

BORDES, FEBRERO-ABRIL DE 2026
AÑO 10 NÚMERO 40, ISSN 2524-9290

bordes

Revista de Política, Derecho y Sociedad



| **MEMORIA, VERDAD Y JUSTICIA** | **IA** | **FRANCISCO** |
| **YPF** | **REFORMA LABORAL** |

© 2026, Universidad Nacional de José C. Paz. Leandro N. Alem 4731

José C. Paz, Pcia. de Buenos Aires

© 2026, EDUNPAZ, Editorial Universitaria



Rector: **Darío Exequiel Kusinsky**

Vicerrectora: **Silvia Storino**

Secretaria General: **María Soledad Cadierno**

Directora General de Gestión de la Información

y Sistema de Bibliotecas: **Bárbara Poey Sowerby**

Jefa de Departamento Editorial: **Blanca Soledad Fernández**

División Diseño Gráfico Editorial: **Jorge Otermin**

Arte y maquetación integral: **Florencia Jatib y Mariana Aurora Zárate**

Coordinación editorial: **Paula Belén D'Amico y Santiago Basso**

Corrección de estilo: **María Laura Romero, Mariangeles Carbonetti, Laura González y Lautaro de Charras**

Imagen de tapa: **Candela Gómez Franco**

staff

Revista Bordes

Febrero-Abril de 2026, Año 10, Número 40, ISSN 2524-9290

<http://revistabordes.com.ar>

Directores: **Mauro Benente y Diego Conno**

Consejo Editorial: **Romina Smiraglia, Dolores Amat,**

Bárbara Ohanian y Mariana Percovich

Publicación electrónica - distribución gratuita

Portal EDUNPAZ <https://edunpaz.unpaz.edu.ar/>



Licencia Creative Commons - Atribución - No Comercial (by-nc)

Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga con fines comerciales. Tampoco se puede utilizar la obra original con fines comerciales. Esta licencia no es una licencia libre. Algunos derechos reservados: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Las opiniones expresadas en los artículos firmados son de los autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de esta publicación ni de la Universidad Nacional de José C. Paz.

¿QUIÉNES SOMOS?

Bordes es una revista digital de la **Universidad Nacional de José C. Paz**, que pretende generar un espacio de reflexión crítica sobre temas de derecho, política y sociedad. Estos temas no se encuentran separados o aislados los unos de los otros, cuanto mucho los divide un borde, que les da forma, pero que a su vez puede ser forzado a establecer otras.

Llamamos a esta revista bordes, porque buscamos un pensamiento experimental en ese terreno intermedio que se ubica entre espacios nunca consolidados y en disputa. Buscamos formas intersticiales del lenguaje, que habiliten a explorar los bordes entre las disciplinas y los oficios, entre las miradas coyunturales y las reflexiones académicas.

Los bordes son figuras espaciales, que permiten pensar las líneas o umbrales que separan, pero que también unen aquello que se encuentra en los márgenes o desplazado del centro, y que al mismo tiempo reclama un lugar propio de constitución. Bordes entre pensamiento y acción o entre teoría y praxis, entre individual y colectivo, entre lo propio y lo común; bordes que conectan con otros bordes, bordes que constituyen identidades y dislocan otras. Los bordes son siempre figuras móviles y contingentes, cambiantes e inestables, reversibles.

Así, los bordes son los contornos que trazan una imagen, un perfil, un objeto. Y asumir la idea del borde como forma de la reflexión crítica es un modo de empujar al pensamiento so-

bre sí mismo, para expandir los límites de lo decible y lo pensable, para diseñar los contornos de una nueva figura.

Sabemos que el borde expone también un abismo, un límite que no puede pasarse sin caer ciegamente en lo desconocido: todo pensamiento, toda práctica y todo acto se encuentra con esa frontera, que invita a la osadía, pero también a la prudencia y a la responsabilidad.

No queremos decir con esto que escribimos en o desde los bordes. En todo caso, nuestra apuesta ético-política consiste en abrir un lugar de enunciación otro, que circule en torno a las diversas configuraciones de lo social, que se mueva entre las tramas por donde transitan los hilos del poder. Nos proponemos así, imaginar nuevas formaciones político-sociales, formas más justas, libres e igualitarias de componer la vida en común.

Finalmente, postulamos cierta afinidad electiva entre pensamiento y democracia. Una afinidad entre un pensar colectivo y común, que excede los modos habituales, los estilos, los usos, los lenguajes más transitados y una práctica política que se anima a imaginar otras formas de vida posible.

ÍNDICE

Saber sin escenario

Valentina Blanco (UBA)

4 de febrero de 2026

9

Archivos afectivos y temporalidades de lo político. Sobre *Efímero perdurable*.

***Giro afectivo, sexualidades y archivos personales* de Rafael Blanco**

María Laura Bagnato (UNAJ/UNPAZ/UBA)

9 de febrero de 2026

15

La reforma que no necesitamos. Del algo habrán hecho al algo había que hacer

Julián Hofe (UBA)

10 de febrero de 2026

25

Cuatro libros en primera persona contra el fetichismo del yo

Macarena Marey (CONICET/UBA)

13 de febrero de 2026

29

Reforma judicial, poder económico y garantía de los derechos sociales en México

Gerardo Pisarello Prados

26 de febrero de 2026

39

“La herencia es un problema en el peronismo”

Entrevista a Gustavo J. Nahmías (UBA/UNPAZ) por Bordes

6 de marzo de 2026

45

Los persas*Diego Tatián (UNSAM/CONICET)*

10 de marzo de 2026

53

Habermas como problema*Sergio Villalobos-Ruminott (UMICH/ARCIS)*

16 de marzo de 2026

57

La tierra en disputa. Apuntes sobre *Nuestra tierra* de Lucrecia Martel*Agustina Trupia (UBA/CONICET)*

20 de marzo de 2026

65

A 50 años del golpe cívico-militar.**¿Qué sabemos del movimiento humanitario?***Paula Zubillaga (IDH-UNGS/UNPAZ/CONICET)*

24 de marzo de 2026

71

“La IA nos maravilla desde lo técnico y nos abruma desde lo humano”*Entrevista a Natalia Debandi (UNSAM/CONICET) por Dolores Amat (UBA/UNPAZ/CONICET) y Mariana Percovich (UBA/UNPAZ)*

30 de marzo de 2026

81

Descolonizar el mundo. El universalismo humanista de Frantz Fanon*Macarena Marey (UBA/CONICET)*

1 de abril de 2026

91

Una geopolítica espacial a contramano de la Argentina*Daniel Blinder (CONICET/IDEPI-UNPAZ)*

6 de abril de 2026

123

Generación Z. Las juventudes y los algoritmos*Fernando Peirone (UNPAZ/UNSAM)*

9 de abril de 2026

133

YPF: en los informes de Burford no hay piratas*Nicolás Dallorso (UBA/CONICET)*

15 de abril de 2026

139

Artemis II: entre la supremacía y la fraternidad*Entrevista a Rodrigo F. Díaz por Dolores Amat (UBA/UNPAZ/CONICET)*

17 de abril de 2026

149

Diario de Galileo. Las mariposas y el capital*Ernesto Taneff (UBA-GFPC)*

19 de abril de 2026

155

A un año de la muerte del papa jesuita. Francisco, el buen pastor*Aníbal Germán Torres (UNR/UNSAM/UCA)*

21 de abril de 2026

171

¿Quién decide sobre el territorio?*Tamara Perelmuter (UBA/IEALC)*

22 de abril de 2026

181

Visitar la ex ESMA desde la Universidad*Grisel Adissi (DCSyD/UNPAZ) y Marisa Ponce (DCSyD/UNPAZ)*

24 de abril de 2026

189

Sagrados populares y protesta social*Marcos Andrés Carbonelli (CONICET/UBA/UNA)*

28 de abril de 2026

197

Planificación estatal y nuevas tecnologías. ¿Puede la inteligencia artificial devolverle centralidad al Estado?*Nicolás Fraile (UBA/UNPAZ/CONICET)*

29 de abril de 2026

205

Adiós a Adolfo Aristarain. Nuestro lugar en el mundo*Candela Vey (UNA)*

30 de abril de 2026

217



Saber sin escenario

VALENTINA BLANCO (UBA)
4 DE FEBRERO DE 2026

Hay un síntoma de época que se detecta en los lugares más visibles, pero también en los márgenes: una creciente dificultad para sostener espacios colectivos de producción de conocimiento. No se trata solamente de los recortes presupuestarios o del vaciamiento institucional, sino de una transformación más sutil pero persistente en los modos de valorar y deslegitimar el saber.

Hace unos meses, sucedió un intento de clausura del centro de estudiantes del Centro Universitario que funciona en la cárcel de Devoto y puede parecer a simple vista un caso extremo. Sin embargo, mirando más detenidamente podemos ver que cuando se busca interrumpir un espacio donde se lee, se discute y se escribe lo que se ataca no es solo a

los sujetos ahí presentes sino también el lazo social que el conocimiento crea. Entonces, lo que estamos observando, termina siendo como una fiebre que nos alerta de una infección que superficialmente cuesta vislumbrar.

El disciplinamiento no se encuentra únicamente presente en el encierro físico. En los tiempos que corren hay una constante búsqueda de intromisión en las universidades, en los medios, en los algoritmos. Estos últimos sirven como puntapié para ensayar una pedagogía de la desconexión. Se muestran contenidos fragmentados, hay un exceso de estímulos, una aceleración de la información y un horizonte en el que la utilidad inmediata reemplaza la pregunta.

No se puede conocer sin preguntar. La pregunta es lenta, necesita tiempo, contradicción, desvío. Todo eso incomoda. Hubo otros tiempos en los cuales el saber circulaba a paso de tortuga, en un andar espeso pero consistente. Hoy, sin embargo, la información parece más viva, más inmediata, pero también más fugaz. ¿Es conocimiento? ¿o es apenas un brillo momentáneo, sin raíces ni cuerpo?

No se trata de decir que todo está perdido, como a veces lo simplifica el discurso nostálgico. Lo que se pone en juego hoy es otra cosa. Hay una lucha por definir qué cuenta como conocimiento. Fraser y Spivak advirtieron en su momento que no toda voz es escuchada por igual, y que el problema no es solo quien habla sino qué condiciones tiene lo que se dice para ser reconocido como válido. ¿Qué pasa cuando pensamos en Tiktok o Instagram? Lo que aparenta ser un mecanismo de entretenimiento termina siendo dispositivo de curaduría epistémica. Estos algoritmos, cuando deciden sin declarar qué circula, qué se olvida y qué se convierte en tendencia, ejercen una forma de poder que moldea el conocimiento.

Austin nos enseñó que, decir algo, no es simplemente describir al mundo, sino también actuar sobre él. Algunas palabras no solo informan, hacen. Se encargan de nombrar, de declarar, de prometer y de fundar. No se trata de si son verdaderas o falsas, sino de en qué medida funcionan y logran su efecto. Y es ahí, entonces, en donde el conocimiento empieza a parecerse menos a un archivo y más a una coreografía. Se transforma en algo que ocurre, que se ejecuta, que cobra existencia en la medida que se repite y que se escucha. Es así como, si pensamos que el conocimiento es de la performatividad, nos obligamos

a dejar de verlo como algo que simplemente está, que tiene una constitución objetiva, neutra, y permanece fijo en su almacenamiento. Procedemos a verlo como algo que pasa, como ese algo que tiene lugar cuando alguien dice en un momento determinado frente a una audiencia y con condiciones de recepción específicas. Nuevamente no importa qué se dice, sino quién lo dice, cómo lo dice, y ante quién lo dice.

Todo esto, en la era de las plataformas, resulta aún más evidente. Ya no nos llama la atención que los saberes circulen no por su contenido sino por su capacidad de hacer algo con las palabras. Y entonces, el conocimiento se vuelve cada vez más performativo: hay que mostrarlo, entregarlo, producirlo como contenido. Las ideas devienen formatos, los formatos devienen métricas. Una teoría compleja pierde en la competencia frente a un video de 15 segundos. No porque no sea valiosa, sino porque no entra. No cabe. No rinde.

Lo más inquietante, quizá, es que esta curaduría no necesita censura. Basta con hiper distribuir. La sobreinformación desactiva la reflexión tanto o más como el silencio. Es el ruido, y no el vacío, lo que entorpece la elaboración. Así, se instala un régimen de saber donde el conocimiento no desaparece, pero queda quieto. Existen papers, hay una abundancia de datos, de investigaciones pero ¿quién puede detenerse a leerlos, conectarlos, cuestionarlos, debatirlos?

El tiempo que exige la construcción de una crítica es cada vez más incompatible con el ritmo impuesto por las plataformas. El contenido no se organiza según su potencia crítica sino bajo su potencial de rendimiento. Lo que no circula, no existe. Y lo que existe, existe bajo condiciones determinadas por lógicas que no responden al pensamiento sino al cálculo.

Foucault decía que todo régimen de saber determina lo decible. Hoy, lo decible no lo define un comité de censura, sino una fórmula matemática que decide qué aparece y qué no en una pantalla. Lo que no se muestra es lo que no importa. Y si no importa, deja de existir como posibilidad. El filtro burbuja, esa capsulita de contenido personalizado que nos rodea, no solo protege del disenso, también impide el descubrimiento. Se convierte en una pedagogía inversa: en lugar de ampliar horizontes, los achica. En lugar de incommodar, confirma. No necesita censurar, porque puede simplemente ignorar.

Hay lenguajes que se van cerrando como puertas que alguna vez estuvieron entreabiertas. Antes, un grupo podía demorarse en una conversación sin objetivo, una lectura sin utilidad, un pensamiento sin destino. Hoy eso parece un lujo. Y en ese apuro, las preguntas pierden su espesor, las palabras su resonancia. Ya no es la censura lo que amenaza, sino el cansancio. Nos dejamos llevar, no por convicción, sino por inercia, por un flujo que simula conexión mientras impide el encuentro. Es el algoritmo, sí, pero también el desaliento. ¿Para qué pensar, si nadie escucha?

Quizá sea un buen momento de reivindicar a Kafka diciendo que el verdadero enemigo no te impide avanzar, sino que te empuja en la dirección equivocada. Tal vez hoy el enemigo del pensamiento no es la censura directa sino la desorientación sistemática. Estamos bailando en una coreografía del desvío; mientras los focos apuntan a la superficie se desmantela el fondo. Y como no hay nada nuevo bajo el sol, esta es una estrategia que ha sido usada muchas veces y en muchos lugares. Tanto es así, que la similitud con el libro “En llamas” es innegable. La masacre organizada de los distritos amortiguados por la transmisión de los detalles del casamiento de la pareja principal tiene preocupantes puntos en común con la represión a los jubilados y el minuto a minuto de la vida de Fátima Flores. Se desfinancia el CONICET y al mismo tiempo se discute si La Reini se peleó con Pettinato. Se recorta el presupuesto universitario mientras el prime time se dedica a analizar los tweets que le dedica Milei a Lali. Se desmantela Télam y la televisión abre con los outfits de la Gala del Colón. Se despide personal del INCAA y los panelistas comentan si la China Suárez salió con alguien nuevo. Se prohíbe al Servicio Meteorológico Nacional hablar del cambio climático y el zócalo anuncia quién fue eliminado en Gran Hermano. Gramscianamente, la hegemonía de validez del conocimiento la manejan quienes tienen acceso a estos algoritmos.

Hoy, la producción de conocimiento se da en terreno inestable. Se fueron desdibujando los espacios donde el saber se podía convertir en una experiencia colectiva. Walter Benjamin, desde otra época, advertía respecto de la pérdida del relato como forma de transmisión, la experiencia que ya no puede compartirse porque no encuentra un marco desde donde desplegarse. ¿Será ese el desafío? No solo producir conocimiento, sino crear las estructuras que lo abracen: abrir talleres en las escuelas, fomentar espacios de lectura, incentivar la búsqueda del saber y la formulación de una pregunta desde un lugar

genuino de querer aprender. En un diagnóstico rápido podemos decir que el marco que hace falta no es uno dogmático, sino un refugio donde la pregunta pueda tener lugar, un lenguaje que no solo describa, sino que habilite. Una práctica del saber que no aspire a totalizar sino a multiplicar lo posible.



Archivos afectivos y temporalidades de lo político

Sobre *Efímero perdurable. Giro afectivo, sexualidades y archivos personales* de Rafael Blanco

MARÍA LAURA BAGNATO (UNAJ/UNPAZ/UBA)
9 DE FEBRERO DE 2026

Entre lo efímero y lo perdurable

Leer un texto –y, más aún, reseñarlo– es siempre un ejercicio parcial y necesariamente caprichoso: una forma de dar cuenta de aquello que un libro deja como huella en quien lo lee. Se trata menos de una reconstrucción exhaustiva que de un gesto de recorte, orientado por aquello que nos conmueve, nos resuena, nos abre preguntas y habilita nuevas conexiones. En ese sentido, toda reseña es también un ejercicio afectivo: una relación que se establece con un texto desde un lugar, atravesado por historias personales, lecturas previas y sensibilidades políticas.

Leer *Efímero perdurable. Giro afectivo, sexualidades y archivos personales* (Pletórica Sinfonía, 2025), de Rafael Blanco, no fue una experiencia ajena a ese ejercicio. Por el contrario, la vergüenza, la herida, la tristeza, el duelo y el hartazgo –afectos que el libro tematiza y trabaja con notable densidad– aparecieron también como claves para pensar cómo esas experiencias han estructurado, de modos desiguales y persistentes, nuestras biografías personales y colectivas. Asumir ese carácter parcial, incluso arbitrario, de la lectura no implica renunciar al análisis, sino explicitar el punto de partida desde el cual se escribe y desde el cual se lee.

No puedo evitar detenerme en aquellos pasajes y detalles que hacen que la mirada se abra, como cuando –al entregarnos a observar un paisaje– dejamos de enfocarnos en un punto preciso para captar una escena más amplia. En ese sentido, el ejercicio de recorte que propongo en esta reseña se inscribe en esa forma de leer lo que el propio texto habilita: una lectura atenta a las resonancias, a los desplazamientos sutiles, a la manera en que ciertos materiales –marcados por su carácter fugaz– producen huellas y formas de persistencia sin dejar de ser, precisamente, efímeros.

Efímero perdurable es un libro breve, pero no por ello ligero en términos analíticos. Por el contrario, introduce nuevos aires en una contemporaneidad saturada de apelaciones a lo afectivo, al tiempo que eleva la apuesta teórica y metodológica sobre lo que implica trabajar con archivos, memorias y experiencias encarnadas. Lejos de proponer una lectura celebratoria o ingenua de los afectos, el texto se sitúa en una zona de incomodidad productiva: allí donde emociones socialmente consideradas “negativas” se vuelven claves analíticas para pensar la politicidad de la vida cotidiana, las sexualidades disidentes y las formas de transmisión de la memoria.

Desde el inicio, Blanco redefine el sentido mismo del archivo. No se trata aquí de un dispositivo orientado a la conservación y estabilización del pasado, sino de una práctica afectiva que permite pensar cómo lo efímero –las experiencias, recuerdos íntimos, objetos atesorados en un cajón, performances, panfletos, escrituras en paredes, por recuperar algunos de los nombrados durante el texto– no se opone a lo perdurable, sino que constituye su condición de posibilidad. El archivo, en esta clave, no solo fija lo que desaparece: produce, organiza y hace circular huellas afectivas que insisten, que retornan y que siguen operando aun cuando parecen destinadas a desvanecerse.

