la propiedad de los cuerpos y las cosas, dejando el flujo de las sensaciones por todos compartidas como punto de partida de una humanidad sin humanismos. Y esa defensa apasionada de esos momentos de comunión sin trascendencia son declarados como necesarios para no entregarles, a los enemigos, la imagen que buscan producir con sus acciones nihilizantes, destructoras. Retomando la pregunta de Adorno, de si es posible acaso escribir poesía después de Auschwitz, Saer responde, con Adorno: mil veces sí es necesario, es imperioso. Y afirma: “Lo contrario, y ésta es quizá la razón más importante, sería facilitarle la tarea a los verdugos –en plena actividad todavía– confirmando por anticipado el punto de vista de ellos: que únicamente el orden que ellos propenden es legítimo, con el fin de convencernos de nuestra propia inhumanidad.” Y remata: “La noción misma de espanto cobra sentido sólo referida a la de alegría” (Ibíd.: 208), haciendo eco nuevamente de la obra de Adorno que cita palabras atrás, *Minima moralia*, dado que allí, Adorno elige como epígrafe a la segunda sección de su libro de aforismos, las siguientes líneas de F. H. Bradley: “Where everything is bad / it must be good / to know the worst”.

De este modo, para Saer, la comunidad no es motivo de fobia, y tampoco de elección. Estamos siempre-ya inmersos en la sensación del mundo, donde la sensación no tiene propiedad, es un poder de afectación que no pertenece a un sujeto y que liga a una comunidad desde la empatía, más profunda y menos pretenciosamente que identidades mil veces dichas como la patria, la raza... Mirando a la mujer que mencioné con anterioridad, Saer sostiene: “La mujer que entraba al río me iba mostrando, a medida que se internaba en el agua, el espejismo tenue de lo individual” (Ibíd.: 218)

La escritura de Saer es una escritura que sabe que hablar de una sociedad es hablar de un *lugar*, y por ello, las densas descripciones de los espacios, los paisajes, las actividades que ellos pueden albergar no son concesiones a una dudosa escritura del color local, sino que son detalles sin el cual ninguna interacción es siquiera posible. El espacio es, con derecho propio, un personaje, incluso el personaje del relato, el que le brinda su nombre.

Lugar: aquello que com-partimos con otros, donde nos re-partimos para llegar a otra partida donde, esta vez sí se cumpla la promesa de vivir con otros sin la ignominia de la pobreza y la explotación. Y esta reivindicación se hace desde la alegría, desde una alegría posible, en defensa

de un estar juntos que ya está aquí en algunos momentos, en un asado, que con su aroma nos hace recordar que habitamos un lugar que no nos pertenece, sino al que pertenecemos cuando, con otros, lo compartimos una noche en una terraza¹³:

“Es que la carne de vaca asada a las brasas, el *asado*, es no únicamente el alimento de base de los argentinos, sino el núcleo de su mitología, e incluso de su mística. Un asado no es únicamente la carne que se come, sino también el lugar donde se la come, la ocasión, la ceremonia ... El asado reconcilia a los argentinos con sus orígenes y les da una ilusión de continuidad histórica y cultural. Todas las comunidades extranjeras lo han adoptado, y todas las ocasiones son buenas para prepararlo. Cuando vienen amigos del extranjero, cuando alguien obtiene algún triunfo profesional, cuando hace buen tiempo. Cuando los albañiles que están haciendo una casa ponen el techo, atan una rama verde en el punto más alto de la construcción y hacen un asado. A pesar de su carácter rudimentario, casi salvaje, el asado es rito y promesa, y su esencia mística se pone en evidencia porque le da a los hombres que se reúnen para prepararlo y comerlo en compañía, la ilusión de una coincidencia profunda con el lugar en el que viven. La crepitación de la leña, el olor de la carne que se asa en la templanza benévola de los patios, del campo, de las terrazas, no desencadenan por cierto ningún efluvio metafísico predestinado a esa tierra, pero sí en cambio, repitiendo en un orden casi invariable una serie de sensaciones familiares, acuerdan esa impresión de permanencia y de continuidad sin la cual ninguna vida es posible” (Ibíd.: 250-251-252).

Bibliografía

ADORNO, Theodor (2005): *Dialéctica negativa*, en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2013): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

BADIOU, Alain (2005): *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.

BALIBAR, Étienne (2006): *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva visión.

BATAILLE, Georges (1974): “La noción de consumo”, en *La parte maldita*, pp. 23-47, Barcelona: Edhasa.

BUTLER, Judith (2001): cap. 4 “‘La conciencia nos hace a todos sujetos’. La sujeción en Althusser”, en *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.

CLASTRES, Pierre (2004): *Arqueología de la violencia. La guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹³ En contraposición a esta lectura del asado como instancia de una comunión laica desde donde se pueden sacar fuerzas y motivos para nuevas luchas comunitarias, véase la entrevista a Mónica Cragnolini en Página 12, donde creemos que también pueden vislumbrarse los excesos fóbicos de la semántica crítica en torno al concepto de comunidad. Se puede acceder a la entrevista desde este link: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3686-2014-10-31.html>.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2010): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

DERRIDA, Jacques (1989): “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 383-401, Barcelona: Editorial Anthropos.

ESPOSITO, Roberto (2007): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

FISTETTI, Francesco (2004): “Introducción” y cap. 5 “La necesidad de comunidad en la sociedad globalizada”, en *Comunidad*, pp. 7-12 y pp. 141-170, Buenos Aires: Nueva visión.

FOUCAULT, Michel (1984): “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984, en *Revista Concordia*, n° 6, pp. 96-116. Versión online disponible en: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm, sitio consultado en septiembre de 2013.

FOUCAULT, Michel (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, Michel (2008): *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2009): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GAMERRO, Carlos (2012): *Las islas*. Buenos Aires: Edhasa.

JAMESON, Frederic (2013): *Representar El Capital. Una lectura del tomo I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS (2012): *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

NANCY, Jean-Luc (2008): “Tres fragmentos sobre nihilismo y política”, en Esposito, Roberto, Galli, Carlo Galli y Vincenzo, Vitiello (comps.) *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.

NIETZSCHE, Friedrich (2000): *La genealogía de la moral*. Madrid: Edaf.

SAER, Juan José (2014): *El río sin orillas. Tratado imaginario*. Buenos Aires: Seix Barral.

TURNER, Victor (1988): “Liminalidad y *communitas*”, en *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus.