

Revista Juridica Universidad Interamericana de  
Puerto Rico  
Septiembre - Diciembre, 2003

Mesa III: Familia, Comunidad y Nación:  
Comparativas Y. Recuentos

**\*249 LA PARTICIPACIÓN ELECTORAL DE LOS  
INMIGRANTES: COMPARACIÓN DE LEYES  
PROVINCIALES EN LA ARGENTINA**

María Cristina Campagna [\[FN1\]](#)  
Ismael Rosales

Copyright © 2003 by María Cristina Campagna,  
Ismael Rosales

**I. INTRODUCCIÓN**

En el proceso de creciente democratización a fines de los '80, en América Latina, se renueva la cuestión de la ciudadanía. Pues, junto con el fin de los totalitarismos se instala el concepto de la democracia de las mayorías y, por tanto, la reflexión sobre los mecanismos deliberativo-representativos que favorecen la participación electoral como uno de los derechos esenciales de los individuos que en ella habitan.

Además, en el contexto internacional, el fin de la guerra fría trajo nuevos aires a la presencia del pluripartidismo, los derechos de las minorías, en especial los derechos de los extranjeros, de los inmigrantes.

La movilidad actual de poblaciones adquiere dimensiones extraordinarias con respecto al pasado. La novedad de las migraciones en la actualidad es cada vez más mutable e imprevisible en las regiones más pobres y también, se da un aumento del costo social de la inmigración para los países de llegada. La búsqueda de trabajo, de oportunidades, de vivir en paz o en libertad, según los casos, son fuertes motivos para emigrar. Además, adquiere esta movilidad una fuerte incidencia en lo económico-social tanto en los países de llegada como en los países de origen.

**\*250** Los inmigrantes aportan dinero a sus parientes en sus países de origen en concepto de ayuda. Así, estos países de fuerte emigración adquieren un gran potencial económico en sus economías.

El fenómeno de la inmigración trajo la discusión sobre los derechos de los extranjeros que si bien el trato varía de país a país, los derechos sociales y civiles son una norma en la inmigración contemporánea, pero lo que se cuestiona es la extensión limitada de los derechos políticos. Aunque ciertos países han otorgado ciertas formas de derechos políticos como Alemania “donde la ley sobre la asociación de los extranjeros hace extensivas todas las libertades civiles a los extranjeros y permite a los no-ciudadanos unirse a organizaciones sociales y culturales.” [\[FN1\]](#)

La exclusión de los extranjeros de la participación política es una forma de segregación que los mantiene en condición de desventaja frente a la mayoría de los habitantes de un país.

Esta cuestión de la inclusión de los derechos políticos, una vez incluidos los derechos sociales y civiles invierten la evolución de los derechos que planteó Marshall. Ya que este autor planteó que de los derechos de los ciudadanos se expresaron primero los civiles, luego los sociales y más tarde los políticos. En el caso de los inmigrantes tienen una secuencia distinta: en los países de llegada adquieren los derechos civiles y sociales, y sólo en algunos países los derechos políticos limitados. Para Marshall, los derechos políticos preceden y son instrumento para alcanzar los derechos sociales y en el siglo XX los derechos sociales se volvieron menos exclusivos que los derechos políticos.

La cuestión de los derechos políticos de los extranjeros se ha convertido en parte de los derechos humanos, pues el debate se refuerza con el debilitamiento del Estado-nación, donde las fronteras se convierten en límites. Esto permite reformular la identidad de las personas fuera de los límites de la Nación.

Acordamos con Martinello al

considerar la posibilidad de desarrollar la ciudadanía más allá del estado/nacional implica pensar cómo reconciliar la ciudadanía común con la diversidad cultural. Cómo reconciliar universalismo y particularismo en vez de considerarlos como dos sistemas de valoración y legitimación irreconciliables.

[\[FN2\]](#)**\*251** II. LA PARTICIPACIÓN  
ELECTORAL DE LOS INMIGRANTES EN  
ARGENTINA

La relación entre participación electoral e

inmigrante estuvo presente en la Argentina desde la segunda mitad del siglo XIX, con distintos niveles de integración e intereses.

Si bien el recorte de nuestro trabajo es la participación electoral, no podemos dejar de mencionar el concepto de participación política. Resulta mucho más amplio que la participación electoral, ya que desde los albores de nuestra República los inmigrantes de distinto origen intervinieron con actos políticos, como miembros de asociaciones voluntarias. A lo largo de toda nuestra historia formaron parte de discusiones, contribuyeron económicamente en partidos políticos, expresaron opiniones políticas en periódicos y participaron en actos de protesta.

Uno de los aspectos del tema en estudio deriva de la participación de los inmigrantes en los procesos electorales en nuestro país, su intervención en cuestiones políticas, el derecho a ser elector y a ser electo. La participación de extranjeros en los procesos electorales locales, municipios, ha sido y es un importante factor que contribuye en el arraigo al país de acogida.

#### A. Apuntes de historia argentina en torno a los derechos de los extranjeros

Nuestro país, desde sus orígenes, padece duramente el problema de la escasez de población en relación con la superficie territorial. De ahí, la idea central de tratar de desarrollar una política que facilitara el flujo migratorio, como quedara reflejado en la Constitución Argentina de 1853.

En este orden de ideas, corresponde tener presente los principios contenidos sobre esta materia, en los proyectos ante la Convención Constituyente de 1853, de Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y Pedro de Angelis (1754-1859). Pedro de Angelis en su proyecto de Constitución previó que debía atraerse a la población extranjera por leyes liberales y generosas, y además, incitarla a colonizar los puntos desamparados de la República.

Juan Bautista Alberdi dedicó un capítulo, el tercero, (artículos 21 al 23 de su proyecto) con el título *Derecho político diferido a los extranjeros* que planea concederles los más amplios derechos civiles y comerciales, igualó a los de los nativos, y facilidades especiales para obtener la naturalización. No podían ser alterados en la concesión de las garantías y derechos, no se exigía la reciprocidad con el país de origen.

\*252 Las ideas de Alberdi están expuestas en *Las Bases*: “governar es poblar”, donde sostuvo que “sin nueva población es imposible el nuevo régimen ... nueva y mejor población”. [FN3] En sus *Páginas Explicativas* [FN4] sostuvo que “poblar es civilizar”, en las que mencionando los países cuyo aporte migratorio consideraba más positivo para el nuestro, no nombraba ni a España, ni a Italia. Tampoco admitió que las provincias pudieran intervenir en cuestiones de inmigración, facultad que reservó al Congreso Nacional.

Al contrario de lo soñado por Alberdi, Sarmiento y otros, el mayor flujo migratorio estuvo compuesto por los sectores más empobrecidos de Italia y España.

En la Constitución de 1853 se incorporaron dos aspectos de relevancia: los municipios y la ampliación a las provincias de aspectos vinculados con la inmigración. En el orden nacional se previó que el gobierno federal fomentaría la inmigración europea y se le otorga al Congreso Nacional “promover la inmigración.”

Domingo Faustino Sarmiento (1811- 1888) importante estadista del siglo XIX que alcanzó el cargo de Presidente de la República Argentina (1868-1874), llevó a cabo una importante obra para modernizar la Argentina. Coincidiendo con Alberdi en la necesidad de un fuerte incremento poblacional proveniente de la inmigración. Alentó la inmigración y llegó a contratar hombres de ciencia, mujeres maestras y enfermeras extranjeras. Además, sostenía ante la presencia ciudadana de los inmigrantes que a través de la educación, aquéllos alcanzarían la plenitud del ejercicio electoral.

En la Ley 1532, promulgada el 16 de octubre de 1884, que trata la organización de los territorios nacionales, con numerosas modificaciones y complementarias, fue prevista la participación de extranjeros en los Concejos Municipales. El artículo 27 dispuso que las elecciones debían practicarse con arreglo a un padrón en los que podían inscribirse “todos los habitantes domiciliados en la sección respectiva, mayores de dieciocho años, expresando la nacionalidad, estado, profesión y si saben leer y escribir”. [FN5] Pero para intervenir en la elección de la Legislatura debía formarse un registro en el que solamente podían inscribirse los “ciudadanos”.

El impacto de la inmigración europea sobre el sistema político argentino fue objeto de diversos estudios, ya que la Argentina, como sostiene Torcuato Di Tella, ocupa el primer puesto en el

ranking mundial en cuanto a la proporción de \*253 extranjeros que albergó durante largas décadas de su formación de país moderno (1880-1930) y aún sustenta consecuencias sociales y políticas de ello. [FN6]

Esta posición se contrapone a la tesis de Germani que sostiene, como Sarmiento, *que los extranjeros perjudicaron al sistema político argentino al no tomar la ciudadanía* [FN7]; pero, según Di Tella es un error limitar el concepto de participación política al acto electoral, pues los extranjeros tuvieron activa participación política a través de huelgas, la protesta o en los sectores altos la acción cooperativa en defensa de sus intereses. [FN8]

Otras formas de participación política que como mencionamos se están dando en otros países como Alemania o Francia, fueron exitosas en Argentina. A través del mutualismo, por ejemplo, las colectividades de inmigrantes de europeos, solidariamente protegieron la salud y sus culturas con su acción sostenida en el tiempo. Las diferentes colectividades construyeron así hospitales y sociedades de socorros mutuos. Aún superviven en nuestro país, muchas de ellas con más de un siglo de formación.

Otra cuestión ligada a la participación electoral de los extranjeros es la participación de los connacionales en el extranjero. Estas formas anudadas de participación política, tampoco están extendidas en todas las regiones. Por razones similares apuntadas anteriormente, como la incidencia económica de los inmigrantes en sus países de origen, permite la concientización de parte de estas comunidades de participar políticamente en la orientación que se imponga en los países de salida. Argentina también fue y es sensible a esta cuestión y sus ciudadanos que no residen en su territorio pueden participar en las elecciones de sus recambios tanto presidenciales como legislativos a nivel nacional.

## B. Las Legislaciones de la Argentina y la participación electoral de extranjeros

### 1. La legislación de la Provincia de Buenos Aires

En la Provincia de Buenos Aires, la Ley Orgánica de Municipalidades del año 1920 posibilitó a los extranjeros la representación política como electores de autoridades municipales, imponiendo condiciones como una determinada renta y saber leer y escribir, pagar impuestos, etc. Estos notables defendieron a través de \*254 sus bancas los intereses de las asociaciones de sus países de origen, radicadas en las

comunas.

En la provincia más fuerte económica, política y poblacional del país, la de Buenos Aires, está prevista la participación de los inmigrantes en el Concejo Deliberante. El número de la totalidad de sus miembros no puede exceder la tercera parte.

Para ser electores en la provincia de Buenos Aires los extranjeros deben:

- ser mayores de edad
- saber leer y escribir en idioma nacional
- ser vecino del distrito con dos años de domicilio
- inscribirse en un Registro Especial
- pagar anualmente impuestos fiscales y/o municipales que en conjunto no sean menores a 200 pesos.

Para ser elegidos concejales en la provincia de Buenos Aires, los extranjeros debían tener, además de los requisitos anteriores, la exigencia de cinco años de residencia en la comuna.

Casi un siglo después, en 1996, en la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires se promulga la Ley 11700 conocida como *Ley Mercuri*, que habilita a los extranjeros con residencia permanente, a votar no obligatoriamente en todos los comicios que se realicen para elegir Gobernador, Vicegobernador, Legisladores Provinciales, Intendentes Municipales, Concejales, Consejeros escolares y Diputados Constituyentes, así como pronunciarse en todo tipo de consulta popular y en los plebiscitos contemplados en el artículo 206 inciso (b) de la Constitución de la Provincia.

Para participar electoralmente, los inmigrantes tienen que:

- tener Documento Nacional de Identidad para extranjeros
- registrarse en el Padrón Electoral ante el Registro Civil para ser habilitados a emitir su voto.
- ser mayores de 18 años
- saber leer y escribir en idioma

nacional

- tener dos años de residencia inmediata en el territorio de la Provincia de Buenos Aires

Para ser inscriptos en el Registro de Extranjeros se deberá acreditar ante la Delegación de la Dirección Provincial del Registro de las Personas correspondiente a su domicilio:

- el pago de impuestos nacionales, provinciales y/o cualquier tributo municipal, mediante la exhibición del respectivo recibo

Esta ampliación de la participación electoral está directamente ligado a la importancia numérica de la inmigración, en la actualidad, de países limítrofes en el conurbano bonaerense y al proceso de integración que está indisolublemente unido a concretas acciones que supongan el arraigo y refuercen el grado de pertenencia, ya <sup>\*255</sup> que este proceso es pluridimensional e interactivo. La decisión voluntaria de incorporación al Padrón Electoral marca el grado de inserción al país de acogida, igualándolos políticamente a los nativos con el otorgamiento de un tipo de ciudadanía local-territorial.

### 2. La Legislación de la Provincia de Jujuy

En el otro extremo del potencial, la provincia de Jujuy una de las más pequeñas y pobres de la Argentina, en su Constitución acepta la participación de los electores extranjeros en las elecciones comunales.

Las condiciones que deben conjugarse para ser electores son: [\[FN9\]](#)

- ser mayores de 21 años
- estar inscriptos en el padrón electoral del Municipio
- ser contribuyentes
- tener un mínimo de 2 años de residencia

La redacción de este artículo y la del artículo 184 inciso 4, daría la posibilidad a los extranjeros de ser concejales.

### 3. La Legislación de la Provincia de Chubut

En cuanto a provincia de Chubut, su Constitución

es una de las más exigentes para fijar las condiciones que deben cumplir los extranjeros para tener el derecho de ser electores en los órganos municipales.

Las condiciones que deben cumplir son: [\[FN10\]](#)

- estar inscriptos en el Registro Municipal
- la edad que determine la ley electoral
- saber leer y escribir en el idioma nacional
- ejercer actividad lícita
- tener tres años de residencia inmediata en el Municipio
- tener alguna de las siguientes condiciones: ser contribuyente, tener cónyuge o hijos argentinos, ocupar cargo directivo en asociación reconocida.

Las siguientes provincias tienen características especiales; una situada al norte: Chaco, que fue el primer Territorio Nacional provincializado, la otra en el extremo austral, el último Territorio Nacional en tener el “status” jurídico de provincia: Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur.

### \*256 4. La Legislación de la Provincia del Chaco

La Constitución del Chaco prevé la participación, en las elecciones municipales, de los extranjeros con las siguientes condiciones: [\[FN11\]](#)

- ser mayor de 18 años
- tener dos años de residencia inmediata en el Municipio
- saber leer y escribir
- conocer el idioma nacional

Establece, además, que el registro especial de extranjeros en cuanto a la forma y época de su preparación debe ser establecido por ley. Asimismo, les fue otorgado el derecho de asociarse libremente en partidos políticos y de participar en su organización y funcionamiento. [\[FN12\]](#)

### 5. La Legislación de la Provincia de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur

En cuanto a la Constitución de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur, una de las más minuciosas en la materia que nos ocupa, establece la siguiente clasificación:

- Municipios que se constituyan con una población estable mínima de dos mil habitantes. [\[FN13\]](#)
  - Municipios de una población mínima de diez mil habitantes se les reconoce autonomía institucional. [\[FN14\]](#)
- A los municipios con autonomía institucional se les reconoce la posibilidad de considerar el otorgamiento a los extranjeros, el derecho electoral activo en forma voluntaria y, si correspondiere, confeccionar un padrón especial a ese efecto.

Además, considera que es exclusivo de los ciudadanos argentinos el derecho electoral pasivo. [\[FN15\]](#) Establece así una distinción con los extranjeros en cuanto a las posibilidades electorales.

#### 6. La Legislación de la Provincia de Corrientes

En la Provincia de Corrientes se establece que el cuerpo electoral de los municipios está formado por los electores inscriptos en los registros cívicos que \*257 correspondan a la jurisdicción territorial del Municipio y por los extranjeros de ambos sexos que cumplan las siguientes condiciones:

- ser mayores de 18 años
- dos años de residencia inmediata en el Municipio
- saber leer y escribir en el idioma nacional
- se encuentren inscriptos en un registro especial

#### 7. La Legislación de la Provincia de Mendoza

En cuanto a la Constitución de la Provincia de Mendoza, en la sección VII determina que: “serán “electores” en las elecciones municipales, los extranjeros que se hayan comprendidos en las condiciones que establece la ley del régimen electoral.” [\[FN16\]](#) Además, proclama que serán elegibles los ciudadanos y extranjeros mayores de edad, del municipio respectivo y que sean electores. Aunque, establece la limitación que no podrá haber más de dos extranjeros en los Concejos municipales. [\[FN17\]](#)

La Ley 2551 del *Régimen Electoral de la Provincia de Mendoza* determina que las condiciones que deben cumplir los extranjeros para ser electores: [\[FN18\]](#)

- ser mayores de 18 años
- dos años de residencia inmediata en el Municipio
- acreditar mediante la libreta cívica municipal expedida por la correspondiente comuna.

En el caso que la Comuna se encuentre imposibilitada de expedir tales documentos, el interesado deberá acreditar su identidad con alguno de los siguientes documentos:

- Cédula de Identidad expedida por la Policía de cualquier provincia Argentina o por la Policía federal.
- Pasaporte debidamente visado.

Para la inscripción de electores extranjeros, deberán concurrir a las oficinas municipales acreditando el pago de la tasa o derecho, con el recibo correspondiente y el certificado de residencia de dos años expedido por cualquier autoridad provincial.

En la Ley 1079 de la *Ley Orgánica de las Municipalidades de Mendoza* en su artículo 38 promulga el voto obligatorio para los extranjeros, en igualdad de condiciones que los nativos.

#### \*258 8. La Legislación de la Provincia de Misiones

La Constitución de la Provincia de Misiones dispone que serán electores los extranjeros de ambos sexos, que estén inscriptos en el Padrón provincial cuando se ajusten a las siguientes condiciones: [\[FN19\]](#)

- tener más de 18 años
- saber leer y escribir en idioma nacional
- ejercer actividad lícita
- tener tres años de residencia permanente en el municipio
- cumplir además con algunas de estas

condiciones:

1. ser contribuyente directo
2. tener cónyuge o hijo argentino

En el artículo 165 dispone que todos los electores del municipio tendrán los derechos de iniciativa, referéndum y destitución. Los extranjeros dispondrán de un Carnet de Elector Extranjero que confeccionarán los Juzgados de Paz de cada jurisdicción para presentar ante las autoridades del acto electoral.

#### 9. La Legislación de la Provincia de Neuquén

La Constitución de esta provincia determina el sufragio universal, directo, secreto y obligatorio tanto para todos los argentinos con ciudadanía natural o legal como para los extranjeros inscriptos en el Padrón Electoral. Los extranjeros pueden ser electores y elegibles en los cargos municipales. [\[FN20\]](#)

Las condiciones para ser electores:

- ser mayores de 18 años
- dos años de residencia inmediata en el Municipio correspondiente

#### 10. La Legislación de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

La Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires establece en el artículo 62 el sufragio libre, igual, secreto, universal, obligatorio y no acumulativo a los extranjeros residentes en igualdad de condiciones que los ciudadanos argentinos empadronados en el distrito.

En el artículo 65 determina que el electorado puede ser consultado mediante referéndum obligatorio y vinculante destinado a la sanción, reforma o derogación de una norma de alcance general.

**\*259** La Ley 334 [\[FN21\]](#) crea un Registro de Electoras y Electores Extranjeros de la Ciudad Autónoma de la Ciudad de Buenos Aires que estará a cargo del Tribunal Electoral de la Ciudad. [\[FN22\]](#)

En el artículo 2 determina los requisitos que deberán cumplir los extranjeros/as para estar habilitados para votar:

- tener calidad de “residente permanente” en el país en los términos de la legislación de migraciones
- Poseer Documento Nacional de Identidad de Extranjera o Extranjero
- Acreditar tres años de residencia en la Ciudad de Buenos Aires y tener registrado en el Documento Nacional de Identidad de Extranjera o Extranjero su último domicilio real en la ciudad
- no estar incurso en las inhabilidades que establece el Código Electoral Nacional.

### III. ESTABLECIENDO SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS EN LAS LEGISLACIONES ARGENTINAS

A partir del recorrido por las legislaciones de las provincias y de la Ciudad Autónoma de la Ciudad de Buenos Aires, se pueden examinar las siguientes particularidades:

a) En las legislaciones más recientes (Provincia de Buenos Aires y Ciudad Autónoma de Buenos Aires) que se promulgaron a fines del siglo XX ya contemplan la inclusión de los derechos políticos en forma plena. Entienden la ciudadanía extendida a todos los habitantes con requisitos equiparables a nativos, naturalizados y extranjeros. La obligatoriedad de voto que promulga la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el artículo 5 permite que mediante declaración jurada el extranjero puede solicitar estar excluido de tal compromiso.

b) En la mayoría de las legislaciones de las provincias argentinas donde existe la posibilidad electoral de los extranjeros no sólo son electores sino también elegibles. Aunque presentan limitación en la cantidad de extranjeros para incorporarse a los respectivos Concejos Deliberantes.

c) Los requisitos comunes son: la mayoría de edad, saber leer y escribir en idioma nacional y tiempo de residencia que varía de dos a tres años.

d) En la totalidad de las legislaciones se establece un Registro Especial para los electores extranjeros.

e) Poseer Documento Nacional de Identidad de Extranjeros o bien Carnet que acredite tal condición, y se establezca el domicilio real.

**\*260** f) La obligatoriedad de voto se instituye en

Mendoza, Neuquén y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires aunque en esta última, el artículo 5 permite que mediante declaración jurada, el extranjero puede solicitar estar excluido de tal compromiso.

g) En el resto de los territorios provinciales se ejerce el derecho político pasivo, es decir, no imprimen obligatoriedad a la participación electoral a los extranjeros.

#### IV. CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que:

1) En la Argentina se instrumentaron desde la formación de la República, mecanismos que facilitaron la participación electoral de los extranjeros, una expansión de la ciudadanía como forma de inclusión social de los inmigrantes.

2) La ciudadanía en la actualidad, está perdiendo su carácter exclusivamente nacional, ya que traspasa las fronteras nacionales y los individuos tiene multiplicidad de diferentes documentos que acreditan su identidad. En Argentina por ejemplo, se da que un ciudadano paraguayo posea su documento de identidad de extranjero o cabe la posibilidad que ese mismo individuo posea la carta de ciudadanía europea, alcanzada por el origen de sus abuelos.

3) Una de las características del mundo global es la internalización de la economía. Las organizaciones supranacionales como la Unión Europea obligan a un repensar los alcances de la soberanía contemporánea. Que las naciones cierren la posibilidad de participación política electoral a los inmigrantes entra en cuestionamiento frente a la movilidad territorial del trabajo. Excluyen a esos trabajadores de baja condición, al impedirle participar activamente de los procesos políticos de los países donde viven y aportan a sus economías, de manera activa.

4) En la actualidad existe un fuerte debate en la ciencia política, sobre la cuestión de participación política de inmigrantes, que está vinculado al concepto de ciudadanía ampliada, con la cual están limitados los rasgos de la segregación que estos actores soportan en los países centrales.

5) La problemática de nuestro trabajo se inserta en reflexionar sobre la situación de los inmigrantes en la Argentina, que desde los comienzos de su historia han gozado de los derechos políticos. Este sirve de modelo para los investigadores europeos que intentan proponer a sus gobiernos, formas de

participación política para los extranjeros.

6) Las particularidades de la Argentina, tradicional país de inmigración, en el principio europea, más tarde latinoamericana y en la actualidad se incorporan inmigrantes asiáticos, le permiten enarbolar las banderas de la integración y el respeto multicultural.

[FN1] . Licenciada y Profesora Universitaria en Filosofía. Doctoranda en Ciencia Política, tesis en elaboración “La participación política de los inmigrantes en la provincia de Bs.As.” Autora de numerosos artículos y coautora de varios libros entre ellos: *Lógica, argumentación y retórica, Teoría del Estado; Teoría y práctica en la Educación Superior*. Profesora Becaria (Intercampus) y con posterioridad profesora invitada en la Universidad de Murcia (España). Investigadora del CEMLA (Centro de Estudios Migratorios de Latinoamericanos y del IDCSO (Instituto de Investigación de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador). Coordinadora de tesis y tesinas en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad del Salvador.

[FN1] . Leticia Calderón Chelius, Seminario, *Migración y derechos políticos transnacionales: el proceso de extensión del voto en el exterior*, en *La Migración Internacional entra en un Nuevo Milenio* (Asociación Internacional de Sociología, Buenos Aires 2, 3 y 4 de noviembre de 2000).

[FN2] . Marco Martinello, *Migration, citizenship and ethno-national identities in the European Union* (Anthony Rowe Ltd., Chippenham, Wiltshire, Eds. 1995).

[FN3] . Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires, EUDEBA 1970).

[FN4] . Juan Bautista Alberdi, *Páginas Explicativas* (París 1873).

[FN5] . Ley 1532, promulgada el 16 de octubre de 1884, art. 27.

[FN6] . Torcuato Di Tella, *El impacto migratorio sobre el sistema político argentino*, en *Después de Germani* (Editorial Paidós 1992).

[FN7] . Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad moderna* (Editorial Paidós 1965).

[\[FN8\]](#) . Di Tella, *supra* n. 6.

[\[FN9\]](#) . Constitución de la Provincia Jujuy art. 187 (1886).

[\[FN10\]](#) . Constitución de la Provincia de Chubut (1994).

[\[FN11\]](#) . Constitución de la Provincia del Chaco.

[\[FN12\]](#) . *Id.* arts. 89-92.

[\[FN13\]](#) . Constitución de Tierra de Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur art. 169.

[\[FN14\]](#) . *Id.* art. 170.

[\[FN15\]](#) . *Id.* art. 175, inciso (6).

[\[FN16\]](#) . Constitución de la Provincia de Mendoza, § VII.

[\[FN17\]](#) . *Id.*

[\[FN18\]](#) . Artículo 88, Ley 2551, *Régimen Electoral de la Provincia de Mendoza*.

[\[FN19\]](#) . Constitución de la Provincia de Misiones art. 164.

[\[FN20\]](#) . Constitución de la Provincia de Neuquén art. 66.

[\[FN21\]](#) . Ley 334, 3 de febrero de 2000.

[\[FN22\]](#) . *Id.* art. 1.

END OF DOCUMENT

Revista Juridica Universidad Interamericana de  
Puerto Rico  
Septiembre - Diciembre, 2003

Mesa III: Familia, Comunidad y Nación:  
Comparativas Y. Recuentos

**\*261 SILENCIOS Y SUSURROS: LA CUESTIÓN  
DE LA ANTICONCEPCIÓN Y EL ABORTO**

María Alicia Gutiérrez [\[FN1\]](#)

Copyright © 2003 by María Alicia Gutiérrez

“En la tragedia - dirá Eduardo Grüner, [\[FN1\]](#) - la dependencia indefensa del hombre respecto de un poder sobrenatural arbitrario, adquiere un nuevo acento de desesperación, un énfasis amargo en la futilidad de los propósitos humanos. Desde entonces la fuente de nuestro terror es interna, algo que reforzara con creces (usando el elemento de la confesión) la cultura judeo cristiana.” [\[FN2\]](#)

Debido al proceso de interiorización de la “amenaza espectral”, los antropólogos hablan de un pasaje de la cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa. Es justamente entre la preeminencia de la racionalidad desgarrada y las sensaciones que configuran la subjetividad, entre el silencio y la no asunción pública de una decisión de orden privado, lo que sitúa a las mujeres en un punto de profunda conflictividad a la hora de decidir sobre su propio cuerpo.

Pero también, es por ese sentimiento de la culpa y el registro individuación jurídica - subjetivación de la culpa -confesión (o denuncia), contrato entre los diversos actores (mujeres y personal de salud) que se emite un profundo silencio social que hace posible el avance de aquellos sectores o grupos que usan ese sentimiento como un tema de vergüenza colectiva (básicamente la Iglesia Católica y los sectores conservadores).

### I. EL ORDEN SOCIAL Y LA VIOLENCIA

La violencia, constitutiva del orden social y de la política, está presente en el mito fundacional de la juridicidad y el Estado. Desde Rómulo y Remo hasta los contractualistas (Hobbes, Locke, Rousseau, entre otros) se hace posible, a través de un contrato social, la renegación de ese origen violento del poder. [\[FN3\]](#) Esa **\*262** condición permite la constitución de sociedades democráticas cuyo supuesto básico es el

respeto por el Otro, el diferente y la articulación de consensos para sostener el orden social. Al mismo tiempo, las democracias producen un efecto renegatorio de ese mismo origen violento fetichizando las desigualdades y las diferencias bajo el rótulo igualitario de la ciudadanía.

Dicho orden social, en el caso de la región latinoamericana, tiene un origen violento. Desde las guerras de la independencia hasta la instauración de regímenes dictatoriales, cuyo orden político estaba centrado en el ejercicio del poder por vía del terror. La desaparición forzada de personas instaura un punto de no retorno del ejercicio legitimado de la violencia sobre los cuerpos, dado que, según Max Weber, el Estado es el único que puede hacer uso legítimo de la violencia y esto es fundante del orden social.

Si el Estado es instaurado como fundante del orden social, las demandas que se articulan hacia el Estado configuran un modo de la acción política. Es en ese marco que adquiere sentido la demanda por los derechos humanos y es en el contexto de la renegación de la violencia fundacional que se instaura una “ilusión” de consensos democráticos para decidir el destino de los países de la región y sobre todo las condiciones de vida de su población.

Es en la consideración de “el orden tutelar” [\[FN4\]](#) propio de la organización de los países de la región, donde la cuestión de la “ciudadanía inclusiva” (con respeto por las diferencias) y el debate sobre los derechos sexuales y reproductivos deben ser reflexionados y establecidas sus estrategias para que sean efectivos para las mujeres.

Y es también, en el marco de los modelos neoliberales impuestos en la región, que comportan una profunda escisión entre exclusión/inclusión donde la lucha por los derechos sexuales y reproductivos adquieren un nuevo significado.

La demanda por los derechos sexuales y reproductivos sugieren, como bien refieren Sonia Correa y Rosalind Petchesky, [\[FN5\]](#) condiciones habilitantes para ser ejercidos. En los países de la región, esto implica una lucha política descentrada del sujeto mujer para situarlo en el concepto de ciudadano/a que involucra luchas por demandas económicas y sociales que no son posibles para el conjunto de la ciudadanía “igual” en condiciones de crisis extrema. Esto sugiere, como lo refiere **\*263** Rebecca Cook [\[FN6\]](#) el criterio de inescindibilidad de los derechos: no existen de primer y segundo

orden, sino que todos ellos deben ser conseguidos, como derechos humanos, en un mismo proceso de ciudadanía. En el caso argentino, a partir de la crisis institucional de diciembre del 2001, que reorganizó la demanda y la protesta social en múltiples manifestaciones, las luchas por los derechos sexuales y reproductivos como las demandas por el aborto no punible parecen tener una significativa amplificación desde que se incluyen en el conjunto de las luchas de resistencia alternativa a la partidocracia liberal.

Muchas veces se ha explicitado que entre derechos iguales o equivalentes decide la violencia. Esto es muy claro en la situación del aborto cuando se contraponen el derecho del por nacer al derecho de la madre: la imposibilidad de formular consensos queda de manifiesto cuando se interpela en igual nivel (interpelación moral) a sujetos de derechos claramente diferenciales.

La controversia pública sobre el aborto (como muchas otras cuestiones económicas y sociales) desfetichiza esa supuesta “ilusión” de igualdad y universalidad: ni todos somos iguales, ni la distribución de la riqueza es equitativa, ni a todos/as nos cabe la misma posibilidad de ser titulares de derechos mas allá del espíritu de la letra escrita.

Lo controversial del debate sobre el aborto remite a un cuestionamiento radical del modo en que es pensado el orden social y el poder dado que pone en escena la problemática de la discusión moral (y religiosa) y su deslizamiento hacia lo jurídico, [FN7] interpela al orden patriarcal, remite a la inequidad de género, desnuda las problemáticas de la salud pública; reformula la dimensión de lo público y lo privado en términos de Hanna Arendt; explicita la escisión placer/reproducción, pone entre paréntesis el modelo de familia hegemónico, redefine la libertad de las mujeres para decidir sobre su destino y elecciones y sobre todo, revierte la lógica de una sexualidad normativa y “natural”. Estas luchas han obligado a reformular la categoría de ciudadanía no sólo para las mujeres sino también para los varones.

## II. DEL CONTROL DE LOS CUERPOS A LA “LIBERTAD DE DECIDIR”

El orden patriarcal (también presente en la formulación de los derechos humanos) se asienta en la idea que es la lógica masculina la que establece y rige la \*264 norma del orden social. Ya en Aristóteles estaba presente la formulación que de la categoría de ciudadanos, y por lo tanto, participante pleno de la bondad y la racionalidad, gozaban sólo

los hombres, quienes ejercían la administración de la cosa pública. Las mujeres, entre otros, eran personas naturalmente gobernables y por lo tanto, lejos de la racionalidad que la condición de ciudadano implicaba. El espacio de lo privado reservado a los sentimientos, las relaciones de parentesco y los “iguales” donde no se confronta con “los otros” que define lo propio del espacio público.

Dichas escisiones se sustentan en tres mitos entrelazados: la mujer madre, la pasividad erótica femenina y el amor romántico. La anticoncepción por un lado y el aborto, en el caso extremo de la renegación ponen en suspenso el mito de la mujer madre cuestionando de raíz el mito fundacional y patriarcal del orden social.

La crítica feminista apunta a rescatar para la mujer el espacio de la privacidad, pero que al ser gestora de la misma no implique quedar privada del reconocimiento, que es propio del ámbito público. De allí la importancia de demitificar el espacio privado de la familia, mostrando tanto las relaciones de poder que la sostienen - de allí el famoso *slogan* “lo personal es político” de las feministas radicales o “desprivatizando lo privado” - como el trabajo social (producción/reproducción) no reconocido que allí se realiza. El constructo género/s atraviesa sustantivamente las relaciones sociales y permiten tener una aproximación crítica para visualizar las diferencias que se articulan con el devenir histórico social a través de prácticas, discursos y representaciones.

En ese contexto, se inscriben las revulsivas demandas por la igualdad de género, los importantes debates entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia y las luchas por soltar las amarras de la agobiante “sociedad patriarcal”. La demanda por el aborto legal fue paradigmática en esa lucha en tanto rompía (o creía romper) las cadenas con las tradicionales concepciones acerca del lugar de la mujer en el mundo y con la reproducción como su única posibilidad de realización. O sea, rompía con el estigma de un destino ineluctable. En América Latina, esa lucha no se expresó en la legalización del aborto.

A un período de luchas radicales sobrevino un tiempo de retrocesos y silencios que adoptó diferentes formas de acuerdo a cada sociedad. En varios países de la región a fines de la década del 60 y la década del 70 del siglo pasado se produjeron dictaduras militares, donde bajo la consigna “el silencio es salud” obturaban cualquier posibilidad de debate sobre estos temas. Más bien, en el caso

argentino, existieron políticas públicas restrictivas sobre anticoncepción prevaleciendo la impronta de la Iglesia Católica en estrecha alianza con los gobiernos de turno.

Con la ola democratizadora de los años 80, aparecieron nuevas demandas, entre ellas, el reclamo por los derechos sexuales y reproductivos. Sin lugar a \*265 dudas, en un período de pérdidas de derechos como el trabajo, implicaron la posibilidad de demandar por mejores condiciones en el proceso reproductivo. Pareciera que esta referencia a la demanda por derechos en el proceso de reproducción de las mujeres las reinstala, al menos en el terreno discursivo, en su lugar tradicional: la maternidad.

Sin embargo, a la demanda por los derechos reproductivos, se adiciona el derecho a una sexualidad libre de coerción y violencia. Esto implica que hombres y mujeres, en tanto sujetos sexuados, soliciten condiciones habilitantes para ejercer la sexualidad en contextos donde se respeten y protejan los derechos sociales, políticos y económicos. Ser *gay*, lesbiana, travesti o transexual en un contexto represivo, autoritario, discriminatorio e inequitativo es de una implicancia sustantivamente diferente a serlo en un espacio de tolerancia, libertad y equidad. Será en el seno del feminismo donde aparecerá el debate sobre la conjunción derechos sexuales y reproductivos o la separación de los mismos. La disyunción permite admitir un derecho disociado de la reproducción, reivindicando las clásicas demandas del feminismo de los años 70.

Las luchas por la legalización del aborto asumieron el carácter de defensa de la vida de las mujeres, para las que - dadas las condiciones en que se lo practicaban - podía significar la muerte, la enfermedad crónica y la sanción legal. Los movimientos por la legalización del aborto estuvieron asociados permanentemente a la legalización de la anticoncepción, ya que el aborto era uno de los métodos más utilizados para regular la fecundidad. “Anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir” sintetiza la asociación indisoluble de la demanda y la lucha.

El control de la fecundidad era considerado, por las pioneras feministas, un bien moral - la libertad y la responsabilidad de elegir - del que las mujeres no podían ser privadas y al que debían tener acceso sin poner su vida en riesgo y salud en peligro. Desde el comienzo se postuló que el estado no sólo no podía interferir su libertad, sino que debía garantizar las condiciones para ejercerla.

La idea de las “políticas corporales”, en las cuales el aborto y la violencia ocuparon un lugar significativo, se tradujeron en acciones políticas concretas. La firma de la CEDAW en 1979 y las conferencias internacionales (Derechos Humanos, Viena, 1993; Población y Desarrollo en Cairo, 1994; de la Mujer, Beijing, 1995), refuerzan el derecho a la integridad del cuerpo, que implicaba, entre otras cosas, el acceso a servicios de anticoncepción. Si bien en los países desarrollados la legalización implicó un enorme avance, aún hoy persisten en algunos países con retroceso y con grandes dificultades la cuestión del acceso. [\[FN8\]](#)

\*266 Entre tanto, en América Latina, excepto Cuba y Puerto Rico, el aborto aún es ilegal. Las estrategias que se están llevando a cabo se desarrollan, mayoritariamente, en dos direcciones: por un lado, evitar los intentos de una mayor penalización y, por el otro, discutir la posibilidad de ampliar los casos de excepción. Más bien, y al amparo de las Plataformas de Acción de las conferencias anteriormente mencionadas, las luchas se centraron en tratar de lograr legislaciones que favorecieran el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, con escasa consideración por la grave problemática del aborto ilegal. Por ello, aunque el término derechos reproductivos es relativamente reciente, sus bases ideológicas se encuentran en los conceptos de integridad corporal y autodeterminación sexual, característicos del feminismo de la segunda ola. Ello significa demandar, no sólo el acceso a la libertad de decidir sobre la fecundidad, sino también los medios que posibiliten su cumplimiento. Se produce una modificación de las significaciones políticas de la reproducción, desplazándose del aborto legal a la de “anticonceptivos para no abortar”.

Se ingresa así, en el ámbito del derecho y el ejercicio de la ciudadanía. Por ello, según Ávila y Gouveia “los derechos reproductivos son una invención de las mujeres participando como sujetos de la construcción de principios democráticos”, [\[FN9\]](#) incluyendo a la libertad de elección dentro del campo más amplio de la participación ciudadana, entendida no sólo como garantías legales y beneficios del Estado, sino también como espacio de transformaciones de las relaciones sociales y de género.

Rosalind Petchesky plantea que las feministas transformaron el discurso del aborto en un “concepto mucho más amplio que denota el derecho humano de las mujeres a la autodeterminación sobre su propia fertilidad, maternidad y los usos de sus cuerpos: métodos seguros y servicios de buena calidad.”

[\[FN10\]](#)

Paralelamente, desde mediados de los ochenta, la crítica a la noción occidental de individualismo, ligada a menudo al concepto de derechos, ha aportado nuevos aires al debate feminista. Algunas de las críticas son su lenguaje indeterminado, su sesgo individualista, su presunción de universalidad y su dicotomización de los espacios público y privado. Los/as defensores/as del término derecho sostienen, por su parte, su significación en la capacidad de tomar decisiones autónomas, de asumir responsabilidades y de cubrir necesidades colectivas e individuales. El ejercicio de un derecho no es exclusivamente una decisión individual aislada, sino que existen ciertos factores que condicionan \*267 dicho ejercicio, tales como la situación socioeconómica, las legitimaciones sociales, culturales e institucionales acerca de la reproducción. [\[FN11\]](#)

En ese marco se presenta un revisión conceptual de un tema clave para cualquier política y lenguaje de los derechos, donde el movimiento de mujeres no queda excluido: la ciudadanía. El actual debate sobre ciudadanía muestra una irreductible tensión entre la racionalidad técnica - instrumental, financiera, militar y de mercado, que se sostiene en la construcción de un orden represivo y excluyente, y una racionalidad que, considerando la necesidad de los sujetos colectivos de plantear su autonomía frente a la lógica sistémica, permita poner en evidencia esa lógica que se sostiene en la perpetuación de las condiciones de desigualdad y exclusión. Esto conlleva una revalorización de los movimientos sociales y una posibilidad de plantear nuevas formas de la política. En ese marco las reivindicaciones “particulares”, como el derecho al aborto deben transversalizar las acción política global bajo serios riesgos de quedar, si no, dentro de una ciudadanía vaciada de contenido. Condiciones tan básicas, como la libertad de decidir sobre el propio cuerpo, pero no únicamente sobre cuerpos “reproductores” sino, fundamentalmente, sobre cuerpos “sexualizados”. Libertad básica que se expresa en el lema: “disfrutar de una sexualidad libre de coerción y/o violencia.” Las dimensiones de la reproducción y la sexualidad exigen una rearticulación y reelaboración. No pueden ser vistas como dos campos separados y autónomos sino como la redefinición de la bipolaridad público/privado.

### III. EL ABORTO: ACTORES EN ESCENA

El aborto “deshace” lo hecho, elimina la concepción, los métodos anticonceptivos la evitan. El aborto es el derecho a decidir sobre el propio cuerpo

en total libertad implicando mucho más que el hecho de interrumpir un proceso de gestación: implica recuperar el cuerpo de las mujeres para su autonomía.

Siguiendo a Cohen:

forzar a una mujer a soportar un embarazo no deseado es imponerle por la fuerza una identidad: la identidad de mujer embarazada y de madre. Innegablemente, es la integridad corporal de las mujeres, en el sentido físico, tanto como el emocional, lo \*268 que se pone en juego a través de la penalización del aborto. Pero también, se hace peligrar su integridad personal. [\[FN12\]](#) Esto es lo que ha llevado a Susana Chiarotti, y otros, a definir como

embarazo forzado al que la mujer considera como un peligro a su integridad, salud e incluso su vida, por diversos motivos. Las causas más comunes son: falta de información adecuada y/o difícil acceso a métodos anticonceptivos, fallas de los mismos, violación, incesto, relaciones forzadas y precariedad socioeconómica. [\[FN13\]](#) Las mujeres, actoras principales en la decisión, portan en su cuerpo las marcas indelebles de una situación en las que se ven privadas de las condiciones habilitantes para tomar sus decisiones con la mayor libertad posible. También son las mujeres, quienes en muy variadas condiciones objetivas y subjetivas, deben tomar la decisión.

Sin embargo, y coincidiendo con Checa y Rosenberg:

el hecho de que la gestación y el aborto se realicen en el cuerpo de las mujeres y de que ellas deban ser las primeras protagonistas de lo que puede llamarse la epopeya de la maternidad (en la que siempre debe haber una heroína, y cuyo final es la gloria o la tragedia), o de la comedia costumbrista de la anticoncepción (en la que la acción transcurre en una tensión permanente por discernir el alcance y la significación de los hábitos propios y ajenos y, de esa manera, desdramatizarlos) no autoriza a limitar el enfoque a este protagonismo, simplificando la complejidad de los vínculos que permiten o impiden que un embarazo llegue a término. [\[FN14\]](#) \*269 Nuevamente la dimensión de la tragedia, internalizando la culpa, coloca a las mujeres en una situación, en la cual el mandato de la procreación es transgredido. Por

lo tanto, la realización de un aborto - es vivido como sanción y castigo.

Por otro lado, un punto crítico de inflexión - al decir de Chaneton y Oberti - [FN15] para una política de mujeres en cuanto a derechos sexuales es la parte que le toca a la institución médica en la brecha que parece extenderse entre el derecho, los recursos jurídicos y la experiencia sociocultural. Las mujeres, por un lado, y el equipo de salud, por el otro, son dos actores cruciales a la hora de decidir las estrategias a desplegar respecto de la anticoncepción y el aborto. Dos actores cruzados por los fantasmas y los espectros internalizados de la tragedia, donde el orden jurídico restrictivo, la culpa, la vergüenza y la confesión/denuncia juegan un papel crucial en una interacción marcadamente desigual y jerarquizada.

En ese punto del manto de silencio, la culpa y la vergüenza también están involucrados los médicos/as y el conjunto del equipo de salud quienes intervienen directamente con sus consideraciones morales, éticas, religiosas, discriminatorias y portadoras de la reproducción del orden social y de género.

Los profesionales de la salud deben operar en el caso argentino en un marco restrictivo. El aborto es ilegal en Argentina. Está tipificado en el Código Penal como un “delito contra la vida” y está penalizado con prisión tanto para quien lo realiza como para la mujer que lo consiente:

a) de 1 a 4 años de reclusión par quien lo cause con consentimiento de la mujer.

b) un máximo de 15 años si es realizado sin consentimiento de la mujer y causare la muerte de la mujer.

c) prisión de 1 a 4 años para la mujer, si ella se causa su propio aborto o lo consiente.

A su vez, el art. 86 del Código Penal tiene dos excepciones que autoriza a la realización de un aborto: “riesgo de vida para la madre y si no puede ser evitado por otros medios” (sin especificar qué significado alcanza esa expresión) y “si el embarazo proviene de una violación o atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente” requiriéndose el consentimiento de su representante legal. [FN16]

\*270 Existe controversia sobre la significación del art. 86, lo que abriría el debate sobre la interpretación de la cláusula dando lugar a una interpretación jurídica que permitiría la

despenalización del aborto en todos los casos de embarazo causados por violación.

La magnitud de la incidencia del aborto en la Argentina es sumamente preocupante desde el punto de vista de la salud pública y de los derechos humanos. En 1997, el Comité de la CEDAW recomendó revisar la legislación referida al aborto. El Estado no respondió apropiadamente a esta recomendación. Tampoco se lograron avances en la aplicación del Plan de Acción de la Conferencia de El Cairo y de su revisión (Cairo+5) en el sentido de capacitar y adecuar los servicios de salud para atender las complicaciones del aborto en los países donde no fuese una práctica legal. [FN17] Desde el año 1983, se presentaron 12 proyectos en ambas Cámaras del Poder Legislativo. Dos de ellos derogaban las figuras de aborto no punible y cinco mejoraban su redacción, tres legalizaban el aborto, uno lo despenalizaba y otro incorporaba al Código Penal la protección de la persona por nacer. Ninguno tuvo curso.

En la práctica, hay una prohibición casi absoluta del aborto porque, por un lado, la comunidad médica exige autorización judicial para practicarlo en los hospitales públicos y, por otro, los jueces consideran que no deben pronunciarse antes de que el aborto se realice sino limitarse a considerar no punibles aquellos casos que, una vez realizados llegan a los tribunales.

En un estudio realizado por CEDES [FN18] a la comunidad médica quedó demostrado que:

al igual que en diversos estudios nacionales e internacionales, frente a la anticoncepción y el aborto, circulan dentro de los discursos y las prácticas de los profesionales de la salud un conjunto de ideas, valores, prejuicios, temores y dudas que atentan contra su responsabilidad profesional para atender \*271 adecuadamente a las mujeres (culpa, privatización de las decisiones, etc.) [FN19] En las condiciones de restricción legal, en las complicaciones postaborto que llegan al hospital público, los médicos establecen claras estrategias (en algunos casos protocolizadas en otros no). Primero, se trata de “rescatar” el embarazo - la maternidad como un deseo indiscutido de las mujeres se pone en juego en la concepción médica -. En segundo lugar, si el aborto está en curso y no existe posibilidad de retención

del embarazo se opera de acuerdo a las reglas establecidas. En estos procedimientos no entra en consideración la decisión de la mujer, la pregunta acerca de las motivaciones (subjetivas o materiales) que llevaron a tomar tal decisión. La búsqueda de la “confesión” (cuando aparece el interés por parte de los profesionales) está simbolizada en las mujeres en el miedo a la “denuncia”. La “denuncia”, como lo refiere Susana Rostagnol, [FN20] funciona como un operador simbólico porque rara vez se realiza, que inhibe a las mujeres a hablar de su angustiante situación. El fantasma de la denuncia funciona como una fuerte restricción para el acceso rápido al hospital público en caso de complicaciones. El miedo, la culpa y la vergüenza operan como elementos que influyen sustantivamente en la sensación de violencia institucional en la que son asistidas las mujeres.

Según Ramos:

en el servicio de salud se coagulan la normatividad jurídica: las mujeres ocultan al médico la “verdad”, eluden la confesión frente a la ley restrictiva que el médico/a representa y éste siente así vulnerado su rol profesional. La necesidad de confesión coloca a mujeres y médicos/as en una compleja negociación afectiva y simbólica, que implica tiempo y supone que hay alguien que acusa y alguien que se defiende. [FN21] Sin embargo, “silencios públicos, virtudes privadas”, el estudio muestra que en la soledad (ante una encuesta anónima y autoadministrada) los médicos/as no piensan ni sienten lo mismo que actúan en su práctica profesional. En una \*272 entrevista realizada a una médica residente de un hospital público de la Ciudad de Buenos Aires, planteaba que:

la legalidad cortaría el circuito del negocio de la clandestinidad y habría una mejor atención en los hospitales públicos. La ilegalidad predispone a situaciones de más riesgo. Cuando me enfrento a la situación en general me da bronca porque yo estoy aquí para traer vida (en el Servicio de Obstetricia) pero no soy moralista, habrá que ver las razones que llevaron a tomar esa decisión, yo la atiendo y trato de resolver el problema. Algunas mujeres muy angustiadas cuentan sus problemas ... es una tarea difícil, porque hacer un legrado no es nada agradable ... hay días que tenemos más abortos que partos. Estas

referencias son más que elocuentes de las sensaciones que el equipo de salud vivencia cotidianamente y el impacto en la subjetividad que la situación provoca.

Por otro lado, aparece estrechamente ligado el uso del aborto, en muchos casos, por desconocimiento, por falta de acceso, como método anticonceptivo, sobre todo desde el uso de misoprostol, que evita la utilización de maniobras para lograrlo. El lema del movimiento de mujeres “anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir” también parece ser parte del imaginario de los equipos de salud.

Según el estudio de CEDES, citado anteriormente,

el aborto está cruzado por las mismas determinaciones que la anticoncepción (cuestiones religiosas, científicas, éticas, culturales y políticas). Si bien es claro que la condición de punibilidad afecta directamente la tarea profesional. En buena medida por la demanda de legislación que los proteja pero también por el desconocimiento de los procedimientos que si están permitidos legalmente. Es muy escasa la conciencia profesional respecto a los derechos de las mujeres, dado el escaso registro de aquellas consideraciones que van más allá del “riesgo de vida o de la salud de la madre”, sino aquéllas que colocan a la mujer en la categoría de tal y de ciudadana con libertad para decidir sobre su propio cuerpo. [FN22] \*273 Entre tanto, ¿qué pasa con el conjunto de la población?

Un estudio realizado en el año 2000, con muestra de 600 casos y otro realizado en el año 2001, con muestra de 1500 casos muestran guarismos similares:

el 30% de la gente lo aprueba sin condiciones, el 47% en situaciones especiales y el 23% lo rechaza totalmente. La oposición es mayor en la población de nivel bajo (53%) entre los que tienen menor nivel educativo (50%) y entre los que profesan la religión católica (88%). Lo que es innegable es que la práctica abortiva existe. Se calculan alrededor de 450.000 a 500.000 abortos anuales. [FN23] Parece evidente que los “silencios públicos y los susurros privados” impiden poner en el escenario público la verdad, por todos conocidas, de una práctica consuetudinaria y con enormes riesgos para la vida y la salud de

las mujeres, especialmente las de escasos recursos.

En este sentido la violencia, la culpa, la vergüenza y la confesión son constitutivas del orden social y de ello es altamente responsable el ethos cultural que constituye la Iglesia Católica. Es interesante reflexionar acerca de una débil autocrítica de la iglesia católica argentina, reconociendo que muchos de sus integrantes han violado, durante la dictadura militar, el derecho a la vida. Aquí se pondría en cuestionamiento su argumento fundamental contra la legalización del aborto: la sacralidad de la vida.

En el conexto argentino pareciera que sólo pueden instalarse los derechos sexuales y reproductivos en su verdadera dimensión, muy especialmente la problemática del aborto y la anticoncepción, como parte de la lucha global que logre romper con el orden patriarcal y coloque en su verdadera dimensión la condición de posibilidad de hombres y mujeres de ser partícipes de una genuina democracia. El movimiento de mujeres mucho ha transitado y continúa haciéndolo por caminos que conducen a ese logro social.

[FN1a] . Universidad de Buenos Aires - Argentina, Foro por los Derechos Reproductivos.

[FN1] . Eduardo Grüner, *La tragedia, o el fundamento perdido de lo político*, en Boron Atilio & Álvaro de Vita, *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires, CLASCO 2002).

[FN2] . *Id.*

[FN3] . Eduardo Grüner, *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia* (Buenos Aires, Colihue 1997).

[FN4] . Guillermo Nugent, *El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina* (Lima, Mimeo 2002).

[FN5] . Sonia Correa & Rosalind Petchesky, *Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective*, en G. Sen, A. Germain & C.C. Lincoln, *Population Policies Reconsidered. Health, Empowerment and Rights* (Boston, Harvard University Press 1994).

[FN6] . M. Rodríguez, *La situación legal de los*

*derechos sexuales y reproductivos en Argentina*, en Foro por los Derechos Reproductivos, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Propuestas para la promoción de los derechos sexuales y reproductivos* (Buenos Aires 1997).

[FN7] . F. Fernández Buey, *Ética y Filosofía política* (Barcelona, Ediciones Bellaterra 2000).

[FN8] . Foro por los derechos Reproductivos y Women's Health Project, *Estrategias para el acceso al aborto legal y seguro. Un estudio de once casos* (Buenos Aires 2002).

[FN9] . M.B. Ávila & T. Gouveia, *Notas sobre direitos reprodutivos e direitos sexuais*, en R. Parker & M.R. Barbosa, *Sexualidades Brasileiras* (Río de Janeiro, Relumé-Dumará Editores 1996).

[FN10] . Rosalind Petchesky, *Power and Pleasure Go Together-Brazen Proposals for a New Millenium* (Londres, Reproductive Health Matters, 10, 1997).

[FN11] . T. Durán & M.A. Gutiérrez, *Tras las huellas de un porvenir incierto: del aborto a los derechos sexuales y reproductivos*, en AEPA, CEDES, CENEP, *Avances en la investigación social en salud reproductiva y sexualidad* (Buenos Aires 1998).

[FN12] . Jean L. Cohen, *Para pensar de nuevo la privacidad, la autonomía, la identidad y la controversia sobre el aborto*, en *19 Debate Feminista* (México 1999).

[FN13] . Susana Chiarotti, M. Jurado García & G. Schuster, *El embarazo forzado y el aborto terapéutico en el marco de los derechos humanos*, en Foro por los Derechos Reproductivos, *Aborto No Punible* (Buenos Aires 1997).

[FN14] . S. Checa & M. Rosenberg, *Aborto Hospitalizado. Una cuestión de derechos reproductivos, un problema de salud pública* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto Editorial 1996).

[FN15] . J. Chaneton & A. Oberti, *Historia de Ana*, en Foro por los Derechos Reproductivos, *Aborto No Punible* (Buenos Aires 1997).

[FN16] . Código Penal, Libro Segundo, Título I, Capítulo I.

[FN17] . CELS; CLADEM; FEIM; ISPM, *Derechos Humanos de las Mujeres: Asignaturas Pendientes del Estado Argentino. Contrainforme*.

*Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer (CEFDAW)* (Buenos Aires 2002).

[FN18] . El estudio se realizó en 15 hospitales públicos que administra el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y en catorce hospitales generales y materno infantiles de seis partidos seleccionados de la provincia de Buenos Aires.

[FN19] . S. Ramos, M. Gogna, M. Petracci & D. Szulik, *Los médicos frente a la anticoncepción y el aborto ¿Una transición ideológica?* (CEDES, Buenos Aires 2001).

[FN20] . Susana Rostagnol, *La denuncia en la atención de complicaciones postaborto*, en *Seminario Monitoreo de las Complicaciones Postaborto*, Foro por los Derechos Reproductivos (Buenos Aires 2003).

[FN21] . Ramos, *supra* n. 19.

[FN22] . *Supra* n. 18.

[FN23] . Instituto Social y Político de la Mujer (2000, 2001).

END OF DOCUMENT

Revista Juridica Universidad Interamericana de  
Puerto Rico  
Septiembre - Diciembre, 2003

Mesa IV: Soy Cuyano: Grupo Experimental de  
Pensamiento Experimental

**\*277 SOY CUYANO (GRUPO EXPERIMENTAL  
DE PENSAMIENTO EXPERIMENTAL) “LA  
COMUNIDAD”**

[Pablo Rodríguez](#), Diego Ferreiro, Gustavo Simona,  
Alejandro Marambio, Gonzalo Aguirre, Gabriela  
Veronelli, Diego Urribarri, Federico Winer

Copyright © 2003 by Pablo Rodríguez, Diego  
Ferreiro, Gustavo Simona, Alejandro Marambio,  
Gonzalo Aguirre, Gabriela Veronelli, Diego  
Urribarri, Federico Winer

## I. LA COMUNIDAD INCANDESCENTE

La cuestión de la comunidad está de moda por distintas razones que quizás venga al caso citar aquí, pero quizás no. En la filosofía política que secreta el Primer Mundo está en boga el comunitarismo; aquí, desde el lejano diciembre de 2001, la cuestión comunitaria, de la reconstrucción bajo otra constelación de lo que los sociólogos llaman pomposamente “el lazo social”, se puso en el tope de la lista de un supuestamente nuevo tiempo político. La palabra “comunidad” sirve para decir todo y para decir nada. Las minorías de cualquier clase suelen agruparse y pensarse a sí mismas como comunidad, y la policía misma nos anuncia, desde las puertas traseras de sus patrulleros, desde sus afiches y sus placas en las comisarías, que está “al servicio de la comunidad”. Pareciera ser que tenemos muchas, muchísimas ganas de formar una comunidad, de ser una comunidad, de habitar una comunidad. Pero para formarla, para serla, para habitarla, cabría antes preguntarse cómo la imaginamos, quiénes deberíamos ser nosotros siendo “en comunidad”, qué pensamos acerca de nuestro interior y nuestro exterior, de nuestra condición de individuo y de sociedad.

Empecemos, entonces, por afirmar con Jean-Luc Nancy que la comunidad es una condición, no es un valor. No es algo hacia lo que tenemos que tender, sino algo que está ahí, ya dado, como ya se ha escuchado aquí. Pensar que nos espera la comunidad en el futuro es haberla deseado en el pasado. La

utopía se mezcla aquí con el mito: algo nos desligó, tenemos que religarnos. Esto es lo que anima en definitiva la clásica oposición comunidad-sociedad.

En su reciente *Communitas*, el italiano Roberto Esposito encuentra en la etimología del término “comunidad” su parentesco con “inmunidad”. Luego de la etimología, una breve ojeada a la filosofía política le entrega la primera evidencia: \*278 en el principio fue el miedo de todos a todos, Hobbes y su inmunización del terrible estado de naturaleza, el hecho de que la sociedad, lo social, se funda solamente excluyendo la posibilidad de la comunidad. El contractualismo es, por lo menos, sincero respecto de este punto: antes de la sociedad no hubo comunidad, había nada, y la sociedad es lo que es porque primero se protege de su costado hostil, que Hobbes hace residir en la comunidad.

Con esta atención sobre la ficción instituyente del contrato social, Esposito nos dice que la noción de “inmunización” debería ser tomada tan en serio para explicar la modernidad como las de “secularización”, “legitimación” y “racionalización”. La sociedad es lo que es porque ante todo se inmunizó del “don de muerte” de la comunidad. Y que se haya inmunizado implica para los sujetos políticos modernos que aceptarán con gusto las “pirámides del sacrificio” “que se derivan del contrato social. Dice Esposito: “La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva.” [FN1] Y como el sacrificio nunca es suficiente, como el enemigo está en nosotros en la forma del hombre-lobo, la comunidad vista desde la sociedad sólo puede derivar en un asunto reaccionario paralelo al imaginar esta comunidad en el pasado que debe retornar. Para que la comunidad se mantenga, siempre hay que sacrificar a algunos. Esto es la sociedad: no simplemente la negación de la comunidad por el hecho de que los vínculos entre los sujetos serán “de conveniencia”, regulados por pactos preexistentes y a existir, sino más bien la idea de que la comunidad existe gracias a que algunos son marginados, discriminados, exterminados.

Esto es lo que pone de relieve Zygmunt Bauman en su también reciente libro *Comunidad*. Y sin embargo, habiéndose esforzado tanto en diseccionar el sentido corriente del término comunidad, termina cayendo en su propia trampa y confunde los tantos hasta fundir sociedad con comunidad. La comunidad sería para Bauman el resultado de “la búsqueda de seguridad en un mundo hostil”, y el paisaje de sus

reflexiones es el derrumbe del Estado de Bienestar y el final de fiesta que supone, aquí, allá y en todas partes, los últimos estertores del neoliberalismo. O sea, que la comunidad en sus términos supondría inmunización respecto de la caída del papá-Estado. Y esto se parece más a la sociedad que a la comunidad. Bauman supone que, como el Estado de Bienestar y sus sucedáneos en todo el mundo garantizaba una vida confortable a grandes masas de población, en definitiva constituía una suerte de comunidad. Al desaparecer tal Estado, desaparece la comunidad y esas grandes masas comienzan a añorarla. Y sea cierto o no, el asunto es que el mismo Bauman termina teniendo nostalgia por ese Estado, como si se hubiera olvidado de que fue el resultado de un contrato, que el \*279 contrato fue el resultado del miedo y que ningún beneficio social puede reparar el hecho de que todas nuestras fuerzas y nuestros deseos fueron imantados por el Estado todopoderoso. Tenemos algún problema, debemos reclamar al Estado. Esto está en las antípodas de toda idea que valga la pena sobre la comunidad.

Bauman también aclara: “La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos”. [FN2] Y ahí sí toca un asunto central, porque efectivamente al par individuo-sociedad se le ha querido oponer con frecuencia el par identidad-comunidad. El problema de esta oposición es que al distribuir posiciones fijas enfrentadas termina por asemejarse demasiado a la idea de la comunidad en clave de sociedad, esto es, la asociación de los semejantes animados por la exclusión de lo distinto. Una identidad eterna e inmutable siempre se opone a las identidades cambiantes y casi siempre supone que algo las amenaza. En esta metafísica del miedo, la comunidad sería el resultado de mantener la identidad a costa de la de los demás. En este sentido, el campo de lo políticamente correcto se merece una autocritica: echarle la culpa al capitalismo por amenazar identidades no nos priva de pensar que el capitalismo también construye identidades, y que la característica principal de estas identidades es constituirse a partir de la amenaza. En este juego de espejos la situación no se rompe, o más bien, las energías se reconducen gracias a la astucia del contrato social: la identidad amenazada pedirá reconocimiento al Estado que siempre encuentra una nueva identidad contra la cual recortar todas las que se van incorporando al panteón de las diferencias culturales. Como se han cansado de decir Jameson, Zizek y el propio Bauman, el multiculturalismo es la lógica cultural del capitalismo tardío. Y esto no es un juicio en su contra. Nadie quiere hacer aquí un juicio contra nadie ni se pretende semejante arrogancia.

Simplemente, tenemos que llegar a pensar esto, arriesgarnos a perder categorías y marcadores que nos ordenan el mundo, si queremos llegar a desarrollar otra forma de ser sujetos que trascienda el par identidad-comunidad.

¿Por dónde comenzaría la transformación? Nancy escribe en el prólogo a *Communitas* que la comunidad correspondería al ser-en-común, que a su vez no corresponde ni a la identidad ni al estatuto de lo colectivo, porque en definitiva esto supone que los distintos sujetos se funden en un sujeto hipostasiado, un super-Sujeto, que sería lo colectivo. Tampoco cabría pensar lo comunitario desde el punto de vista de lo público y lo privado, que habita en el espacio del Estado moderno. No hay sujeto como identidad única e inmutable, no hay público ni privado pero tampoco colectivo, sino más bien algo mutuo. Lo mutuo es lo que se comparte, pero no entre sujetos que deciden compartir. Lo mutuo es el espacio donde ya no hay sujetos clásicos, un “entre” inclasificable.

\*280 Si hemos de creer a la conocida bióloga feminista norteamericana Donna Haraway, la inmunología está ya ofreciéndonos imágenes de este otro mundo que no está proyectado ni al futuro ni desde el pasado. La noción de inmunidad que Esposito contrapone a la comunidad es, también, la clave para pensar un interior y un exterior. Un cuerpo tiene un sistema inmunológico que traza esos límites del mismo modo en que lo hace la policía cuando dice estar “al servicio de la comunidad”. Pues bien, dice Haraway, la importancia para la biología actual de las enfermedades asociadas al sistema inmunológico y los descubrimientos de los últimos años muestran que es cada vez más difícil distinguir para el cuerpo cuál es el interior y cuál el exterior, desde dónde viene el ataque, de qué hay que defenderse. Y esto no corresponde a una estricta obediencia a esa ley que prescribe para las humanísticas las citas de autoridad apoyadas en ciencias naturales o exactas como forma de exorcizar su irreductible complejo de inferioridad. No: Haraway deriva de esto todo un pensamiento acerca de las “subjetividades híbridas”, aquellas que renuncian a la unidad y que pueden conformar un nuevo agente político, no unificado ni aglutinante, que deje de nostalgia y empiece a re-emplazarse en este mundo.

La multitud de la que hablan Virno y Hardt y Negri en *Imperio* bien podría presentarnos un atisbo de definición positiva de la comunidad. Hay en ellos una cierta idea romántica de un pasado que fue reprimido, sobre todo en *Imperio*, cuando Hardt y Negri afirman que la multitud fue un tipo de sujeto

político que la modernidad dejó de lado para optar por la trascendencia del contrato social, y cuando ven encarnada con tanta rapidez esa multitud en la actualidad. Pero esto no es teoría aséptica ni mucho menos un tribunal de consistencia conceptual. Si hay algún romanticismo, por lo menos no es nostálgico, como el de Bauman.

La multitud, como la comunidad, no está tomada en el sentido corriente. No significa “gran cantidad de individuos juntos”. No significa masa. Significa lo contrario de “pueblo”. Frente a una identidad fija dada, por ejemplo, por una nación, la multitud se constituye en subjetividades híbridas que más que pedirle protección al ultrasujeto estatal se sustrae a él, defecciona, deserta. Asume que debe retirar el deseo que hasta ahora se había dejado al Estado, más bien a la sociedad, para su mejor gestión. Puede parecer obvio que el momento histórico de la multitud siga al Estado de Bienestar: a la máxima gestión del deseo, se responde con su estallido en mil pedazos. Y con ese estallido se pierde el sujeto, se diluye el pueblo, se vacía de sentido la nación, y el Leviatán vuelve al planeta de la ficción capitalista de la que nunca debió haber salido.

No hay más unidades sino desgarros. “No nos acomuna un lleno, sino un vacío, una carencia, una caída”, escribe Esposito. [FN3] Y el único que comprendió este \*281 desgarrar sin lamentos, sin metafísicas vacías acerca de la falta que habita en no pocas fantasías lacanianas, fue Bataille. Dice Bataille a través de Esposito: “la presencia del otro ... se revela plenamente sólo si el otro, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece entre dos seres puestos en juego: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada.” [FN4] Esto nos permite ver otro síntoma del cambio de frente: tanto alardeo sobre la comunicación en los últimos años no vendría al caso si no fuera un suplemento de identidad para sujetos que están amenazados por su fragmentación. Según Esposito, Bataille es el exacto reverso de Hobbes, porque si en éste hay “una concepción del hombre como ser naturalmente carencial y tendiente, por lo tanto, a compensar esta debilidad inicial con una prótesis, o protección, artificial”, en Bataille hay “una teoría de la sobreabundancia energética, universal y específicamente humana, destinada al consumo improductivo y a la dilapidación ilimitada”. [FN5]

Diluir el pacto, romper el contrato, implica pensar qué somos o devenimos en este universo y qué suponemos que es “relacionarse con los demás”. Por lo pronto, a los demás ya no les tememos, no hace

falta pactar nada. Si no pactamos, si nos apoyamos en lo mutuo, es porque ante todo nos relacionamos para perdernos, como dice Bataille. Podemos salir heridos, pero no nos importa porque ya no consideramos que tengamos algo, que cada paso de nuestra vida es dado para acumular. En este sentido, la comunidad no es un proyecto de estabilidad futura que parte de las fisuras de la sociedad presente, sino apenas un instante de entrega, al que seguirán otros millones de instantes de entrega, a cada uno de los cuales les corresponderá configuraciones distintas, ni individuales ni sociales, ni identitarias ni estrictamente “subjetivas”, intensas hasta lo incandescente, para las cuales quizás ni siquiera haya palabras. Y si las hay, y si las habrá, entonces la construcción misma de la comunidad como problema se autodestruirá en cinco segundos y todo esto no pasará de ser un -esperemos--bonito recuerdo.

## \*282 II. LA COMUNIDAD MOLECULAR

Hay algunos conceptos que sirven para motorizar una reflexión sobre un tema en particular. Pueden ser preguntas que surgen abiertas, ingenuas, casi inofensivas y a medida que avanza la indagación se van volviendo más precisas. Esa ingenuidad esconde la noción de Comunidad, de comunicación, comunión, intercambio, flujo de *información*. Vocablo novedoso, redefinido y sobredefinido, publicitado, vendido, caracterizado, desenfundado e icono de la inmaterialidad en los últimos tiempos, la información *es*. No quisiera entrometerme aquí en las luchas internas de las definiciones y reglamentaciones (lim-guages) por las que *información* transcurre por ser razón de convergencia de amplios campos del saber, de vastas estancias intelectuales anegadas. Temo salir lastimado. Qué de esos campos que, alambrados de púas por medio (Ind Arg) dividen los vacunos forniterráqueos, reservándose para sí la crueldad de dejarles intuir a los citos animales que más allá del alambre hay un verde prometido y hasta, tal vez, un desierto de cotillón.

La gaya natural de las físicas, en toda su plástica rigidez matemática, incluye a *información* relacionándola con *entropía*, *S*, un simpático y terrible concepto presentado por el segundo principio de la termodinámica. Esta forma de energía, menos nombrada pero más efectiva en ámbitos académicos, se cementa con información por el accionar del “Demonio de Maxwell”, un personaje ciertamente demoníaco que llegó a fines del siglo XIX vistiendo corbata a tono de época. Bastó que se ubicara en el límite que separa dos compartimentos y hacer lo único que sabía hacer. Abrió la tranquera.

A dos termos conteniendo gases a la misma temperatura, Maxwell los conectó con una pequeña compuerta operada por este personaje. El juego reside en que, si bien la temperatura es la misma, es sólo un promedio de las velocidades de las moléculas que componen el gas. Cada molécula individual tiene una velocidad propia, cambiante, pero mayor o menor que la media y, menos vale aclarar, nunca la media. “Las medias son para los zapatos”, comenta el tío Vallejos. Si el demonio opera la compuerta de forma que deja pasar sólo las moléculas rápidas en una dirección y las lentas en la contraria, al tiempo tendremos un termo caliente y otro frío. Haciendo el juego con agua podríamos preparar cimarrón y tereré a partir de agua fresca, dejando satisfechos, tal vez, los gustos pero no el segundo principio antes nombrado, pues el demonio habría logrado disminuir la entropía del sistema de termos sin hacer ningún aporte energético. Hasta hoy nunca nadie perteneciente a la comunidad histórica de los *H. sapiens*® ha observado que algo como lo descrito suceda. El segundo principio se cumple tanto como se cumplen el primero y el tercero, y esta no es ni será la excepción. El demonio es ficticio y asunto resuelto. No.

\*283 Leo Szilard apunta que para poder separar las moléculas, para ordenarlas según su velocidad, el demonio tiene que realizar al menos tres tareas: medir la velocidad de la molécula en cuestión, compararla con la velocidad promedio (mediante un cómputo sencillo, si, pero que implica una función cognitiva) y abrir o no la compuerta; vale decir, es necesario que de alguna manera obtenga y procese información sobre las moléculas con las que opera, proceso que realiza mediante algún programa que el demonio previamente *conoce y ejecuta*. La lengua de las cuentas, eficaz herramienta que permite hasta contener infinitos, muestra que la energía mínima que tendría que utilizar el demonio para realizar estas tareas es exactamente igual a la que podría almacenarse en la diferencia de temperatura de los termos. Si no hay una fuente de energía externa que permita al demonio computar, el mate será tibio y lavado. La entropía del sistema efectivamente disminuye, pero esto no contradice el segundo principio, ya que éste sólo se aplica a sistemas cerrados, que no reciben energía externa, como sólo, por definición, el universo mismo. El demonio de Maxwell representó la idea fundamental que permitió conjurar en términos físicos medibles el equivalente energético de información. *Wellcome to the Jungle*.

Los análogos biológicos de los demonios no existen, pero que los hay los hay, por doquier y,

según Loewenstein y Schneider, son las proteínas. Todas las transformaciones químicas que realizan los bichos vivos (y todos sabemos a qué nos referimos con *vivos*), pueden ocurrir en tiempos razonables porque son aceleradas por proteínas. Cada proteína *elige* una molécula química particular entre un conjunto incontable de diferentes, y *opera* químicamente sobre ellas, actuando como expertos cebadores duales. Como ocurre con el demonio, de alguna manera las proteínas deben obtener, procesar y ejecutar información. “Es en la naturaleza y en el origen de la coherencia de información donde reside un *elain vital*”, concluye H.M. Andrade en la cima de su fase vitalista de *Radiografías*, cuando no encuentra como satisfacer el origen y la posibilidad de manipular información que muchas moléculas biológicas (mayoritariamente las proteínas) presentan. Esto es más increíble aún si se considera el fuerte *ruido* molecular que existe a temperatura ambiente (temperatura a la que funcionan las proteínas), que impediría una forma de procesamiento de información como las que hacen las computadoras comunes que, por otro lado, son claramente no-vivas.

La explosión de la biología molecular del siglo XX dejó montañas de cenizas muertas, pero que cobijan en su interior brasas candentes que algunos movimientos sísmicos hacen aflorar. Al parecer, parte de la información proteica está codificada en otra molécula mucho más conocida, refritada, aburrada y digital: el ADN. No es mi intención tratar aquí tampoco cuestiones relacionadas con el determinismo “ADN-genoma-principio regidor-Dios”, ya que las concepciones facistas y sectarias más publicitadas gozan de un sorprendente prestigio, y no quisiera tener que ofender; sólo recalcar que desde el punto de \*284 vista del demonio-proteína los genes son como las vacas. Está en la posibilidad de las relaciones demonio-demonio, demonio-vaca, la constitución de una “Comunidad Molecular” que escapa a La Mettrie y la *bête-machine*.

A diferencia del demonio de Maxwell, que juega en solitario con sus dos termos, los demonios-proteína pueden hacer malabares químicos en forma conjunta. Los demonios-proteína se *comunican* entre sí, regulan mutuamente sus actividades, pueden operar unos sobre otros y actuar como un conjunto emergente con características que exceden ampliamente a las de los elementos separados. Supongamos que el demonio Z actúa sobre la conversión química de A en B. Otro demonio, Y, la de B en C; el demonio X la de C en D, etc. Podría parecer que los demonios tienen solo nombres triviales y efectos sencillos, hasta que preguntamos

acerca de lo que ocurre en el demonio-“N”, siendo que A, B, C pueden también actuar como demonios. Circularización, autorreferencia, aceleración infinita, estado de emergencia. Una comunidad de demonios de este tipo se autosustenta, toma energía del entorno y se reproduce. “¿Es una emergencia? Llame al 911” sugieren desde alicia@paisdelasmaravillas.org.

¿Se puede indagar en la comunidad molecular, siendo que esta misma se deshace, se deshila, cuando estudiamos sólo los componentes aislados? ¿O debemos estudiarlos como conjuntos, sin hacer caso a las particularidades que cada demonio presenta? Esta dicotomía de análisis que pudo no ser tal. Teniendo cuidado de no abrazar un relativismo fútil, se puede plantear que las mismas comunidades moleculares pueden a su vez comportarse como demonios de Maxwell, como demonios de segundo orden, “demonio-2”, digamos. Las propiedades emergentes de la comunidad de demonios-1 constituyen un demonio-2, de modo que si las características generales de los demonios son las mismas, las indagaciones sobre unos u otros rinden los mismos resultados. Si así fuera, lo que se aplica a los demonios-1 es aplicable a la comunidad de demonios, el demonio-2: obtención y manejo de información coherente en un sistema termodinámicamente abierto. La comunidad molecular podría verse como un sistema que no puede permanecer sólo como comunidad cerrada sin que exista una afluencia energética externa, pues al hacerlo dejaría de *fluir* informáticamente y eso llevaría a que se desintegre en sus partes constituyentes: simples demonios-1. Una comunidad molecular entonces, debe *comer* energía, y por tanto debe relacionarse con el entorno próximo, de forma análoga a lo que hace un demonio individual. Hay aquí cierta reminiscencia al mundo en un grano de arroz, mas esto no debe llevar a confusiones pues, como recuerda Lea Sanz “La simpatía es mucha, pero la paella es chica”. Siguiendo esta línea argumental expansionista, se puede plantear que las relaciones que los demonios-2 *necesitan* establecer con el entorno pueden llevar a que se establezcan relaciones con otros demonios-2 que, de autorreferirse, cerrarían un ciclo de orden superior formando una comunidad de demonios-2: un emergente demonio-3. Este proceso puede continuarse con \*285 cuantas Demoniushkas (Mamushkas de demonios) se deseen, pero debe tenerse en cuenta que la probabilidad de formación de cada orden superior decae en forma exponencial con el orden demoníaco.

Un punto interesante deslizado desde la paradoja de Gibbs es cómo, en primer lugar, puede tener lugar la formación de una comunidad molecular de

demonios-1. Podría pensarse que si lo hacen es porque tienen un fin común, un objetivo, un *plan* por el cual se comportan individualmente *para* actuar en forma coherente y constituir un demonio-2. Es decir, los demonios-1 tendrían en su misma concepción la idea fija de interactuar con otros demonios-1 que, de autorreferirse, se *realizarían* como demonio-2. Este argumento determinista queda literalmente destrozado por los trabajos de Prigogine y, más recientemente, por Kauffman. Estos muestran que, habiendo suficiente cantidad de demonios-1, la formación de un demonio-2 es una consecuencia *inevitable* ya que constituye un estado de mínima energía para el conjunto de demonios todo. Aún con demonios-1 completamente *ciegos e inconcientes*, la misma pereza energética propia los lleva a formar una comunidad molecular autosustentada, sin tener “ni la más remota idea” de lo que están haciendo. Para que esto sea posible, la actividad propia de cada demonio debe afinarse al tono de la comunidad molecular que forman, pues sólo en conjunto pueden alcanzar el estado de mínima energía, un estado de emergencia molecular. Es la afinación dada por el intercambio infomático la que lleva a la *realización* de los demonios en el sentido más Mastropiérico de la palabra, cuando logran “trascender yendo más allá de los hechos hasta lograr cierto tipo de equilibrio”. En este estado de demonios comunicados en afinación conjunta espontánea, se encuentran a sí mismos en comunión, en comunidad, visitando un lugar común, un lugar estrictamente molecular.

### III. JERARQUIZACIÓN COMUNITARIA

Comunidad es relación. Hay que repetirse despacio estas palabras. Su impronta debe ser el giro permanente, el movimiento. Nuestro mayor peligro es entender, entender demasiado rápido; cancelar la pregunta antes de que esta tenga su tiempo. Nuestro mayor peligro es el miedo y nadie busca tan pronto el entendimiento como él. Nos han enseñado que la comunidad es la respuesta y que en la pregunta el hombre se devora mutuamente, en un espacio indiferenciado cuya música es el aullido. Nos han enseñado que relación es intercambio y nos han despedazado, mutilado para que éste sea posible. En la sociedad de intercambio un sujeto da sabiendo lo que da y sabiendo también lo que a su vez le será dado. ¿Y cómo saber qué nos será dado a cambio si no es porque de antemano es conocida nuestra donación? Vivimos como artesanos de la homogeneización, para poder así decirnos que tenemos comunidad. Lo \*286 homogéneo es un compendio de órdenes que dicen lo que tiene que dar y lo que le será dado. Y empiezan a rabiarse los metales de la cocina cuando, habiendo obedecido a la orden

de donar se nos escamotea la retribución y el espejo nos devuelve la desnudez de nuestros muñones. Sólo quedan las cirugías, ardiendo de visibilidad, cuando cae el disimulo anestésico que llamamos nuestro Bien ¿Cómo es posible que a tantos nos suceda lo mismo?

La comunidad es relación y la lentitud del rumiante nos permite agregar una nueva incógnita a la proposición: *relación de heterogéneos*. La comunidad es el imposible de la sociedad y del sujeto, quienes entienden que la relación es un trabajo de invención y descubrimiento de puntos de homogeneidad. Pero hablar de estos puntos es dar cuenta de la heterogeneidad misma, pues sin ésta construir lo homogéneo resultaría un sinsentido. Sin embargo, lo heterogéneo se encuentra así fundado negativamente, se lo trata como si él mismo pidiera su estabilización. La utopía, entendida como organización perfecta de las sociedades, es la máxima prueba de este afán. La falta de homogeneidad pide entonces jerarquías. Pero éstas arrastran el fundamento negativo de la heterogeneidad. Por ello, no se ubican en el modo de la relación. No es la relación lo que se jerarquiza, sino los sujetos sociales ubicados ficticiamente en sus extremos. El ojo sutil tal vez capte que tenemos nuevamente un problema con el bien, pues en tanto la jerarquía da cuenta de la posición antitética de los sujetos, debe presuponer de manera positiva la relación entre ellos, incluso antes de la relación misma. Estas son nuestras jerarquías, trascendentes a la relación (pues su anterioridad no es cronológica) o, como le gusta hablar a nuestra modernidad científica: funcionales, útiles al encuentro. Pero claro, al encuentro previsto. No interesa aquí negar su capacidad de funcionamiento, al contrario, decimos que funcionan por doquier, al día de hoy. Nos dicen ante quien reír, ante quien callar, donde y cuando es justa la indignación. Sencillamente, nos ordenan. ¿Cómo vivir, sino?- nos diremos una y otra vez, ocultando siempre la pregunta por la vida.

La visibilidad, de muchos modos, ha sido tema de estas jornadas y es el ojo nietzscheano el que nos pone de frente al problema señalando que vemos "... antítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones". [FN6] La antítesis es del orden de la previsión, de lo pre-visto. La gradación no es un nuevo derecho a la visibilidad, no es una apertura de la dualidad que la encierra, es una nueva lógica de la relación, una nueva estructura de la jerarquía o lo que es lo mismo, una nueva noción del mando y la obediencia. Gradación es comunidad. Comunidad es dosis. Alquimia.

Y aquí faltan las palabras. Farragosas cuando se

tratan de dar cuenta de la solución, son parcas a la hora de plantear el problema. Ya hemos dicho que a \*287 comunidad se oponen sujeto, individuo, sociedad. También nosotros necesitamos de la oposición y lo negativo como borrador primero de nuevos umbrales. Pero ya cansa también la crítica, incluso nos hemos dado cuenta de que termina por reconstituir el lugar de sus ataques. La caducidad está en la punta de nuestras lenguas y, sin embargo, no podemos todavía soltarla, dejarla ir. Todavía se trata de una percepción demasiado consciente y no es nuestra consciencia la que hace las cosas. Nuestra inconsciencia tampoco. Y cuando percibimos su descomposición, sepamos que el olor asciende de nuestros propios cuerpos o juguemos por enésima vez al sujeto impoluto, inodoro que señala siempre un exterior con su nariz. Esta es la lógica del juicio y el juicio es lo contrario de la comunidad. Si la comunidad es relación, ¿cómo puede un tercero dar cuenta de ella?