Afectos “negativos” y la politicidad de la experiencia

La introducción del libro sitúa con claridad el eje que lo recorre: el análisis de afectos socialmente densos y ambivalentes –como la vergüenza, el duelo y el hartazgo– entendidos no como experiencias privadas o residuales, sino como fuerzas que estructuran la vida social y adquieren relevancia política en el espacio público. Inscrito en los debates del giro afectivo –con referencias clave a Sara Ahmed, Cecilia Macón, Ann Cvetkovich, Heather Love y Mariela Solana–, Blanco cuestiona la oposición entre afectos “positivos” y “negativos”, proponiendo una lectura desbinarizada de las emociones, atenta a sus desplazamientos, modulaciones y efectos.

Uno de los gestos más significativos de la introducción es la articulación entre experiencia personal y reflexión colectiva. A partir de una conmoción biográfica –la resignificación, en la adultez, de una canción de amor que marcó la infancia–, el autor muestra cómo lo íntimo puede devenir material analítico para pensar procesos sociales más amplios. La tristeza, la pérdida y la memoria aparecen, así como experiencias que no se agotan en la interioridad, sino que se enlazan con narrativas compartidas, con climas afectivos de época, con historias que exceden largamente al sujeto que recuerda.

En esta clave, la figura de Madonna funciona como un dispositivo analítico particularmente potente. Su trayectoria condensa la tensión entre consagración y pérdida: el tiempo biográfico del éxito artístico se superpone con un tiempo histórico atravesado por la crisis del sida, desplazando la alegría hacia la melancolía y acercando la experiencia de la muerte al centro de la escena cultural. Lejos de operar como ejemplo anecdótico, esta lectura habilita explorar cómo los afectos circulan públicamente, cómo se inscriben en artefactos culturales masivos y cómo producen marcas duraderas en la memoria colectiva.

La pregunta que atraviesa la introducción y el conjunto de la obra: ¿qué producen los afectos en el espacio público?, habilita una reflexión sobre la potencia política de emociones frecuentemente desestimadas o patologizadas. En lugar de concebirlas como obstáculos para la acción, el libro indaga en las posibilidades que se abren cuando estos afectos son experimentados de manera colectiva, mostrando cómo contribuyen a la constitución de un “nosotrxs” y a la trama afectiva de la vida cotidiana.

Vergüenza, memoria y transformación

El primer capítulo, “Raffaella en Plaza de Mayo”, despliega con especial densidad el gesto teórico que atraviesa el libro: pensar la vergüenza como un afecto históricamente situado, ambivalente y potencialmente transformativo. A partir de una escena de distancia y cercanía con Raffaella Carrà, Blanco construye un archivo afectivo compuesto por materiales efímeros –apodos, recuerdos domésticos, silencios familiares, escenas nocturnas– que, lejos de disiparse, persisten como huellas en la experiencia.

La vergüenza aparece aquí como un afecto cotidiano y comunicativo, ligado tanto a la disidencia sexual como a una historia familiar atravesada por los efectos del terrorismo de Estado. En este punto, la figura de Angelita, la abuela materna del autor e integrante de Madres de Plaza de Mayo, ocupa un lugar central. En ella se condensa una superposición particularmente densa entre lo íntimo y lo político: el orgullo y la admiración por la lucha colectiva conviven con una historia marcada por la discreción, el ocultamiento y la gestión cuidadosa de la exposición pública.

Lejos de idealizar esa figura –o sí, pero incluso quienes no la conocimos en persona, la queremos y la admiramos–, el libro se detiene en las tensiones que atraviesan los procesos de transmisión afectiva. La vergüenza no aparece como un residuo individual a superar, sino como una herencia afectiva que se transmite de manera desigual, fragmentaria y muchas veces silenciosa. En diálogo con los aportes de autoras como Sara Ahmed, Ann Cvetkovich y Leonor Arfuch, Blanco reconstruye una noción de vergüenza como un afecto que modula el lazo social, que organiza prácticas de visibilidad y ocultamiento, y que deja marcas persistentes en los cuerpos y las memorias.

La densidad teórica de este capítulo opera como una caja de resonancia que permite complejizar escenas concretas y construir la noción de vergüenza transformativa. La vergüenza es pensada como forma de trauma cotidiano, como afecto que orienta los cuerpos en el espacio social y como experiencia con valor memorial, ligada a los modos en que narramos y archivamos el pasado. Desde esta perspectiva, la vergüenza no se supera ni se deja atrás: puede ser reutilizada colectivamente, resignificada y puesta en circulación más allá del cuerpo individual.

El desplazamiento que da título al capítulo –de la pista de baile a la Plaza de Mayo– nombra ese movimiento. Allí donde la vergüenza se comparte entre quienes reconocen una herida común, deviene condición de identificación, de memoria y de acción política. Sin borrar nunca el rastro de la herida que la origina, la vergüenza se transforma en un afecto capaz de articular intimidad y politicidad, deseo y memoria, sexualidad y derechos humanos.

Amor, duelo y hartazgo: politizar la intimidad

El segundo capítulo, “Pronunciar el silencio. Amor, duelo y punk en la politización de la intimidad”, se detiene en la reconstrucción de una acción colectiva realizada en 1994: la iniciativa “SIDA: por amor usá preservativo”. Lejos de presentarla como un episodio menor o meramente anecdótico, Blanco la trabaja como un acontecimiento afectivo y político de gran densidad, capaz de condensar las tensiones entre sexualidad, miedo, cuidado y acción colectiva en el contexto regresivo de los años noventa.

La consigna reunía en una misma frase elementos que por entonces difícilmente convivían en el discurso público: VIH, amor, preservativo. Su potencia residía precisamente en esa articulación inesperada, que contrastaba de manera abismal con las campañas oficiales del Ministerio de Salud de la época. Mientras estas últimas apelaban al terror moralizante y a la des-sexualización del problema –como en la ficción televisiva que mostraba a un matrimonio “normal” ordenando la habitación de su hija al ritmo de un piano dramático, bajo la voz en off que asociaba el sida con castigo y muerte–, la acción recuperada por Blanco insistía en otro registro afectivo y político.

La pregunta que organiza el capítulo es tan sencilla como profunda: ¿cómo desanudar la relación entre VIH y muerte, entre sexualidad y miedo, tan presente en el discurso público de aquellos años y, al mismo tiempo, tan arraigada en la experiencia subjetiva de una generación? Frente a un estado de cosas marcado por el silenciamiento, el terror y las posiciones antisexo –respaldadas tanto por el discurso estatal como por los pronunciamientos de la Iglesia católica–, la iniciativa “Por amor...” se propuso intervenir de manera contradiscursiva en el espacio público.

El interés del autor en recuperar esta acción responde a varias razones que no solo permiten reconstruir una experiencia del pasado, sino también pensar la politicidad contemporánea de los afectos frente a las nuevas formas de silenciamiento. En primer lugar, permite pensar los afectos como orientaciones para la acción colectiva, mostrando cómo emociones socialmente ambivalentes —el duelo, la bronca, el hartazgo— pueden articularse en prácticas políticas creativas. En segundo lugar, sitúa a la sexualidad como un terreno central de politización, en un momento histórico en el que las políticas públicas evitaban sistemáticamente cualquier referencia al deseo, el placer o el uso del preservativo. Finalmente, la acción habilita una reflexión sobre el lugar de los archivos personales y efímeros en la reconstrucción de culturas públicas olvidadas, que pueden ser reactivadas en el presente.

El trabajo afectivo que describe el capítulo buscó contrarrestar tanto la parálisis como la vulnerabilidad que el miedo al VIH solía generar, así como los procesos de estigmatización y discriminación asociados a la infección. En lugar de reforzar el pánico moral, la acción puso en el centro el cuidado como acto de amor.

Blanco subraya que los años noventa estuvieron atravesados por una sensación extendida de riesgo afectivo: la posibilidad de contagiar a la persona amada, de contagiarse de quien se ama, de perder amigos y referentes cercanos. A esa preocupación se sumaba el duelo por la muerte de numerosas figuras significativas del campo cultural y político. En ese contexto, la acción “Por amor...” fue también una respuesta al hartazgo frente al accionar estatal durante la expansión de la epidemia en el primer lustro de la década.

La riqueza de esta experiencia radica en su capacidad de conmover lo público en múltiples dimensiones: el espacio urbano, el discurso social y la política sanitaria. La consigna se replicó en paredes, afiches y conversaciones cotidianas, trascendiendo el momento puntual de la intervención y volviéndose, paradójicamente, perdurable. Su magnitud fue tal que continuó circulando de manera autónoma y anónima durante años, obligando incluso a las autoridades a reconocer —aunque parcialmente— el fracaso de las campañas oficiales de prevención y a introducir ciertos matices, sin modificar de fondo sus limitaciones.

El capítulo enfatiza que esta acción no se propuso negar el riesgo ni minimizar la gravedad del VIH, sino desestigmatizar su carácter sexualmente transmisible, abordando la sexualidad y el deseo allí donde el discurso dominante solo habilitaba miedo y silencio.

En ese gesto, el amor funcionó como un afecto capaz de convocar otra representación del cuidado y de la transmisión, disputando los sentidos hegemónicos que asociaban el VIH exclusivamente con la muerte y la culpa.

Al autor le interesa destacar el carácter conflictivo de esta apelación al amor. Lejos de tratarse de un afecto “positivo” en sentido ingenuo, el amor aparece aquí motivado y sostenido por otros afectos considerados “negativos”: la indignación, el duelo, la bronca. Son estos afectos los que posibilitan el reconocimiento emocional entre pares y estructuran una pertenencia colectiva para la acción. En este sentido, el capítulo ofrece una elaboración particularmente sugerente de lo que Blanco denomina politización de la intimidad: el pasaje de experiencias íntimas de pérdida, enojo y vulnerabilidad a una intervención pública que quiebra silencios y amplifica demandas.

La recuperación de esta acción señala, finalmente, que entre la politicidad de lo íntimo y la conmoción de lo público circulan afectos vitales tanto para la acción colectiva como para la creatividad política. Indignación, duelo y amor no aparecen como dimensiones separadas, sino como una constelación afectiva que permite imaginar otras estrategias, otras formas de cuidado y otras maneras de intervenir en contextos adversos. En ese cruce, el capítulo no solo rescata una experiencia local del posible olvido, sino que la vuelve productiva para pensar nuestro presente y sus desafíos.

Hartazgo, violencia y saturación afectiva

El tercer capítulo profundiza esta línea de análisis al abordar el hartazgo como afecto socialmente situado. Si la vergüenza organiza escenas de silenciamiento y exposición controlada, el hartazgo aparece como una respuesta afectiva frente a la reiteración de violencias, omisiones y desigualdades. No se trata aquí de un cansancio individual, sino de una saturación afectiva que se produce cuando ciertas experiencias —especialmente las vinculadas a las violencias sexistas y a la heteronorma— son sistemáticamente desoídas o minimizadas.

El hartazgo, tal como lo trabaja el libro, permite pensar la temporalidad de los afectos. No emerge de manera súbita, sino que se acumulan, se espesan, se sedimenta en el

tiempo. En este sentido, funcionan como un indicador sensible de procesos sociales más amplios: señala un punto de quiebre, un límite frente a lo tolerable, una disposición afectiva que puede habilitar desplazamientos colectivos.

Este capítulo dialoga de manera explícita con experiencias de politización reciente, en las que el cansancio frente a las violencias sexistas y las desigualdades se tradujo en formas de organización, denuncia y acción colectiva. Sin caer en lecturas celebratorias, el libro se detiene en las ambivalencias del hartazgo: su potencia movilizadora convive con el riesgo del agotamiento, la frustración y la re-traumatización. Pensar el hartazgo como archivo afectivo implica también una toma de posición metodológica sobre qué se considera documento, registro y evidencia en la investigación social

Archivos afectivos: teoría y método

Aunque ubicado hacia el final, el tercer capítulo resulta estructurante del conjunto del libro. Allí se condensa con particular claridad la apuesta teórica y metodológica que recorre los capítulos anteriores: pensar el archivo no como un objeto dado, sino como una práctica inventiva que reúne lo disperso para narrar lo invisibilizado.

Recuperando la propuesta de Ann Cvetkovich y con las prácticas de los llamados “artistas de archivo”, Blanco propone una concepción de los archivos afectivos como collages de efímeros perdurables. Se trata de acervos compuestos por documentos fronterizos: correspondencias personales, objetos guardados en cajones, escrituras en las paredes, filmaciones caseras y recuerdos de la infancia. Materiales heterogéneos que comparten una impresión afectiva y que permiten capturar la relación entre emociones y procesos sociales de gran escala.

Desde esta perspectiva, el archivo afectivo no se limita a la recuperación de relatos, sino que incorpora objetos, escenas y prácticas que suelen quedar fuera de los cánones tradicionales de catalogación. Su carácter inventivo resulta central: un archivo afectivo no es algo que necesariamente existe, sino algo que debe ser creado. Implica buscar en los márgenes de lo visible, reunir lo disperso, conectar lo que aparentemente no se puede conectar.

Una de las potencias más interesantes de esta propuesta radica en su capacidad para conmover la habitualidad de lo conocido. Trabajar con archivos afectivos supone volver a lugares ya transitados con una cierta extranjería, con preguntas que no estaban disponibles en un momento anterior. A partir de la lectura que recupera a Leonor Arfuch, Blanco trabaja la idea de extrañamiento de lo propio: ese momento en que lo familiar se vuelve ajeno y, en ese gesto, se habilita una nueva mirada sobre el pasado y el presente.

Leer desde lo que insiste

La potencia de *Efímero perdurable* radica, entonces, en la apertura de preguntas y en la invitación a leer –y a investigar– desde los afectos que incomodan, que persisten, que no se dejan archivar fácilmente. En un contexto marcado por disputas en torno a la memoria, las sexualidades y los modos legítimos de narrar la experiencia, el libro propone una intervención sutil pero profundamente política: atender a aquello que parece menor, íntimo o efímero, para pensar desde allí procesos colectivos de larga duración.

Leer este libro hoy implica aceptar el desafío de trabajar con materiales frágiles, con emociones ambivalentes, con archivos incompletos. Implica también reconocer que no hay politicidad sin afectos, ni memoria sin huellas que duelen, incomodan o avergüenzan. En ese gesto, *Efímero perdurable* nos recuerda que lo que persiste no siempre es lo monumental o lo estable, sino aquello que, aun siendo efímero, insiste en volver y en afectar nuestras formas de estar y construir un presente juntos.



La reforma que no necesitamos

Del algo habrán hecho al algo había que hacer

JULIÁN HOFELE (UBA)
10 DE FEBRERO DE 2026

Las discusiones sobre una reforma laboral se repiten de forma cíclica en nuestro país. Reaparecen siempre, a contramano de lo que indican los manuales y las estadísticas, en momentos donde el empleo se retrae y la economía está en recesión, para consolidar modelos de desindustrialización y valorización financiera de la Argentina. La dictadura desarmó, a los pocos días del golpe de estado del 76, gran parte del andamiaje jurídico protectorio que se había construido durante décadas, consolidado en el último gobierno peronista, y tuvo como consecuencia directa el crecimiento de la desigualdad, la pobreza y el desempleo. El menemismo impulsó una tras otra, reformas para flexibilizar las condiciones de contratación y de trabajo. Como consecuencia alcanzó niveles récord de desocupación junto a un fuerte aumento en la precarización del empleo. El gobierno de Macri no logró los cambios

legislativos que se propuso, el de Milei ya tuvo un adelanto con su primera reforma laboral encubierta: la ley bases.¹ Y un primer resultado: el aumento de la informalidad tras eliminar las sanciones por falta de registración. Otro fracaso.

Pese a ser un acumulado de recetas aplicadas sin éxito en el pasado y un burdo intento de desbalancear aún más las relaciones laborales en favor del capital, lo cierto es que la mal llamada “modernización laboral” que propone el gobierno libertario se sostiene en el debate público sobre una premisa lógica y de sentido común: *algo había que hacer con el tema del trabajo*. A esta altura poco parece importar si ese “algo” es una propuesta real para mejorar las condiciones en que se trabaja (función principal de la legislación laboral), para crear nuevo empleo (aspecto ligado fundamental, aunque no exclusiva ni necesariamente, al crecimiento económico), o una normativa de más de doscientos artículos que desplaza al sujeto trabajador, tanto en su faz individual como colectiva, a un lugar aún más relegado en la relación de trabajo, con menor participación en las decisiones que lo afectan, en el reparto de la riqueza y en la utilización de su propio tiempo.

La iniciativa del gobierno llega tras años de degradación en la calidad del empleo de nuestro país. Lejos quedó en el tiempo la fenomenal recuperación del empleo, con baja de desocupación, creación de trabajo registrado, reducción de la informalidad, crecimiento del poder adquisitivo y participación del ingreso de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner. La falta de crecimiento económico y las políticas de destrucción industrial y cepo salarial de los gobiernos de Macri y Milei, junto a la falta de respuestas concretas del último gobierno peronista ante el creciente fenómeno (global) de los trabajadores pobres que, aún registrados, no llegan a cubrir las necesidades más elementales de su vida familiar, dieron como resultado más de una década de malas noticias en el mundo del trabajo. Ese fue el caldo de cultivo de una propuesta que no parece necesitar ni siquiera explicar sus –inexistentes– bondades para hacerse camino.

El contexto actual, y los últimos datos estadísticos publicados, marcan un retroceso sostenido en los indicadores industriales con una caída de 3,9% interanual a diciembre de 2025, y pérdida de puestos de trabajo en todos los sectores en la medición de octubre

1 Sabates P., Hofele J., I. (2024) “¿y si sale mal? Recuperado de <https://www.revistaanfibia.com/y-si-sale-mal-datos-empleo-indec/>

de 2025: asalariados privados y públicos, casas particulares, autónomos, monotributo y monotributo social, y un marcado deterioro del poder adquisitivo del salario con los trabajadores del sector público y los jubilados a la cabeza, con una realidad dispar en el sector privado, donde prima una enorme mayoría de las actividades del sector industrial en retroceso. El proyecto del gobierno no busca revertir esta tendencia, más bien pretende adaptar las normas laborales al nuevo mercado de trabajo que está creando su modelo económico: menos trabajo industrial, salarios más bajos y empleos más precarios, hasta ahora en los hechos y desde ahora en la norma.

Una pregunta válida entonces podría ser: ¿es necesario hacer cambios en la normativa laboral? La respuesta es sí. Para incorporar los avances tecnológicos en favor de la producción y no en desmedro del descanso de los trabajadores es necesario regular la transparencia algorítmica y la desconexión digital. Para mejorar la conciliación de la vida familiar, las tareas de cuidado y el descanso es necesario regular la soberanía de los trabajadores sobre su tiempo de trabajo, reducir la jornada laboral y modificar las antiguas licencias parentales, actualmente mejoradas aunque aún insuficientemente en casi todos los convenios colectivos de trabajo. Para garantizar condiciones de trabajo más seguras y saludables es necesario promover la creación de ámbitos de discusión con representación paritaria al interior de todos los establecimientos laborales, garantizar canales de prevención, denuncia y actuación frente a situaciones de violencia laboral y brindar protección y reconocimiento a quienes prestan tareas y reciben instrucciones de trabajo a través de plataformas digitales. Para estas y muchas otras cosas es necesario modificar las normas laborales, pero ninguno de estos temas es abordado en el proyecto de Modernización Laboral del gobierno. Y cuando alguno de estos institutos se incluye en el proyecto, aparece en sentido contrario a los intereses de los trabajadores y trabajadoras: extensión de las horas de trabajo fuera del límite horario, mayor discrecionalidad empresarial para asignar turnos y horas de trabajo, desfinanciamiento de la seguridad social para financiar indemnizaciones por despido, menos límites a los cambios discrecionales en las condiciones de trabajo y más sujetos excluidos de la protección de la ley laboral, aquellos contratados mediante locación de obra, trabajadores de plataformas, y los denominados independientes con colaboradores son directamente excluidos de la norma, sin importar si se trata de fraude laboral y desvirtuando el principio de primacía de la realidad imperante en el derecho del trabajo.