Los grados no se dan entre dos polos. Releer la cita: "únicamente" dice Nietzsche, hay grados y gradaciones. Faltan los polos, falta la dialéctica en la comunidad. En clave spinozista: la comunidad es esencia en acto y lo que se pone en juego, en relación, son fuerzas o potencias heterogéneas dadas en el encuentro. Mejor, que son el encuentro. Explica Gilles Deleuze: "La esencia en acto no puede ... determinarse en la existencia sino como esfuerzo, o sea en continua comparación con otras potencias que siempre pueden prevalecer." (*Spinoza: Filosofía práctica*). La obediencia, por lo tanto, se da en la comunidad como obediencia de sí. La fuerza, en la comunidad, manda (se jerarquiza) cuando se obedece a sí misma, cuando se da su propia signo, su propia ley, y no reacciona ya a un símbolo exterior. Los símbolos no declaran, es la exclamación de Zaratustra, hacen señas (*De la virtud dadivosa*) que esperan (y esperar es previsión) obediencia. Cuando la fuerza se da su propia ley, cuando se obedece a sí misma, hace lo contrario del sujeto: no se preserva, puesto que se da. Don sin intercambio posible. Y ¿cómo sabe la fuerza, la heterogeneidad, lo que puede dar? Conociéndose, preguntándose sobre sí de manera permanente. Y esta es la pregunta por la comunidad, porque, ya lo sabemos, las fuerzas sólo se dan en relación. La archifamosa frase de Spinoza, "no sabemos lo que puede un cuerpo", no refiere una preservación del cuerpo sino, al contrario, su agotamiento, para conocer la medida de su donación. El sujeto es conservador, no donador, por eso intenta siempre prever la medida del intercambio. Pero el sujeto ya no nos importa. La comunidad no tiene un rostro que conservar, que delinear, que identificar; sino máscaras perpetuas que donar, que agotar. "[Y]o

amo a los que no quieren preservarse a sí mismos. - dice Zaratustra- A quienes se hundan en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado.” (*De las viejas y nuevas tablas*) Y si la comunidad es lo dado, aún cuando aparezca hoy mutilado, ese otro lado es aquí y es ahora, y por ello es también mañana.

#### \*288 IV. COMUNIDAD AFORÍSTICA

Comunidades de iguales, comunidades reciprocas, comunidades xenófobas, comunidades de quienes no tienen comunidad, comunidades científicas, comunidades en diferencia, comunidades diferidas.

El sol sigue quemando cuerpos y el viento esparciendo cenizas, pero el contexto ha cambiado. Ya nadie se siente avergonzado si plantea que han caído los grandes relatos que formaban parte de nuestro “mundo-en-común”. Tampoco podrá sentirse un iluminado.

Las experiencias a nuestro alrededor, nuestras experiencias interiores, el deseo de experimentar se acumulan en una suerte de relato otro, de un meta-relato que no tiene comunidad asignable. Las grandes estructuras han quedado presas de sus propias edificaciones. La verdad se desploma simulando estar desvanecida, pero mantiene un ojo abierto a la espera de volver al centro de la escena de la que fue desalojada por quienes antes ocupaban el lugar de acólitos.

La comunidad también tiene su genealogía. Vivir en común presentaba marcadas diferencias en épocas pasadas. En primer lugar se mantenía la necesidad de homogeneizar toda una comunidad bajo un mismo sistema de gobierno, unos criterios en común y una búsqueda/aspiración de que todos los seres humanos alcanzaran el rango de normales. Normalizar (disciplinar y luego controlar) era el objetivo para esa economía política del cuerpo, y mediante el recorte de lo distinto y los programas de defensa social se ha logrado parte importante de ese objetivo. Mas la racionalidad que era la base de ese programa no tardó en mostrar su cara oculta, su faz irracional puramente represiva. Digo, detrás de toda racionalidad, incluso la más técnica, pululan miles de deseos y creencias ficticias, de pura invención.

No obstante lo señalado precedentemente, sería ingenuo creer que se han desmantelado las estrategias de dominación y represión y las tareas y empeños de homogeneización. Los Estados nación siguen apoyados en la ilusión de completitud y legitimidad y sus discursos no apelan a la diferencia sino a lo que

los ciudadanos tienen en común. Las redes económicas también se trazan desde lo común, desde los deseos que dominan el mercado. Claro que los deseos del mercado tienen similares niveles de disciplinamiento y control que el Estado moderno (aunque con métodos, a veces, algo más sutiles). Prueba de esto son las campañas de mercadeo sobre determinados productos que se transforman en imprescindibles para la vida en común.

En este estado de la construcción de la realidad, existe una situación de fractura que divide casi en forma tajante los incluidos y los excluidos del cuerpo social. Vale decir, dentro de aquello que ingeniosamente (o ingenuamente, la diferencia en este punto es baladí) se ha llamado *mundo globalizado* conviven enormes conglomerados de cuerpos, que están dentro de esta noción en un sentido puramente estadístico. \*289 Inmersos en esta “abstracción vacía” coexisten un sinnúmero de tribus que a la vez se construyen desde la mirada estatal como hombres refugiados.

Son estos seres, quienes están lanzados en un nomadismo inevitable, aquellos que pueden permitirse transitar las sensaciones de una comunidad aforística. Son éstos quienes han sido expulsados de la lógica de los bienes materiales y las garantías estatales. Una aclaración: no se trata aquí de la exclusión de aquellos que viven por debajo de la línea de la pobreza ni tampoco nomadismo implica referencia a aquellos que recorren la inmensidad del mundo vagando sin residencia fija. Es otra la lógica que aquí se despliega. No debe ser confundida con las “simplezas” de una problemática económica ni con categorías de tiempo y espacio kantianas. Más bien hay que aproximarse a cierto tono propuesto por Georges Bataille en sus obras.

Una comunidad, en esas dimensiones, requiere de un pensamiento y de un estilo que devenga intempestivo y por ello es que se la puede señalar ajustadamente como ingresando en la zona difusa que representa la noción de aforismo. Dirá Miguel Morey que la falta de sistematicidad en la obra de Nietzsche es una cuestión de estilo. Los aforismos no permiten engordar conceptos sino que, rozando lo poético, hacen proliferar metáforas. Las metáforas que no generan conceptos apropiables sino que se ajustan a la contingencia no son estatales ni se manejan con la lógica del mercado. Es por ello que estas comunidades sin asignación fija necesitan poner en práctica las definiciones intempestivas, contingentes y, claro, sumamente estéticas puesto que están lanzadas a hacer de sus vidas una obra de arte. Estas comunidades se encuentran obligadas a producir

constantes mecanismos de ruptura frente a la concepción moderna de lo que representa lo social.

Sin embargo es difícil poder establecer las coordenadas donde pueden hallarse este tipo de comunidades. De hecho me aventuro a imaginar que hoy tan sólo se cuenta con un magma en ebullición que permitirá desarrollar esta clase de uniones entre seres.

La negación a la construcción de estas comunidades se descubre en el propio espíritu del capitalismo y en la discreta representación democrática. Por más de que algunas fuerzas cristalizadas en forma de seres racionales se hallen en situación de exclusión y se actúe sobre ellas en los términos del refugiado, también el discurso, el marketing, los incluye (he aquí su relación puramente estadística). Esto hace que sean difíciles de eliminar los presupuestos gnoseológicos de igualdad y de búsqueda de creación de una aldea global.

A esta altura diría que son pocos quienes se arriesgan a pensar y vivir a contrapelo por más de que sean permanentemente lanzados a ello, puesto que ya a nadie conmueve la heroicidad del personaje Robinson Crusoe.

Aunque creo que esta comunidad sin reglas mnemotécnicas es la única alternativa posible para desprenderse de las fuerzas reactivas que se generan en la búsqueda de respuestas totalitarias de la existencia.

**\*290** Tal vez un mundo subterráneo está tejiendo hoy sus redes, a partir de la crisis del pensamiento actual, creando sus propias “soluciones” para un mundo moderno, muy moderno.

Expresó alguna vez Giorgio Colli:

*Debemos iniciar una tendencia opuesta a la seguida por Nietzsche. Ocultar la verdad a la mayoría. Reunir a unos cuantos con esta astucia: decirnos entre nosotros la verdad, poner los medios para seducir a la mayoría. No poner todo al descubierto como hacia Nietzsche. No despertar sospechas y persecuciones. Contentémonos con el misterio que agudiza la curiosidad. ¿Será que tal vez haya quienes se han dado cuenta que deben dejar de despertar sospechas y persecuciones?*

## V. LECTURA, SENSACIÓN, HOSPITALIDAD O DE LA COMUNIDAD

A

Empecemos con una pregunta: ¿Qué es la lectura?

Contestemos rápidamente: Una sensación.

“Sensación” siguiendo el sentido griego de “aisthesis” que formula José Luis Pardo en su libro *Las formas de la exterioridad*. Así, no hay sujeto u objeto de la sensación. Más bien, una sensación produce su órgano percibiente y, este órgano, automáticamente, genera una imagen de esa sensación (un eidolon, un eidos, una idea). A esa imagen, por diversos devenires político-conceptuales que no vienen aquí al caso, solemos llamarla “objeto” y, a ese órgano, “sujeto”. Ahora bien, ni este “sujeto” ni este “objeto” existirían si no hubiera existido esa fuerza que afectó otra fuerza hasta el punto de transformarla en dispositivo de percepción. Así, llamaremos “sensación” al afecto que hace, genera percepción. Es decir, a aquel afecto que genera una imagen de sí. Lo que llamamos “realidad” entonces, es un conjunto de percepciones, de imágenes de afecciones olvidadas. Los llamados “objetos”, los hipotéticos “yoes” son imágenes de fuerzas, reflejos de una sensación olvidada, que se quiere olvidar.

Apliquemos este esquema a la pregunta por la lectura. Se dirá que la lectura genera un Autor y un Lector provisorios, así como la sensación genera un Sujeto y un Objeto también provisorios. Siguiendo a Maurice Blanchot, podría decirse que la lectura *da lugar* (residencia en tanto distancia pura emergente) agonísticamente, infinitamente, a un autor y a un lector provisorios. Siendo el “lector” el dispositivo receptor y el “autor” la imagen de la lectura. Así, lo que llamamos **\*291** “lo-que-quiso-decir-el-autor”, no es otra cosa que “lo-que-puede-decir-el-lector” que ha sido olvidado, que se ha querido olvidar. Blanchot viene a recordarnos que sin lectura no hay autor ni lector, que estos aparecen “*reteniéndose juntos fuera de sí mismos en la unidad inquieta de su común pertenencia.*” [FN7]

De lo dicho anteriormente se deriva que bajo la égida del Estado de Derecho moderno (o del actual Capitalismo Mundial Integrado), no se percibe ni se lee nada. El Derecho en tanto que ordena, distribuye y vectoriza las fuerzas constituye un buen Dios para movimientos geológicos. Así, se hablará de derechos del hombre, de derechos de autor, de derechos del consumidor/lector, de derechos sociales, subjetivos, objetivos. Muy poco, casi nada, quedará de sensación o lectura, eso que el Derecho prefiere llamar “laguna”

o “abuso” del Derecho.

El pensamiento comunitario dista mucho, entonces, de los planteamientos conocidos como “comunitaristas” de Taylor, y otros. Este pensamiento (y no planteamiento) se basa en la diferencia y en la idea de sensación y de lectura antes expuesta. La “comunidad inconfesable” de la que habla Blanchot en el libro homónimo, podría definirse análogamente a “lectura”: *sin comunidad, no hay ni Uno ni Otro*. La comunidad no es una forma de vivir juntos, no es el conjunto de los individuos ni una supra-individualidad. Estas son dos definiciones posibles de sociedad. Pero el ser comunitario no implica asociación ni pacto ni acuerdo alguno. El ser comunitario se da (como la sensación o la lectura), y sólo al darse deja aparecer singularidades perceptoras que pueden percibir una imagen de la comunidad. Así, esta comunidad es siempre provisoria (comunidad *de reciénvenidos*, diría Macedonio Fernández), depende de una imagen, de una cierta afinidad electiva a la hora de imaginarse. Pues lo que llamamos “comunidad” no es otra cosa que la imagen de la percepción. Nadie percibe ni es percibido. La comunidad es pura percepción, pura lectura, pura diferencia, y no habría tiempo para reconocerlo, para declararlo, para confesarlo. Esto es lo inconfesable de la comunidad: que no tiene tiempo para serlo y, mientras tanto, mientras se le acaba el tiempo, lo es. Por eso toda comunidad es ritmo y, en tanto que ritmo, repetición, y, en tanto que repetición, diferente, agonística. Se puede decir, entonces, en voz baja, casi inconfesablemente, que toda comunidad es *a muerte*, que toda comunidad está determinada por su indeterminación. La manera más rápida de comprender esto es pensar en la “comunidad de los amantes”. No me refiero con esto a la conyugalidad o a la extra-conyugalidad. Me refiero a lo que Simmel llamaría “aventura”. No es una comunidad para sobrevivir, para procrear o conseguir alimento. Es una comunidad para vivir/morir. Dice Blanchot que toda comunidad de amantes quiere destruir la sociedad. Me atrevería a objetar ese \*292 “quiere”, aunque no mucho. Diría que a toda comunidad le importa muy poco de la sociedad y, si la destruye, eso ocurriría más allá de sus intenciones (que, por otro lado, no tiene), por la deriva de su propia indiferencia diferente.

Y es que toda comunidad se basa en la *fuerza del comienzo* que constantemente emerge de la oscuridad indiferenciada, en tanto que la sociedad pretende ser el *comienzo de algo*. En cuanto comienza algo, la comunidad deja de existir. De allí que, de nuevo, sea inconfesable. No puede confesarse a sí misma. No

hay nada que confesar. Si lo hubiera, se estaría aceptando la existencia de un secreto. Y sólo con el secreto empiezan las sociedades. Las sociedades se secretan. Toda sociedad es secreta. La comunidad, en cambio, no tiene nada que ocultar. Está aquí, a la vista de todos (parafraseando a Nietzsche: “el que tenga ojos que vea”). No se trata de un modo más justo de vida, ni más equitativo, ni más seguro, ni nada. Todos esos son parámetros societales. Se trata de justo un modo de vida, se trata justo de una vida que se trata, que se intenta. Por supuesto, no somos lo suficientemente crueles como para intentarlo.

Hete aquí el envite puramente político del pensamiento experimental de la comunidad, del pensamiento comunitario de la experimentación, de la experimentación comunitaria del pensamiento. Ya no se trata de dialogar, sino de conversar. Así como para morir hay que vivir, “para callarse hay que hablar”. [FN8] Ahora bien, ¿con qué clase de palabras? La respuesta la da el mismo Blanchot en dos textos de *El diálogo inconcluso*: “Hablar, no es ver” y “El suplicante”. Concentrémonos en el segundo. Blanchot señala que el suplicante ha sido siempre el extranjero y que, en tanto tal, necesita hablar, suplicar. El suplicante habla o muere. No se trata ya del hablar representativo, que ilustra lo que vemos, sino de un habla política (logos) que da vida. Ahora bien, si este es el tipo de palabras que precisa una comunidad, entonces habría que postular una “comunidad de suplicantes” o una “comunidad de extranjeros”. Esta comunidad, entonces, sería eminentemente sensacional, en tanto estaría conformada por aquellos que no tienen nada en común, que no tienen comunidad. Así, arribamos de nuevo a nuestras anteriores conclusiones: la comunidad no se tiene, se da y, en ese darse, capta y constituye ciertas singularidades (no ya individualidades, identidades).

## B

Lo hasta aquí apuntado nos asoma a abismos varios. Por lo pronto, deberemos repensar la idea de adentro y de afuera, de interioridad y exterioridad. ¿Qué tipo de hospitalidad genera la comunidad? ¿Y qué tipo de hostilidad? ¿Podemos hablar de hostilidad y hospitalidad absolutas? ¿Cómo diferenciar aquí al *hostes* del \*293 *hospes*, al hóstil del huésped?, máxime teniendo en cuenta que no habría anfitrión alguno para intentar esa diferenciación.

En su libro *Las leyes de la hospitalidad* Pierre Klossowski encara estas cuestiones desde un punto de vista inclassable, desde un punto de vista que, uno se animaría a decir, es la vista misma.