La consolidación del modelo económico tiene una segunda parte en el proyecto de ley: el desguace de uno de los sujetos políticos más importantes en la historia política argentina de los últimos 100 años, los sindicatos. Una de las obsesiones de este gobierno es limitar el derecho de huelga declarando servicio esencial a la enorme mayoría de las actividades económicas e imponiendo prestaciones mínimas que desnaturalizan por completo un derecho constitucional como la huelga. El gobierno estableció esta limitación primero en el DNU 70/2023 declarado inconstitucional por la Cámara Nacional del Trabajo, luego insistió en el DNU 340/25 rechazado por ambas cámaras en el Congreso y ahora reaparece en el texto de este proyecto de ley. Pero no limita únicamente a la huelga, limita las asambleas, el rol de los delegados sindicales, el derecho a la protesta, promueve la negociación a la baja en ámbito menor y la creación de sindicatos de empresa y limita la organización en los lugares de trabajo. Por último, y no menos importante, ataca directamente el financiamiento de los gremios eliminando las contribuciones solidarias de trabajadores no afiliados, impidiendo el cobro normal de las cuotas de afiliación y reduciendo las contribuciones destinadas a las obras sociales. Un modelo económico de desindustrialización y precarización del empleo requiere la consagración normativa de la flexibilización laboral y sindicatos débiles que no puedan oponerse.

Si esta reforma laboral se aprueba no solo traerá un reordenamiento en las relaciones de fuerza al interior de las relaciones de trabajo, será también una apuesta por la determinación del rumbo a un proyecto de país de exclusión y miseria, sin un ápice de modernidad ni innovación. Si se logra frenar, estaremos ante un punto de inflexión que nos permitirá reconstruir un horizonte de futuro. Si avanza, al igual que ocurrió en las oportunidades anteriores, tarde o temprano las recetas de la reforma y su modelo fracasarán, aunque el daño social y material será trabajoso de reparar. En su llamamiento político “La Salvación del Trabajo” Lisa Herzog invita a reflexionar sobre la necesidad de construir más democracia al interior del mundo laboral, de anteponer la organización política al determinismo técnico, la decisión estatal al libre mercado, y sostiene “conservemos el mundo laboral como un mundo digno del homo sapiens, de seres sociales cuyo trato interpersonal ninguna técnica podrá reemplazar jamás”.² Con o sin esta reforma, en cualquier caso, quienes creemos que una sociedad más justa es posible tenemos un deber: bregar y movilizarnos por la salvación del trabajo.



Cuatro libros en primera persona contra el fetichismo del yo

MACARENA MAREY (CONICET/UBA)
13 DE FEBRERO DE 2026

La frase poco feliz “toda literatura es literatura del yo” no hace nada más que constatar lo autoevidente: siempre es una subjetividad quien escribe. Sin una teoría sobre la relación entre la conciencia, las condiciones materiales de la existencia y las relaciones sociales, esa verdad trivial no aporta nada al estado de la cuestión sobre la capacidad de la escritura para hacer algo que no sea reproducir acríticamente los fenómenos inmediatos de la conciencia ensimismada. Estoy de acuerdo con Malena Antmann:

Este género literario resulta especialmente problemático para la teoría política crítica porque asume que la introspección proporciona un acceso inmediato de las condiciones ob-

jetivas de existencia, eludiendo las mediaciones sociales y políticas que moldean nuestra subjetividad. De esta forma, la literatura egocentrada reproduce la estereotipia más vulgar y, paradójicamente, las ideas que sostienen las formas de opresión sistémica y material que atraviesan nuestras identidades. Esta limitación deriva, en última instancia, de la ontología subjetivista que subyace a este género literario, según la cual los hechos sociales y políticos pueden ser explicados a partir de lazos interpersonales y reducidos a las determinantes psicológicas de individuos aislados.¹

No es novedad que, desde hace un tiempo, junto con la literatura del yo prolifera la no ficción del yo. Como la literatura del yo, este es un género que suele salir muy mal, a pesar de lo bien que se vende: la autocomplacencia, la apelación a la inocencia,² el autoengaño moral, la banalidad de hacer pasar la adaptación más sumisa a la norma por una rebelión inaudita, la distorsión despolitizante de la frase “lo personal es político” y el solipsismo son algunas de las notas en común de ambos géneros.

La no ficción del yo tiene dos características centrales que entran en tensión de manera aparente. Por un lado, hay una cuidada edición del yo inocente, una selección de materiales amigables (jamás emociones o actitudes propias que puedan ser mal vistas, como la envidia, el rencor, la mezquindad o la mala leche) y una curaduría del tono para que el texto resulte edificante sin incomodar a nadie. Sobre todo, hay en esto último un esfuerzo evidente por dejar lo político acotado al mínimo común posible –nunca un pronunciamiento claro que pueda espantar compradores, siempre las frases hechas del *pinkwashing* para aprovechar el máquetin de la rebeldía (que no se volvió de derecha, se volvió estrategia de publicidad)–.

Por el otro, ese mismo trabajo curatorial de sí toma lo dado a la conciencia como dato irreductible e invariablemente válido. Cualquier emoción, por más normalizada y dócil que sea, es catalogada como un hito histórico que irá finalmente a parar a un museo de impresiones fantasmagóricas. Todo queda arrumbado y amontonado en la industria

1 Recuperado de <https://jacobinlat.com/2025/07/diario-de-galileo/>

2 Tomo el giro de Paulo Ravecca y Elizabeth Dauphinee (2022). ¿Qué queda para la crítica? Sobre los peligros de la inocencia en tiempos neoliberales. *Las Torres de Lucca* 11(2) (pp. 357-370). (Traducido por Yamil Rojo).

cultural. Pero si todo es acumulable, todo se transforma en porquería. Lo que quería ser museo se transforma en basural, síntoma de una era en la que la Tierra ya no es pensada como un sistema de vidas sino como despensa y sumidero del capital. No es nada nuevo, es el cambalache del siglo XXI: el niño rico se pone triste por el hambre del niño pobre y su tristeza vale mucho más que cualquier hambre. Así es como el niño pobre desaparece de la escena, reemplazado por afectos ejemplares que nadie siente en realidad.

¿Hay que abandonar la experiencia propia como materia de la reflexión? Por supuesto que no. Pretender evadir el yo es pensar como la paloma de la metáfora que usa Kant en la “Introducción” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, el ave que piensa que volaría mejor en el vacío. No existe el punto de vista de ningún lugar y solo el pensamiento situado que sabe que es situado tiene alguna posibilidad de ser pensamiento del pensamiento, es decir, teoría. De lo que se sigue que tiene que haber otra manera de hacer no ficción con la experiencia propia y en primera persona.

En los últimos dos años leí bastantes diarios íntimos y textos de no ficción del yo, muchos de ellos de filosofía del yo. Parte de esas lecturas fue decepcionante hasta que la calibración de expectativas me permitió una mínima sistematización de los vicios del género. Pero no me interesa hablar de esos libros porque hubo cuatro textos de los muchos que leí que sí resultaron rupturistas de la tendencia solipsista. Se trata de obras en primera persona que hacen algo con el mundo y en el mundo: *One day, everyone will have always been against this* (Canongate: 2025), del escritor y periodista egipcio-estadounidense Omar El Akkad, *Derecho de nacimiento* (Rara Avis: 2024), de la argentina Camila Barón, *Dame la libertad para poner un fin. De diarios y cartas*, compilación de cartas y entradas del diario íntimo de la grandiosa Käthe Kollwitz, editada en 2021 por la editorial Buchwald (traducción de Enrique Salas) y *Diario del abandono*, edición póstuma de un manuscrito del escritor argentino Leopoldo Brizuela (Bosque Energético: 2024).

Diario del abandono es un texto de *Nachlass*, un legado póstumo que encontró Guido Herzovich en un armario de la casa de Brizuela en Tolosa. La historia del manuscrito es,

necesariamente, parte del efecto del texto en la lectura. El texto se compuso en enero de 1991 y Eugenia Pérez Tomas, editora junto con Andrés Gallina de *Bosque Energético*, lo transcribió y lo editó. Esa materialidad tangible de este diario se multiplica en sus líneas, abre un surco en la textualidad y se desborda en una comunidad con otros textos y autores que laten en la escritura de Brizuela, ingresan completos en la experiencia de lectura y arman un *corpus* que marca una posición política clara. Dos autoras son el centro de ese *corpus*: Sara Gallardo (enero no es un mes cualquiera desde la novela homónima de Gallardo) y Griselda Gambaro. De las dos se leen los nombres, pero sobre todo sus cicatrices y compromisos. Digo “cicatrices y compromisos” porque de los textos de Gallardo y de Gambaro no se sale ilesa y porque la escritura de Brizuela mantiene en este diario esa condición punzante de las obras de ellas.