Klossowski asume la existencia de leyes de la hospitalidad, asume la existencia de un adentro claramente delimitado y de un afuera claramente exterior y amenazante para el adentro. Ahora bien, dentro de esta asunción que realiza el personaje Octave, este reconoce fisuras que tratará de subsanar sin poner en tela de juicio la ley. En efecto, Octave percibe que su esposa Roberte no le pertenece del todo, que la conyugalidad, que el pacto de derecho que los hizo el uno para el otro no se cumple del todo. Hay una faceta que no posee Octave de Roberte. Justamente la faceta en la que Roberte, de ocupación censora por cierto, lo traiciona, deja de pertenecerle. Digamos que Octave quiere poseer lo imposible de Roberte. Y para ello se sirve de la ley, en este caso de las leyes de la hospitalidad, a las que lleva hasta ese extremo donde toda ley se muestra como una orden fracasada. Octave enclava sus pensamientos en esa zona donde los límites de difuminan. Veamos:

La hospitalidad tiene dos alternativas que emanan de una misma predisposición: la aceptación del invitado, del extranjero, su tolerancia. La primera alternativa es reglar lo más absolutamente posible las eventualidades del extranjero en casa. En el caso ideal, la casa tendrá reservada una dependencia apartada para él, con la cantidad mínima indispensable de cruces del invitado con la cotidianeidad ordenada de la interioridad conyugal. La segunda alternativa, implica la recepción amorfa del extranjero. Una especie de “a ver qué pasa cuando llegue”. Esta alternativa implica aceptar el riesgo que supone la llegada de otra fuerza al marco ya regulado y estabilizado de fuerzas del hogar (rotura del botón del WC, pérdida de objetos, problemas para dormir, etc.)

En el intersticio de estas alternativas redacta Octave sus “leyes de la hospitalidad”. Digamos anticipadamente, que Octave intenta regular la imposibilidad de toda regulación. En efecto, si la ley necesita un orden, ordena un espacio cerrado donde aplicarse, toda ley de hospitalidad pone en juego todo el dispositivo de leyes, en tanto regula la apertura del espacio cerrado que se había ordenado con respecto a todo afuera. Así, de entrada, una ley de hospitalidad reconoce la abertura, la fisura de todo orden cerrado. No habría posibilidad de plantearla siquiera (de hecho, toda legislación sobre inmigración parece ser más bien una variante del derecho de guerra). Por eso, **todo extranjero, en tanto queda por fuera de la ley, es potencialmente un enemigo ... Y debe morir ... A no ser que hable, que suplique, que pueda suplicar, que pueda crear un espacio**

**(literario) para que se reconozca su exterioridad sin reducirla a la identidad interior que lo amenaza.** Así, el extranjero deja de ser enemigo y \*294 deviene-huésped (de *hostis* a *hostes*). Ahora bien, queda claro que este espacio no puede venir desde adentro, que es un espacio comunitario, no societal, de manera tal que el huésped no deja de ser amenazante, ni tampoco los anfitriones dejan de ser potenciales huéspedes. En ese espacio todas las regulaciones del derecho se vuelven locas y se intercambian.

Y en este punto surge claramente la extrañeza, lo desaforado del libro de Klossowski: Octave intenta hacer surgir ese espacio desde adentro, pretende regular la imposibilidad aceptándola. Octave instituye el riesgo como parte fundamental de las leyes de la hospitalidad. Octave intenta recuperar la *fuerza del comienzo* para ese algo que ya ha comenzado con Roberte. Así, necesita inevitablemente de la fuerza del reciénvenido. Octave intenta regular el esparcimiento de esa fuerza por ese algo (hogar, felicidad conyugal) que languidece ineluctablemente sin ese invitado al que espera y fomenta (muy distinto a las políticas hospitalarias del primer mundo que pretenden no necesitar la fuerza vital de los inmigrantes).

Así, Octave, por ley de hospitalidad, habrá de entregar sin hacerlo, claro, pues estaría prohibido, a Roberte al invitado. Y el invitado, también por esa ley, no podrá rehusar. Pero tampoco aceptar. Digamos que Octave ordena que advengan las composiciones de fuerzas. A riesgo de destruir (Destruktion) todo exterior e interior, y a condición de tal destrucción, Octave ordena una suelta de las fuerzas que ordenaban su interioridad, con la esperanza de poseer absolutamente a Roberte, a su interioridad. En el ámbito provisorio abierto por el extranjero, los roles fijos se movilizan y, así, Octave puede devenir-extranjero, y el invitado puede devenir-anfitrión, y Roberte puede devenir la anfitriona-que-traiciona, lo eternamente femenino, no ya la mujer, la esposa, sino aquello que traiciona todo intento de encasillamiento. Esa es la jugada casi mística de Octave: encasillar esa traición, ese desencasillamiento.

Por supuesto, que no se trata aquí ya de infidelidades o faltas al pacto. El Derecho ya no tiene nada que hacer aquí. Como en el caso de Masoch que entrega por contrato su “yo” a su, ahora ama, Fanny de Pistor; Octave renuncia por contrato a su orden, con el objeto de capturar aquello que escapa a todo orden.

Abriendo la distinción de Afuera y Adentro desde adentro, Octave formula la paradoja y la miseria de nuestra occidentalidad humanística: el miedo nos puede lanzar a la aventura en haras de captar eso que de siniestro (*Unheimlich*) tiene toda interioridad y que tanto miedo nos da. Ahí cerca late, entonces, un devenir-fascista, un devenir-terror. Pero también, y en contrapartida, late un devenir-comunitario, un devenir-imperceptible que consiste en una valorización del miedo, en un devenir-valor del miedo. Se trata, simplemente, de animarse a lo informe, a la *khora* (*jora*), de recuperar el amor por la crueldad del ser. En definitiva, se trata, como siempre, de amar o no la vida, de poder, siempre \*295 provisoriamente, consistir (darle consistencia) al Afuera, a lo Abierto que no podemos dejar de ser.

Sensación, lectura, hospitalidad (como también habla/conversación) son condiciones posibles para acceder a la comunidad que, en tanto tal, es pensamiento, y al pensamiento que, en tanto tal, es comunitario.

## VI. COMUNIDAD DE LENGUAS

**La dialéctica amo-esclavo es el pasado. El presente es la epistemología del pensamiento (del) entre, la gnoseología (del) borde.**

Qué es entenderse, qué es acordar, qué es crear comunidad, son caras de una pregunta a la que cuidadosamente *no* daremos respuesta. No llegaremos aquí a ningún acuerdo. No sellaremos. Todo lo contrario. Abriremos. Abriremos la cuestión del acuerdo poniéndolo en movimiento.

Entonces la cuestión será por el cómo: cómo pasa el acuerdo. Y, en tanto el acuerdo tiene siempre algo “de palabra”, la traducción será el proceso que nos permita explorar este pasaje. Se trata, entonces, de considerar las ideas de traducción que han movido acuerdos en el pasado y las presentes alternativas desde un pensamiento crítico que se pone en el entre, se queda en el entre. No llega a ni sale de conclusiones: zona, zona de traducción. Dejar de lado la ambiciosa certeza clarividente es el movimiento inicial de una traducción que avanza a tientas, arriesgada y creativa. Y en cuestión de acuerdos y comunidades *la* certeza a descartar es aquella de (marcar) la igualdad, la equivencia, la síntesis. En menos palabras, de llegar a la conclusión, o a alguna parte.

Del pasado dialéctico podemos decir, *in a nutshell*, sobre su movimiento por negación, sobre su monolingüismo. El entender resulta de un falso

acuerdo entre lenguas, falso en tanto la univocidad de la traducción, la unilateralidad de quién traduce, cómo, por qué y para quién. El traductor dialéctico concibe las lenguas como espacios vacíos. Gramáticas codificables y recodificables con una transparencia que requiere vaciar las lenguas de su gente que las habla, de sus conflictivos acentos que dan fuerza creativa. Sólo silenciadas las lenguas pueden ser puras y detenibles en diccionarios y sistemas de reglas. Sólo amordazadas las lenguas pueden ser traducibles cuando el pasaje sigue el mapa canónico de la traducción, trazado a partir de un principio fundamental que asegura que pueden encontrarse y producirse **equivalentes naturales** para todas las palabras en todas las lenguas. (Es destacable que la práctica ejemplificatoria dentro de esta teoría es la traducción de la Biblia.) Lenguas silenciadas, muertas en letras aran el terreno para la traducción dialectiva del pasado, que avanza por colonización de espacio-lengua.

\*296 Durante el “largo siglo XVI” la colonización lingüística fue un pilar esencial de este proceso dialéctico de colonización/negación del Otro. Para el espacio latino- americano los dos nombres de la traducción dialéctica son Bernardo de Aldrete y Elio Antonio de Nebrija. El primero, interesado en la conquista territorial, manifestó la necesidad de imponer la lengua de los colonizadores en los colonizados. El segundo, abogado a la civilización, pero más obsesionado con la unicidad y pureza del Castellano, dio prioridad a la escritura como método para controlar la voz. Para Nebrija una lengua, la Castellana, destinada a unificar un imperio y civilizar a su población no podía quedar abierta a variaciones ni heterogeneidades, y así se dedica a reglamentar la “Gramática Castellana” que luego sería impuesta en todo imperio colonial, tanto enseñando Castellano a los colonizados como escribiendo, alfabetizando, las gramáticas de las lenguas Amerindias.

Vemos entonces la condición fundamental de la traducción renacentista operando como estrategia de control, gobierno y colonización del Otro. Detrás de este proyecto yace el modelo evolucionista de la escritura, dictaminando la superioridad de la alfabética que justifica la necesidad de la letra para domesticar la voz y de la gramática para controlar el habla. Alfabetizar es civilizar: **La falsedad del acuerdo queda velada como positiva emancipación racional.**

La traducción dialéctica del pasado continuó su marcha evolucionista hacia el norte. Hacia el siglo XVIII la jerarquización entre lenguas con centro en Sevilla se va mudando hacia Amsterdam; y ya

desactualizada la cuestión “civilización o barbarie” de las lenguas, la superioridad pasa a ser dictada y encabezada, ahora, por las lenguas del conocimiento: el francés, el alemán y el inglés. El español ibérico queda en el pasado, *subordinado* a hacer sólo literatura, y el latinoamericano doblemente subordinado, **bastardo** de una lengua secundaria.

La traducción dialéctica avanza por movimiento de negación, acuerda con el otro silenciándolo, produciéndolo como no-existente; ahí recide su monolingüismo. Es *una* idea de lengua la que habla y escribe y traduce. *Una* idea de lengua la que anhela alcanzar la síntesis de un lenguaje universal. En el artículo *A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience*, Boaventura de Sousa Santos dice de esta idea, que no se esfuerza en su arrogancia de sentirse “todo” e incondicionalmente libre, y libre por ende de probar su libertad. Que no se esfuerza, por atender otras ideas clamándose como la única, y que de hacerlo las vuelve materia bruta a ser escrita. Que no se esfuerza a pensar el futuro porque del futuro todo se sabe cuando éste es concebido linear, automática e infinitamente. No se esfuerza. La pereza por y para entender lo Otro inventa máquinas que lo hacen todo, todo menos entender. Crea un mundo en el que lo Otro simplemente no existe, y ¡listo!

Y la cuestión del acuerdo no puede tener solución más acorde con esta pereza. Prestablecemos que nos ponemos todos de acuerdo ¡y ya! Presuponiendo la \*297 certeza de que nos entendemos se resuelve todo conflicto. Podremos tener distintos puntos de vista pero al fin y al cabo vemos lo mismo: la viabilidad de una síntesis.

Nos propusimos el riesgo y la enorme dificultad de rechazar la necesidad de certezas. Sin la certeza de llegar a un acuerdo nos quedamos en el entre. Ojo, si nos importa entendernos. No nos dejamos llevar por la tentación de crear texto basándonos en el menor común denominador de la lengua; pero negamos, rechazamos la obviedad de que nos vamos a entender. No partimos ni cerramos el acuerdo para planear la meta. El conflicto, la tensión, la opacidad no son “problemas a resolver por un razonamiento clarificador”. No pensamos ni nos entendemos *así*. Si pudieramos llegar a hablar de algo así como identidad será una muy otra, pero nos estamos en el entre.

Expresar es hacer exterior algo que se lleva dentro, una intimidad que presiona, ¿cómo pensar, o mejor, cómo limitar entonces, la lengua a un objetivo sistema de reglas aplicable universalmente? ¿Cómo desear siquiera ese objetivo de transparencia? De

ninguna manera, no way! Y esto no se trata del relativismo de la incommensurabilidad de las lenguas, que esquivo el problema del entenderse, minimizándolo. Entenderse es una cuestión vital. Pero no hay *que* entenderse - no hay antes o después de entenderse. En el espacio del entre la posibilidad de entenderse requiere fuerza, vitalidad, viveza creativa; porque éste no es el espacio-público vacío/muerto de las lenguas *a la Habermas*; sino el espacio vivo en el que todos expresamos.

Este es espacio-no-conquistable como deseo. El deseo por entenderse es el deseo por lo Otro. Una actitud hacia el Otro, dispuestos a, deseosos de afirmarlo y abrirnos a la compleja expresión de su íntima existencia. El deseo por conocer al Otro enriquece de complejidad de la noción de encuentro. No asumimos sentires/sentidos dentro de un mundo de sentir/sentido, pero entre mundos. Acá la diferencia *incluye* dispersión, no la niega. Por ello la traducción no se basa en equivalencias entre palabras, sino en conexiones que viven resistiendo la reducción del sentir a un monosentido dominante. Hay acá lugar para la expectación. No se trata acercarnos como si fuéramos tábulas rasas, o como si nos recreásemos completamente en cada nuevo encuentro. En el encuentro late la tensión de nuestras historias. Alguna expectación es necesaria. Pero esperar es distinto de presuponer. Esperar un sentir/sentido deja lugar para redireccionar, para traducir en este nuevo y complejo pasaje, donde es claro que la historia no tiene por qué petrificar sentido. La posibilidad de algo como un acuerdo, algo como un “completo conocer”, es utópica. Seguimos deseando la utopía; pero no la de la síntesis, no la de la lengua pura, la de la lengua de Dios *a la Benjamín*.

**\*298 De la traducción dialéctica del pasado dijimos sobre movimiento por negación y su monolingüismo: un monólogo violento que no constituye comunicación y por ende no puede crear comunidad sino presuponerla. De la epistemología del pensamiento del entre decimos su movimiento por afirmación y su plurilingüismo: diálogos tensos y conflictivos en los que nada se resuelve. No se desea resolver, echar luz, reducir con transparencias muertas. Se desea la opacidad viva, vital para entenderse.**

La epistemología del pensamiento del entre es una actitud límite, liminal. Disponerse al Otro arriesgándose a la incerteza del borde. No está en juego una frontera geográfica. No se trata de territorialidades lingüísticas marcadas por lenguas-espacio-nación. La traducción del entre no pasa por

una habilidad de saber muchos idiomas. Aprender un idioma nación y creer que con ello ya podemos entender-conocer algo, es negar al Otro. Esa es la habilidad del traductor dialéctico. La habilidad del traductor liminal es ni siquiera estar seguro de poder entenderse con un coterráneo de la lengua, con alguien que habla su “mismo” idioma. Y es una habilidad porque la capacidad de desembarazarse de certezas requiere mucho trabajo contra los entranamientos académicos que nos han formado.

No tener certezas para proyectar una comunidad. Proponerse más bien que la comunidad se hace, se da, nos la damos y sólo puede ser presente. El presente de afirmar al otro sin la violencia de saberlo.

## VII. COMUNIDAD E IDENTIDAD

Es en formas variadas, en diferentes tiempos verbales. Ilumina diferentes potencias o posibilidades sujetadas a los individuos sociales que accionan en comunidad. Y que deberan, en algun sentido lograr negar su lugar/acción social para establecer comunidad.

Esta, expande la identidad, redetermina el espacio posible, expansión de y por la ex - presión. Destiñe los límites, genera modos en que lo propio puede resultar ageno o apropiado, a la vez que puede hacer ver algo propio en un espacio que no es uno, que está fuera de uno. Pero por lo visto y al ser visto, multiplica y despliga potencias, posibilidades, lados, cristales, tonos, permite forma y espacios de ficción, etc.

La comunidad construye identidad en una narrativa colectiva. Y la memoria particular al narrativizarla en la clave comunitaria presentes permite futuros que dan sentido a la acción.

Esta narrativa es materia y tecnología de la construcción de la identidad. Y todo se mueve. Es poderoso y afectable como el universo en el bolsillos de un gigantes. Y como la costa frente a un tsunami. Y el tsunami frente a fiordos y acantilados, playas y ciudades.

### \*299 Según Dona Haraway:

repetidamente nos rehistorizamos a nosotros mismos contando una historia; nos reubicamos en el momento histórico presente reconfigurando nuestras identidades relacionamente, entendiendo que la identidad es siempre una categoría racional y que no existe tal cosa como un sujeto que pre-existe a

los encuentros que lo constituyen. La identidad es un efecto de esos encuentros, identidad es ese conjunto de efectos que se desarrollan a partir de la colisión de historias. No es una abstracción. Es un especie de sedimentación extraordinariamente compleja, y rehistorizamos nuestras identidades todo el tiempo a través de muy elaboradas prácticas de narración de historias. Y esas mismas prácticas narrativas son modos de interrogar y llegar a los tipos de encuentros, los momentos históricos, los momentos claves de la transición para nosotros, tanto individual como colectivamente. [FN9] Parafraseando a Frith podemos decir que “la comunidad nos da una experiencia real de lo que podría ser ideal”, es vivencia (en presente) del ethos identitario del individuo en la comunidad. Lo que se es, es lo que se debe ser, aun en clave de futuro se es sólo para lo futuro, en el que no será lo que se es, será otra la equalización de fuerzas, caras, lados, modos, ficciones.