La ansiedad y el sobrepensar son los métodos (diría: intrusivos) que a Brizuela le sirven para teorizar el abandono. Pero esas vueltas constantes sobre lo mismo no son obsesión masoquista (no habría nada de malo si lo fuera), son la búsqueda creativa que ilumina las diferentes caras de una vida leída desde la perspectiva del miedo a perder lo amado, que es en realidad el miedo primal a no ser amado. (La espiralidad del discurrir del texto me hizo pensar en *El libro uruguayo de los muertos* de Mario Bellatin; hay quizás un atisbo de *Diario de un genio* de Salvador Dalí). Una de las razones por las que este libro es atesorable es que Brizuela escribe sin pudor, quiero decir, sin intentar ocultar la (diríamos hoy) “toxicidad” y la falta de control sobre el caldo de cultivo que toda subjetividad tiene en su centro. Y esto no es porque en 1991 no estaban de moda el chamuyo del *coaching*, el crecimiento personal y todas esas mentiras del autocuidado que nos contamos para actuar como seres insensibles y egoístas sin culpa. Brizuela escribió este diario para saber, para conocer, para aprender algo que no se limita a sí mismo; para llegar al concepto. La escritura es maestra cuando discurre así, sin dar tregua ni rincones para esconderse de sí mismo. Y es solo así cuando el yo puede ser índice de algo más que de sí mismo: cuando al desdoblarse en el texto no se perdona de antemano.

La historia de la formación artística de Käthe Kollwitz es también la historia de su militancia en el tiempo de las Guerras Mundiales, la Revolución Rusa y el nazismo. El

centro de su obra son las vidas proletarias y las vidas perdidas y arruinadas en las guerras. La densa belleza del arte de Kollwitz está en lo que se muestra de su manera de mirar el dolor y la solidaridad que atraviesan las vidas explotadas. Sin desagenciarlas ni despolitizarlas, esas vidas y esas muertes hablan ellas mismas y no admiten que se saque la vista de la obra de arte. Dejar de mirar sería negar ese dolor y esa lucha: “bella era la generosidad de los movimientos populares. Los burgueses no tenían ningún atractivo para mí”,³ escribió en su diario. Aquí, lo bello es lo digno de ser obra de arte y aquello que demanda una mirada seria, atenta y vulnerable, dispuesta a conocer el dolor del otro sin disolverlo en el líquido egocentrado de la empatía para hacerlo más potable.

A mí de su obra siempre me capturaron además sus autorretratos con una mano en la cara, especialmente el avance cronológico de la representación de su propio sufrimiento en los rasgos de la cara y en la forma de la mano en los diferentes grabados. Lo que ya sabemos de su biografía explica este derrotero, por supuesto, pero leer este libro deja bien en claro que su autorrepresentación resulta tan convocante porque trae a la vista el peso de la historia, de las pérdidas y de los fracasos políticos en el cuerpo y la subjetividad. Los autorretratos de Kollwitz muestran que lo real nos moldea. El dolor y la belleza de sus autorretratos no hablan de su emotividad (sus afectos) nada más; sobre todo, ponen en acto la historia y las historias que dejaron las marcas en la piel de su cara, en su postura corporal y en la tensión de los músculos de su mano. Al contrario de la edición del yo y del apego inocente, el cuerpo de Kollwitz y sus manos que esculpen y dibujan son inseparables de su manera de dar testimonio de la historia en primera persona, no una oda a lo intachable de una moral superior propia.

Pero no todo es dolor en la vida de Kollwitz. De este libro me atesoré dos piedras preciosas. Una, su lectura de *Professor Unrat* de Heinrich Mann (suele traducirse “El ángel azul”), que es una de mis novelas favoritas. La otra, el hecho de que la familia, la pareja y la maternidad fueron para ella impulsos a su carrera artística y su militancia y refugios frente al horror porque supo y pudo construir, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, otras maneras de matinar y de amar que no significaron sacrificio ni dominación y sí comunidad y liberación. Kollwitz politizó la familia y el amor para también hacerlos comunidad de emancipación.

3 Kollwitz, K. (2021). *Dame la libertad para poner un fin. De diarios y cartas*. (Traducción de Enrique Salas). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Buchwald Editorial, p. 38.

Formalmente, *Derecho de nacimiento* de Camila Barón es un diario de viaje. En la historia, este género proliferó con los proyectos civilizatorios de la modernidad racista y colonial a los que suplía la demanda de “observaciones imparciales” supremacistas sobre pueblos subhumanizados y territorios colonizados. La exterioridad de las descripciones inferiorizantes de los viajeros colonizadores y racistas no habla, claro está, de los territorios “explorados” y de las personas con las que se encontraron allí. Habla de la ideología del opresor y de los procesos y mecanismos por los que el opresor inventa su superioridad y la inferioridad de los otros. En el libro de Barón sucede lo contrario.

En *Peregrinajes*, María Lugones repone las críticas de Janet Wolff y de Caren Kaplan que alertan sobre la idea hegemónica de viajar que impregna las metáforas de desplazamiento, una noción de viaje propia del turista occidental cuya travesía es elegida y ociosa.⁴ A estos dos modos supremacistas de viajar (el del agente de la colonización y el del turista pudiente) se les contraponen los desplazamientos forzosos como los que vivió y vive el pueblo palestino. En esta proliferación de sentidos, Lugones criba las ideas de “viaje” y “desplazamiento” para generar un concepto central de su pensamiento, “viajar-mundos”, que tematiza la existencia de múltiples realidades incluso en una misma subjetividad y en un mismo espacio de múltiples espacialidades. Su concepto le da sentido al entrecruzamiento epistémico de prácticas de opresión y resistencia. Escribe ella:

Los discursos modernos y posmodernos acerca del desplazamiento que se centran en nomadismo, exilio, turismo y repatriación ocultan sus lazos con la dominación. Por eso pienso que es importante develar esos lazos, dejando en claro que esos personajes del desplazamiento moderno y posmoderno no viajan epistémicamente a diferentes realidades, sino que están enfrascados en su narcisismo. [...] En este sentido, esos personajes no viajan. [...] Es importante develar la existencia de otros desplazamientos y la conexión entre esos desplazamientos, el colonialismo y el imperialismo global.

4 Lugones, M. (2021). *Peregrinajes*. (Traducción de Camilo Porta Massuco). Buenos Aires: Ediciones del Signo, p. 51.

Pero creo, a la vez, que es importante develar prácticas de resistencia que se urden en la intersección entre las prácticas opresivas de desplazamiento y los discursos sobre desplazamiento.⁵

Viajar-mundos es lo que hace Barón en su registro del viaje a Palestina-Israel. No mira como turista, ella quiere entender los procesos de producción de subjetividad y de territorialidad en una sociedad supremacista y los modos de resistencia de quienes son objeto de la inferiorización. Al hacer este viaje epistémico, también reexamina su pasado y el de su familia. Especialmente, y con una dulzura que no la lleva a confundir el afecto de la amistad con la aprobación ética de cualquier conducta, Barón reconfigura su amistad con S., su amiga israelí de la infancia. Lo más íntimo del libro es, creo, esa tristeza sobre la pérdida del diálogo con S. Barón lamenta la pérdida del diálogo (con S. y en general) porque ella obstaculiza la posibilidad de llegar al fin del supremacismo. ¿Qué les sucede a las relaciones interpersonales cuando aparece una fractura tan radical como la que existe entre denunciar y negar un genocidio? ¿Qué queda del afecto? ¿Qué se hace con el afecto que queda y siempre quedará, hacia dónde se lo encamina? ¿Qué se hace con la historia compartida? ¿Qué se hace con una misma, esa amiga del pasado: hay quizás en ese pasado alguna complicidad que hoy horroriza? ¿Cómo se habla de esa fractura sin fracturarse? Quiero decir, en el fondo: ¿qué relación puede haber cuando el reconocimiento recíproco necesario para cualquier afecto es *socialmente* imposible?

Barón no es ingenua, no cree en el llamado liberal a la deliberación entre personas “iguales” con “opiniones” igualmente válidas. Sabe que el diálogo entre opresores y oprimidos es casi siempre una trampa y que no hay reconocimiento en la sociedad colonial: hay ejércitos de ocupación y alambres de púa. Pero aun en un territorio de compartimentos estancos marcados por muros reales y por los muros del supremacismo, ella encuentra la manera de leer las posibilidades emancipatorias hacia una sociedad sin esa metafísica doble.

Comprender no es justificar. Barón comprende y también reconoce el espacio en blanco de lo éticamente incomprensible. Contra el derrotismo europeo *à la* Bifo y seguidores,

⁵ Lugones, M., *op. cit.*, p. 55.

Barón compone una visión del mundo injusto que nos responsabiliza por un presente de barbarie y por conseguir un futuro sin subhumanización. En la estela del humanismo crítico de Aimé Césaire y Frantz Fanon, *Derecho de nacimiento* no renuncia, no se resigna, entiende para combatir y busca en los procesos de subjetivación las razones y las vías para la emancipación.

One day, everyone will have always been against this se publicó en febrero de 2025. Este libro es un asedio radical contra imperialismo, el racismo, el capitalismo, el genocidio que sufre el pueblo palestino y la complicidad de los medios, los periodistas y los partidos pretendidamente progresistas con estos sistemas de dominación y esta masacre. No pude leerlo de una sentada porque cada dos o tres páginas necesitaba salir a la superficie a tomar aire. Omar el Akkad hace imposible el autoengaño moral y la ignorancia voluntaria —destruye cualquier excusa y cualquier “es más complejo”—. Su pluma es por momentos *demasiado* bella, para usar la idea kollwitziana de belleza; quiero decir: es difícil soportar su precisión conceptual y lírica porque en cada párrafo hay una epifanía terrible, una comprensión nueva, una imagen inédita y la amplificación de muchas voces que, aunque hablen, todavía quedan inauditas para nuestros oídos colonizados.

Entre otras varias obras maestras de la teoría anticolonial, por lo implacable de la crítica, *One day...* me trajo a la memoria *Borderlands/La frontera* de Gloria Anzaldúa. Tal como Anzaldúa, El Akkad no traza a su alrededor el círculo de tiza de la pureza moral y la identidad esencial para resguardarse él, su país natal, el islam, las culturas árabes en las que vivió, sus propias expectativas hechas trizas cuando llegó a Canadá y Estados Unidos, la fe perdida en Occidente, su compromiso con el periodismo, su familia; ni siquiera se da una tregua respecto de sus actitudes de cuidado para con su hijita, a quien quiere proteger de las mismas imágenes y de la misma información que él se dedica a sacar a la luz. Trato de imaginar la fortaleza de su conciencia para soportarse a sí mismo como crítico feroz; no lo consigo.

El libro es también parte diario de (muchos) viajes que, como el de Barón, también son viajes-mundos, desplazamientos epistémicos entre realidades diferentes que coexisten en un mismo territorio. El Akkad migró en la infancia y adolescencia, luego viajó como

corresponsal de guerra y por el mundo como periodista y escritor. De su actividad como corresponsal de guerra aprendió en un entrenamiento cómo proceder frente a un ataque de bomba y lo explica en el libro. Hay vidas para las que esta información es de primera necesidad y hay otras vidas, como la mía, para las que esta información queda en la memoria como una anécdota sacada de un libro. Que al leerlo se pueda tomar este hecho como materia de la reflexión ético-política no es mérito de quien lee, es la maestría testimonial de El Akkad.

Lo éticamente brillante de la descripción de sus experiencias en la guerra es que no se pone en el lugar del mártir ni del protagonista de las historias de opresión que ve en vivo y en directo. Su prioridad es dar testimonio (hacerse pasar por mártir, *pace* la etimología, no es dar testimonio, es anularlo y reemplazarlo por una mistificación del yo) y poner su biografía al servicio de la denuncia del genocidio, el racismo y el colonialismo. Con esto, El Akkad invierte el gesto despolitizante de ese encomio de sí misma/mismo que se lee en tantos textos de no ficción del yo y puede, por eso mismo, porque él también se entrega a las armas de la crítica, hacer teoría de la liberación en primera persona.

(El libro de El Akkad está traducido al castellano, pero si puede leerse en inglés lo recomiendo: su modo de ejercer la lengua inglesa es parte del efecto de su ida y vuelta entre la biografía, el testimonio y la teoría).

La pobreza de la experiencia que Walter Benjamin diagnosticó y pronosticó en 1933 en su escrito “Experiencia y pobreza” es un rasgo definitorio de la modernidad/actualidad. En cada espacio de la geografía y fase del capital cada cultura debería dedicarle un momento de serenidad a detectar en qué consiste su propia pobreza de la experiencia y, sobre todo, a resaltar dónde hay un tesoro de riqueza de experiencia, dónde hay saberes liberadores.

No es necesario que lo diga: no está mal que exista el “pop para divertirse”. Lo que no está bien es que quieran vendérselo por filosofía de la liberación y la rebelión. Y lo que está todavía peor es que compremos pagando como revolución lo que sabemos que es banalidad.

Puesto en términos de generación X, los ejercicios yoicos de la no ficción del yo reproducen automáticamente una y otra vez el video de “Black Hole Sun” –los ojos exageradamente abiertos, desenfocados y sin pestañar, la sonrisa calcificada en la mandíbula dura, los colores todos estridentes, mientras el cielo se abre y nos traga–. El punto verdaderamente bárbaro y pobre de experiencia de esta referencia crítica es que este video se proyectaba en la pantalla de MTV.

Creo que la pobreza de nuestras experiencias (no me excluyo) está, más que nada, en la vivencia inescapable de un exceso de sí misma/sí mismo que espeja el excedente de subjetividades mercantilizadas. Quizás la novedad de esta fase del capital es que la subjetividad misma se convirtió definitivamente en mercancía.

El infierno es una misma/uno mismo. Hay que salir de ahí, no invitar más gente.



Reforma judicial, poder económico y garantía de los derechos sociales en México

GERARDO PISARELLO PRADOS
26 DE FEBRERO DE 2026

Objeciones ferrajolianas a Luigi Ferrajoli¹

Me gustaría compartir una reflexión de índole teórica e histórica que ayude a comprender algunos de los retos que enfrenta hoy la justiciabilidad de los derechos sociales. Ello puede contribuir, me parece, a precisar qué pueden y qué deben hacer los jueces y juezas para garantizar estos derechos y, al mismo tiempo, qué les está vedado hacer.

¹ Este artículo es la reproducción resumida de una conferencia pronunciada en la Suprema Corte de México en octubre de 2025. Se agradece al Círculo de Estudios de la Suprema Corte de Justicia de la Nación mexicana, a la ministra Lenia Batres y al maestro Netzá Sandoval.

Lo que propongo aquí no es un análisis meramente abstracto, sino históricamente situado. Pensar las garantías y las técnicas de protección de los derechos sociales desde la perspectiva judicial implica ubicarlas en el marco de las grandes tendencias del constitucionalismo del siglo XXI, así como en el contexto de los cambios que se han producido en México en los últimos años.

Para acometer esta tarea, pondré mi perspectiva en diálogo con uno de mis principales maestros en el ámbito jurídico y constitucional: el profesor italiano Luigi Ferrajoli.

He sido traductor de Ferrajoli y admiro profundamente su compromiso político. Considero que es el jurista que mejor ha descrito las tareas que corresponden a quienes aplican y desarrollan el contenido de la Constitución dentro del paradigma del constitucionalismo social y democrático, consolidado especialmente en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, aunque con antecedentes relevantes, como el de la propia Constitución mexicana de Querétaro de 1917.

Recientemente, el profesor Ferrajoli ha formulado duras críticas a la reforma del sistema de elección de jueces y juezas en México. En su opinión, dicha reforma constituiría un camino seguro hacia la liquidación del constitucionalismo social y democrático y la entrada en una suerte de fase neoabsolutista comparable a la que encarnan regímenes como los de Viktor Orbán, Benjamin Netanyahu, Giorgia Meloni o Donald Trump.

A mi juicio, estas críticas adolecen de un doble problema. Por un lado, resultan inconsistentes con lo que podríamos denominar la defensa ferrajoliana del constitucionalismo social y democrático como sistema de límites y vínculos tanto para los poderes del Estado como, de manera muy especial, para los poderes económicos y de mercado. Por otro, la “mirada italiana” del profesor Ferrajoli sobre la reforma mexicana presenta algunas debilidades o sesgos empíricos.

El primero consiste en exagerar las críticas a una reforma que no es ajena al espíritu del constitucionalismo democrático contemporáneo y que apenas ha comenzado a implementarse. El segundo radica en obviar los enormes problemas derivados de prácticas judiciales nítidamente antisociales que caracterizaron, durante décadas, lo

que podríamos denominar el constitucionalismo neoliberal en México. Para justificar estas afirmaciones, realizaré algunas consideraciones históricas sobre la relación entre poder judicial, poder económico y derechos sociales en el constitucionalismo moderno.

La noción de derechos sociales, tal como la conocemos hoy, surge en la modernidad a partir del constitucionalismo revolucionario del siglo XVIII. Es hacia finales de ese siglo, con constituciones como la francesa de 1793, cuando los derechos sociales aparecen claramente como incompatibles con el derecho de propiedad concebido como un derecho absoluto.

El derecho a los socorros públicos, a la asistencia, o a lo que los jacobinos denominaban el derecho a la existencia, implican necesariamente límites al derecho de propiedad y a la libertad de empresa entendidos como derechos ilimitados. Si estos derechos patrimoniales se conciben como absolutos y operan como poderes privados sin restricciones, los derechos sociales no pueden garantizarse. Este es un principio básico del constitucionalismo revolucionario.

Junto a esta constatación surge una cuestión fundamental: ¿quién garantiza que esos derechos sean efectivos? ¿Quién impone límites al poder privado y al poder de mercado para que dichos derechos no se reduzcan a una mera promesa?

Para los revolucionarios franceses, las garantías eran múltiples. Comenzaban con la constitucionalización de los derechos sociales y su desarrollo legal y administrativo, pero culminaban en lo que el artículo 23 de la Constitución de 1793 denominaba la garantía social, esto es, “la acción de todos para garantizar a cada uno el goce y la conservación de sus derechos”.

En lo que respecta a las garantías judiciales, el constituyente revolucionario mostró un notable recelo. La razón era simple: la mayoría de los jueces provenían del Antiguo Régimen absolutista y no estaban en condiciones de imponer límites a los privilegios privados, puesto que ellos mismos encarnaban dichos privilegios.

De ahí la importancia del recurso de casación, concebido para evitar que los jueces distorsionaran o bloquearan leyes con vocación transformadora destinadas a limitar el poder concentrado de los sectores más ricos.

Este es el razonamiento del constitucionalismo revolucionario democrático del siglo XVIII, donde se producen los primeros reconocimientos constitucionales de derechos sociales. Posteriormente, estos se expandirán en el siglo XIX y, de manera decisiva, en el siglo XX.

México ocupa aquí un lugar central, pues impulsó el primer proceso constituyente revolucionario y la primera Constitución claramente social de la historia. La Revolución mexicana, al igual que la revolución rusa posteriormente o la francesa con anterioridad, fue pionera en la constitucionalización de derechos sociales como límite a los poderes privados y de mercado.

La garantía de estos derechos se encomendó, en primer lugar, al propio reconocimiento constitucional, que en la Constitución de Querétaro de 1917 adquiere un carácter particularmente prolífico. En segundo lugar, al legislador revolucionario, con capacidad para desarrollar normativamente la Constitución social. Finalmente, al poder ejecutivo y a la administración pública, que también desempeñan un papel relevante.

En materia de garantías judiciales, el constituyente de 1917 no se apartó sustancialmente de la lógica del constituyente revolucionario francés. Los jueces del antiguo régimen —en este caso, del Porfiriato— no se encontraban, por razones estructurales y de clase, en condiciones de garantizar los derechos de campesinos y obreros, ni de imponer límites a los grandes propietarios y patrones.