La identidad es un sustrato ficcional que se hace acto y materia, que adquiere formas y estéticas, Reafirmada en la acción/ vivencia ficcional. En el espacio, no sólo en tiempo ... en acto, fuerza en movimiento.

La comunidad permite la afirmación (de fe) que cambia el foco del lente, el plano, la composición y da cuenta de novedades viejas así como de nuevos paisajes, signos y fuerzas (“El olor que emerge de propio cuerpo”). Lo insolvente de la lógica pretérita y lo constitudinal que es en lo que se ve.

Pero avisora y profetiza otras. El presente es desde otro lugar, desde el que se renarrativiza el pasado y se dimensionan otros futuros.

Pareciera la luz al atravesar y recorrer diferente el espacio nos modifica la dimensión, la percepción. Y somos nosotros mismos (visibles en cuanto iluminados) reflejados desde otro ángulo e intensidad lumínica, otro plano de cine y foto.

En cuanto la trama argumental sobre la que desarrollamos nuestras narrativas, ésta determina el foco, el plano. Distinguiendo escenas y configurando contextos. Lo presente se muestra como boceto o imagen previa de un futuro ya perceptible \*300 como fuerza que afecta; que limitan como un compresor de audio el imaginario de expansión del deseo, lo que da marco a las formas que se tomaran. Limita, maraca, comprime.

La comunidad permite más, más que la costura por el límite de sus componentes. El efecto del credo permite vivir otras percepciones de los límites y fuerzas propias y ajenas en la acción de comunidad. Permite emerger algunas fuerzas antes atenuadas por otros territorios.

Así como en la interpelación identitaria que nos plantea la música se nos ofrece en diferentes niveles (o frecuencias) de interpelación; rechazo o apropiación. Los individuos en la comunidad se despliegan y ofrecen en su propia simultaneidad de fuerzas. Que compondrán en su choque con las restantes fuerzas el espacio comunitario donde recorren mutantes las fuerzas de la comunidad y sus integrantes.

Estableciendo diferentes diferentes posibilidades de comunicación. Los signos y la narración de lo que estas fuerzas generan son vividos, experimentados sin prisa pero vertiginosamente en su iluminación, en su andar siendo comunidad los individuos. Buscan en los elementos que traeran nuevas narraciones que vivir. Inventarán y resignificarán signos y señales.

La comunidad no es una manera de expresar sino de vivir las expresiones. De liberar.

Y para sostener el imaginario sobre sí misma debe ser acto, acción. Para romper la ilusión o afirmar la identidad del ser y pronunciar el camino hasta que el camino se acaba y se imagina algún nuevo recorrido de las semillas del anterior.

#### VIII. LA COMUNIDAD COMO PURA EXPERIMENTALIDAD DE PODER

Hay algunos conceptos que sirven para motorizar una reflexión sobre un tema en particular. Pueden ser preguntas que surgen abiertas, ingenuas, casi inofensivas y a medida que avanza la indagación se van volviendo más precisas. Van pasando de los sugestivo a lo penetrante, a lo certero. “Comienzan como bolsas, terminan como flechas” [\[FN10\]](#), dice el filósofo Andrade. Esa ingenuidad esconde la noción de Comunidad.

Esta insinuación escrita que se presenta es una ficción sobre la comunidad. No se trata sobre “esta” o “aquella” comunidad, ni sobre el interior, exterior arriba o abajo de una comunidad. Sólo se refiere a Comunidad. Una comunidad posible, una comunidad experimental. Dispensen las articulaciones obvias que están aquí \*301 vertidas, obvien por favor toda adjetivación. Lo escrito no nos pertenece, quizás es propiedad de todos, quizás sólo de algunos, no lo

sabemos. Sólo se pide permanecer en el texto, permanecer en el quizás.

La comunidad que se ofrece en esta ficción nace imperfecta, nace de lo imperfecto y sólo se realiza en su imperfección. La propuesta es aquí es que esa es la comunidad posible y no una comunidad de “lo posible”, pues lo posible posibilita tanto que se convierte en imposible. Quedamos cegados por la posibilidad de lo ideal.

La comunidad idealizada es como horizonte de sentido que no da sentido, una comunidad deseada que se va desvaneciendo en el camino a su realización, agua que se escurre entre los dedos mientras se van acercando a la boca. La forma de la comunidad que tortura es ese desvanecimiento. “Corremos hacia las cadenas creyendo de esa manera asegurar nuestra libertad”. [\[FN11\]](#)

El problema al que nos enfrentamos es que la comunidad anhelada se nos desintegra y nuestra búsqueda de lo posible queda presa de la paradoja nietzscheana: Quedar postrados ante un ídolo que nosotros mismo hemos creado. Y el ídolo del que estamos a merced es la trampa de la existencia de hechos morales y no de la mera existencia de interpretaciones morales de los hechos. La comunidad anhelada sería pues una comunidad moral, que no es más que la zanahoria que tenemos atada al frente de nuestras sociedades. La comunidad anhelada que entendemos no es la comunidad como tal sino que lo que tenemos ante nosotros es la sociedad utópica, y toda la tradición política literaria occidental de las sociedades ideales. [\[FN12\]](#)

La utopía, pese a la aparente contradicción, “acepta el problema básico tal como es: satisfacciones limitadas expuestas a carencias ilimitadas. La \*302 preocupación del utópico es contener los problemas sociales a los que pueden conducir los problemas colectivos”. [\[FN13\]](#) La utopía es una operación de valores, un conjunto de tácticas para mantener el orden social y su perfección ante las deficiencias, por no decir su hostilidad, de la naturaleza y el capricho del hombre. El método del utópico consiste en organizar la sociedad y sus instituciones de tal manera que contengan los efectos de la dificultad.

Peter Sloterdijk, llamémoslo neo-cínico filósofo alemán, destaca de la utopía la función autohipnótica que ha tenido para el individuo moderno a través de la cual el individuo (y sobre todo el grupo moderno), reencuentran una fuerza motivadora universal. Partimos, dice, del principio de que necesitamos

suponer que en términos teóricos tiene que haber algo mejor para hacer contra nuestra realidad que lo que hacemos. Menciona como ejemplo el nacimiento y muerte de la utopía de autocomprensión [FN14] del inconsciente como lugar al que podemos “descender para encontrar nuestros deseos escondidos que puedan liberar un flujo de energías productivas que nos lleven hacia un porvenir más claro”. Como ha dicho alguna vez el doctor Marambio, “nuestro problema no es tanto el deseo, como la pereza”.

Si la utopía consiste en la imposición de principios estructurantes que fuerzan una supuesta naturalidad del hombre para contrarrestar una sociedad que no puede consigo misma, la comunidad es, en cambio, el lugar donde se experimenta el surgimiento de conexiones (aquellos guiños, intuiciones, latidos que mencionáramos) que dan lugar posteriormente a metáforas de verdad, de verdades. Es un lugar distinto de una sociedad y su estructuración hipnotizante.

Comunidad como ficción y sopa primigenia de metáforas que crecen y construyen juicios y estructuras morales. Caldo de cultivo y experimentación de futuros “presentes”. Lo que ocurre es que cuando se reproducen como estructuras morales y se masifican (se repiten) van a constituir la muerte misma de la comunidad. Lo que es está bien y lo que esta mal tiene entonces un encausamiento espacio temporal en la comunidad. De ahí el traslado del poder, de ahí las variaciones de las jerarquías, de los méritos, de la autoridad. Por ello una comunidad construye poder al ser poder. La comunidad es poder moviéndose sin fuga, es puro motor.

Para aproximarnos a este movimiento de poder en la comunidad, tenemos que formular aquella pregunta inocente que preanunciábamos al comienzo ¿Tiene el poder que es la Comunidad poder sobre si mismo? Tiene que tenerlo dado que es precisamente a partir de esa capacidad eventual de neutralizarse es que el poder tiene siempre pretensión acumulativa. Y esta acumulación pretende ser \*303 exponencial. La construcción exponencial de todo poder en una comunidad es una lucha frente al miedo de sucumbir frente a sí misma. *Como yo tengo tanto poder como yo mismo debo acumular más poder para eventualmente tener capacidad de vencerme.* Sólo así supero el miedo paralizante frente a un yo sobredimensionado.

Sobre esta lógica, sólo puede entenderse que construyendo y siendo poder es propio de la comunidad el movimiento, nunca el estancamiento. El estancamiento es la normalización. Toda

comunidad sostiene de manera transitoria principios de autoridad, pero es característico de ella precisamente la movilidad de dichos principios (bien se podría objetar que en realidad no son principios sino tan solo autoridad en movimiento).

Mas allá de clivajes de referencia a la pertenencia o un ellos-nosotros identitario (Ej.: tensión definitoria “amigo-enemigo” en Carl Schmitt), la autoridad en la comunidad puede estar legitimada tanto en el tiempo de pertenencia (el primero), en la utilidad (el más útil para una tarea que se requiera), en comunidades anteriores aceptadas (quién previamente ejerciera algún rol destacado o respetado), o en la idealización comunitaria (quién es el que mejor dirige a esta comunidad en su transito a ser mejor comunidad). Pero lo característico será la movilidad de la autoridad. En cuanto se estanque, se procede a la normalización. Si deja de moverse, se podrá prever y se normará.

Frente a la Sociedad regimentada y culposa, la comunidad no racionaliza sino que dilata cualquier racionalización innecesaria pues, por su propia evanescencia teme quedar disciplinizada. La racionalización siempre tiene algo de disciplinaria y va modulando la propia subjetividad que la crea.

La noción de comunidad experimental, de comunidad de poder en movimiento diluye la distinción entre lo público y lo privado al utilizar el concepto (y valga la redundancia) de utilización, en vez del de posesión, al servicio de la comunidad a su propio servicio.

Para la idea de “comunidad de utilización” sólo tenemos que retrotraernos a la comunidad de guardianes de la República de Platón. Allí, los guardianes filósofos no poseen nada, sólo utilizan lo que necesitan y esto les es provisto por la comunidad. De allí, pasando por Moro y toda la tradición a la que hemos hecho referencia.

La comunidad que nos atrae, aquella que impone por su posibilidad, no se funda por pacto, contrato o acuerdo alguno (en sentido hobbesiano-lockeano) sino que encuentra en el devenir su acto constitutivo. Este acto constitutivo no es identificable ni es posible situarlo temporalmente ya que no es más que una imagen, una sensación, una vibración. Nuestra comunidad “es” sólo mientras va “siendo”.

Por que la comunidad muere inmediatamente con la normalización, se deshace en lo normal, es desintegrada por la norma. Comunidad experimental propositiva es, para nosotros, siempre excepción. No

puede soportar que la regla \*304 del instante sea explicitada, escrita, positivada (aquellas reglas de hecho, un guiño de ojos, una ironía compartida, una sensación ritualizada, una confianza intuitiva, una afinación).

Cuando la comunidad formula y acuerda, acepta el imperio de un afuera Social - Estatal. No una exterioridad que la define sino un afuera que despersonaliza y expropia las diferencias que la constituyen. Por más que esta diferencia pueda eventualmente ser reapropiada hay siempre fuga de poder. La comunidad ya esta herida, se desangra.

Comienza a ocurrir que la comunidad se teme a sí misma, teme el poder que ha generado y que se esta fugando, un poder que es una imagen de sí misma pero que se encuentra por fuera de ella y le compite. El mismo poder que la comunidad desarrolla para mantenerse comunidad ahora lo tiene replicado en términos de sociedad, de derecho, de normas, de código. Esta resumida en términos estatales. Las cosas tienen un estado y ese estado DEBE ser conocido. Un derecho que o bien dicta igualarse o dicta jerarquizarse.

Por todo ello la comunidad experimental es anormal, es siempre dinámica, varia, cambia, se confunde consigo misma y así se reproduce constantemente. Si el poder puede ser entendido (tal como es entendido en términos tradicionales) como una capacidad, entonces el poder de la comunidad experimental es la capacidad que tiene de modificarse constantemente para poder conservarse comunidad.

Y esta ficción se va convirtiendo en la búsqueda de un isopo. Un isopo gigante que nos ayude limpiarnos los oídos para escuchar el sonido de la comunidad experimental, de la comunidad de poder, de la comunidad de potencias. No hay que verla hay que escucharla, mas que comprenderla hay que sentirla.

Comunidad de escucha o sociedad de dictados;  
Comunidad de lenguas o sociedad de diccionarios;  
Comunidad de identidades o sociedad de jerarquías;  
Comunidad electiva o sociedad impositiva;  
Comunidad aforística, hospitalaria, molecular,  
experimental o sociedad de ciegos.

Y así, una transición hacia un final de esta ficción posible, una ayuda, se encuentra en la novela *Ensayo sobre la ceguera*, de José Saramago donde reproduce com sórdida potencia y desde sus detalles más perfectos el nacimiento y la muerte de una comunidad.

Y esta comunidad nace de una sociedad de personas que luchan por no dejar de ser personas. Personas que se van quedando ciegas y son recluidas en un viejo manicomio. Ciegos que contagian una ceguera blanca, lechosa. Una epidemia de ceguera que es tratada oficialmente, normalmente. La autoridad de las personas encierra a los ciegos, quienes dejan de ser personas De ese encierro, de esa imperfección nace la Comunidad. El doble encierro (de cada ciego dentro de su ceguera y de todos los ciegos en un manicomio) en un momento estalla. La \*305 comunidad de ciegos poco a poco va encerrando a la sociedad de las personas. La autoridad se revierte. Ahora no hay más sociedad de las personas, sólo hay ciegos. La ceguera blanca es la autoridad. La autoridad libera a la comunidad, pero esta liberación la va desintegrando hasta matarla. Ahora no hay más comunidad de ciegos, hay sociedad de ciegos, de ciegos que ven. Hay regreso a la normalidad. Muerte de la comunidad. [\[FN15\]](#)

Y ese es quizás el problema moderno. Que somos una sociedad de ciegos que ven. Que lo que pretendemos esconder se nos aparece multiplicado. Que buscamos una comunidad como anhelo y nos encontramos con una sociedad imposible, que con toda lógica se desintegra. Pero ese problema podemos transformarlo en un quizás que implique una posibilidad, precisamente la posibilidad de la comunidad posible. De una comunidad como pura experimentalidad de poder.

[\[FN1\]](#) . Roberto Esposito, *Communitas* 43.

[\[FN2\]](#) . Zygmunt Bauman, *Comunidad* 22.

[\[FN3\]](#) . Esposito, *supra* n. 1, en la pág. 160.

[\[FN4\]](#) . *Id.* en la pág. 198.

[\[FN5\]](#) . *Id.* en la pág. 201.

[\[FN6\]](#) . *Más allá del Bien y del Mal*, aforismo 24.

[\[FN7\]](#) . Maurice Blanchot, *Leer*, en *El espacio literario* 288.

[\[FN8\]](#) . *La comunidad inconfesable* 73.

[\[FN9\]](#) . Bhavnani y Haraway 21 (1994).

[\[FN10\]](#) . H.M. Andrade, *Radiografías de la luz* 58 (Ed. Arenas, Buenos Aires).

[FN11] . Jean Jacques Rousseau, *Contrato Social*.

[FN12] . A modo de ilustración y para diferenciar una ficción de otra, podemos distinguir en el libro *Utopía y la Sociedad Ideal: estudio de la literatura utópica inglesa de los siglos 16 y 17* de J. C. Davis, 5 tipos de Sociedades ideales: Milenaria, La República Moral Perfecta, Cucaña, Arcadia y Utopía.

- El Milenarismo, por ejemplo, en donde se invoca un *deus ex machina*, alguna fuerza o agencia de fuera del sistema que altere el funcionamiento de una sociedad. - La República Moral Perfecta,

supone un cambio previo en la naturaleza del hombre y, por lo tanto en sus necesidades, que hace que los deseos se limiten a las satisfacciones que existan.

- En Cucaña ocurre lo opuesto, desaparece toda escasez material y los apetitos ilimitados de los hombres son satisfechos, mas bien de manera privada que en comunidad. - Con Arcadia aparece la idea de una especie de armonía entre los deseos de los

hombres y las satisfacciones, tanto materiales como sociales. - Utopía puede distinguirse de estas

cuatro sociedades ideales por medio de sus diversos enfoques al eterno problema colectivo: la reconciliación de satisfacciones limitadas y deseos humanos ilimitados dentro de un marco social.

[FN13] . *Id.*

[FN14] . Se solicita no hacer lugar a la regresión al infinito que de aquí se podría derivar.

[FN15] . Es interesante destacar que en la novela de Saramago es la caca el elemento que en de alguna manera se convierte en el personaje principal. Las heces, el estiércol, los desperdicios, aquéllo que escondemos y para lo que tenemos desarrollados sistemas para no verlo. Inodoros, tuberías, pozos, tratamientos lo ocultan. En la novela *Ensayo sobre la Ceguera*, donde estamos imposibilitados físicamente de verlo (o sea, no tenemos la necesidad de ocultarlo), este elemento-personaje se hace presente. Más presente que nunca.

END OF DOCUMENT