La respuesta constitucional consistió en reconfigurar las garantías institucionales mediante figuras como el amparo en materia laboral o agraria. Estos mecanismos estaban inspirados en el principio de protección especial de la parte más débil en las relaciones contractuales pero su resolución no se confiaba a los jueces tradicionales. De este modo, se introducían mecanismos destinados a corregir desigualdades estructurales, superando la concepción liberal de la autonomía de la voluntad.

Este modelo de constitucionalismo social y democrático, surgido en el siglo XVIII y consolidado en el siglo XX —primero en el período de entreguerras y luego tras la Segunda Guerra Mundial—, se extendió a distintos países y configuró un nuevo paradigma constitucional que, en parte, ha llegado hasta nuestros días.

Ejemplos de ello son la Constitución francesa de 1946, la italiana de 1947, la Ley Fundamental de Bonn de 1949, la Constitución argentina de 1949, la cubana de 1950 o las reformas cardenistas a la Constitución mexicana de 1917.

Este paradigma, que también inspira la obra teórica de Ferrajoli, concibe la Constitución como un sistema de límites y vínculos no solo frente al poder político, sino también frente al poder económico. Por ello, no resulta coherente invocar el garantismo ferrajoliano desde posiciones que prescinden del contenido social de las constituciones.

A partir de los años setenta y ochenta, y con mayor intensidad tras el fin del mundo bipolar, este paradigma comenzó a ser objeto de una ofensiva económica, política y jurídica que Ferrajoli ha denominado proceso deconstituyente. Dicha ofensiva buscó neutralizar el valor normativo de los derechos sociales y debilitar su capacidad para limitar los poderes privados y de mercado.

En México, este proceso se manifestó con especial fuerza desde los años noventa, a través de contrarreformas constitucionales que facilitaron la privatización de la tierra, de la energía y de otros sectores estratégicos, con la anuencia de un poder judicial particularmente permeable a los intereses del poder económico concentrado.

Desde esta perspectiva, las reformas constitucionales recientes difícilmente pueden caracterizarse como una amenaza al constitucionalismo social y democrático. Por el contrario, se trata de un intento serio de reforzarlo y actualizarlo frente a una ofensiva neoliberal de alcance global.

Dentro de ese marco, la elección directa de los jueces como forma de acercar la función jurisdiccional a los intereses de las clases más desfavorecidas no es algo ajeno a las tradiciones del constitucionalismo democrático. Por el contrario, ha sido empleada en diversos países como mecanismo para reducir la dependencia estructural del poder judicial respecto del poder económico.

Ello no excluye la posibilidad de errores ni la necesidad de ajustes normativos y debates críticos. Sin embargo, ni desde el punto de vista teórico ni desde la evidencia empírica puede sostenerse que las reformas mexicanas persigan la demolición del constitucionalismo social y democrático.

Por el contrario, México parece estar intentando, en un contexto global adverso, un proceso de resistencia constitucional que entronca con la mejor herencia del proceso revolucionario de 1910 y de la Constitución de Querétaro de 1917. Que este esfuerzo de actualización de aquella experiencia tenga éxito dependerá, en última instancia, de la capacidad del pueblo mexicano para sostener esa “lucha por el derecho” de la que hablaba Rudolf von Jhering y para colocar en el centro, como ya proclamaba la Constitución francesa de 1793, “la acción de todos para asegurar a cada uno el goce y la conservación de sus derechos”.



“La herencia es un problema en el peronismo”

ENTREVISTA A GUSTAVO J. NAHMÍAS POR BORDES
6 DE MARZO DE 2026

El último año de vida de Juan Domingo Perón condensa algunas de las tensiones más profundas de la historia política argentina. Entre su retorno definitivo al país y su muerte en julio de 1974, el peronismo atravesó un proceso acelerado de disputas internas entre el sindicalismo, la juventud, las organizaciones armadas peronistas y no peronistas. En esta entrevista, el sociólogo e historiador Gustavo J. Nahmías reflexiona sobre ese período clave a partir de su libro *El último año de Perón. De la promesa a la desolación (1973-1974)*, publicado por editorial EUDEBA. La conversación recorre los conflictos entre las distintas corrientes del movimiento, la relación entre conducción, vanguardia y masas, y la persistente pregunta por la herencia política de Perón medio siglo después.

Bordes: El libro aborda la historia política de un año: ¿qué hace de ese período que va desde el regreso de Perón hasta su muerte, un año clave en la historia del peronismo y de la Argentina?

Gustavo J. Nahmías: Podemos decir, como señala el título del libro, que es el último año de Perón, de su tercer mandato como presidente; y de su propia vida. La bajada, “De la promesa a la desolación”, de alguna manera anticipa lo que se irá desarrollando a lo largo de esas páginas. Se pensaba que con el retorno definitivo de Juan Domingo Perón al país, iba a producirse un proceso de pacificación nacional, de reconstrucción nacional. Pero ello no se dio. Me parece que este período es clave, porque es un período en el que todas las internas que habitan en el peronismo, la tensión de Perón con la Tendencia Revolucionaria y más específicamente con Montoneros; la posición de las organizaciones armadas no peronistas, la disputa de la Juventud y el sindicalismo, como así también el estado crítico de salud de Perón, completan un cuadro de situación dificultoso, que terminará por estallar con su muerte.

B: Perón vuelve a la Argentina con el propósito de la unidad nacional. ¿Cuáles crees que son las condiciones que debían reunirse para tal objetivo y cuáles crees que son los factores principales que malograron la consecución de este anhelo?

GN: Bueno, a mi entender y no lo digo yo, lo dice Perón, él consideraba que, desaparecidas las causas, iban a desaparecer sus efectos. Para Perón, la violencia popular en la Argentina había sido consecuencia de una violencia gubernamental de la dictadura militar, y pensaba que desaparecidos esos sistemas de represión violenta no tendrían razón de ser los métodos violentos que el pueblo había utilizado para defender sus derechos y garantías. Pero las pasiones ya estaban desatadas. Cuando él llega al país, ya se habían alcanzado las elecciones, ya se había alcanzado un ordenamiento político que exigía un reacomodamiento, una práctica distinta de los diferentes agrupamientos y sectores. Las expectativas difícilmente podían lograrse si continuaban las disputas internas y persistía la violencia y el lenguaje de las armas. Creo, en realidad, que cada uno de los espacios dentro del peronismo no reconocía que eran tan peronistas las posiciones de los adversarios internos, como las propias.

B: A lo largo del libro se puede ver cómo se trama el peronismo con la muerte y la muerte de su líder, ¿cuál crees vos que es la relación del peronismo con la muerte?

GN: Es una pregunta interesante, porque de alguna manera nos remonta a pensar en la historia del peronismo. Digo esto, porque en el caso de Eva Perón, cuando murió en 1952, su cuerpo fue embalsamado y depositado en el segundo piso de la CGT. Con el golpe de estado en el '55, ese cuerpo va a ser secuestrado pocas semanas más tarde al derrocamiento de Juan Domingo Perón. Perón sabía que la orden la había dado el almirante Isaac Rojas. Algunos grupos de mujeres peronistas solicitaron para que se le diera cristiana sepultura. El general Aramburu, ignoró ese pedido así como también ignoró el telegrama enviado por Perón haciéndolo responsable por todo lo que le sucediera al cuerpo de Eva. Una vez secuestrado, se inició lo que denominé: “la odisea del cuerpo peregrino”. El cuerpo de Eva fue ocultado en diferentes lugares. Lo trasladaron al Regimiento 1º de Infantería de Marina, lo ocultaron en el sótano del Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE). Si bien existen varias versiones sobre su derrotero, la mayoría coincide en que el cuerpo permaneció en un cajón en el cuarto piso de la sede de la SIE, con un letrero que decía “Equipo de radio La Voz de la Libertad”. Se produjeron varios entierros falsos, a fin de despistar el destino de los restos, hasta que lo sacaron del país. El cuerpo de Eva Perón fue enterrado en Italia bajo el nombre de María Maggi viuda de Magistris. Durante muchos años, Perón realizó gestiones ante la Santa Sede. No quería que el cuerpo de Evita fuese utilizado por ninguno de los gobiernos militares con la intención de obtener un rédito político. Su devolución no toleraba concesiones, ni compromisos. Un pie de página: Recuerdo, que uno de los puntos del comunicado de Montoneros, por el cual el Tribunal revolucionario que juzga a Aramburu lo encuentra culpable, es por haber profanado los restos y la desaparición del cuerpo de Eva.

Que quiero decir: que hay algo que no es considerado en los análisis históricos de estos años, y es que tanto en la petición por la devolución del cuerpo de Eva Perón, como el retorno de Perón, van a concurrir los diferentes sectores internos del peronismo. Van a comulgar todos los sectores, de Montoneros a la CGT encabezada por José I. Rucci, en su reclamo al gobierno de Lanusse. El cuerpo de Eva va a ser entregado en Puerta de Hierro, el 3 de septiembre de 1971.

También podríamos hablar del robo de las manos de Perón, en 1987, pero para no irnos mucho del tema, sí, hay una relación del peronismo con la muerte.

B: La Tendencia Revolucionaria imprimió un dinamismo al movimiento popular previo a la vuelta de Perón. ¿Qué desafíos planteó esta circunstancia a la conducción de Perón y a la orientación que quería darle al movimiento?

GN: Voy a contestar “apretando el bandoneón”, como decía David Viñas. Como señalan, efectivamente la Tendencia Revolucionaria tuvo una incidencia significativa en el retorno de Perón, el 17 de noviembre de 1972 y en la participación en la campaña electoral. Cámpora viajó a Roma a encontrarse con Juan D. Perón y luego a Madrid, para delinear los grandes ejes que enmarcarían las futuras acciones del nuevo gobierno. Para la izquierda del movimiento, Roma y Madrid también fueron dos destinos importantes. Allí se reunieron Juan Domingo Perón con la cúpula de la organización Montoneros: Mario Firmenich, Roberto Quieto y Roberto Perdía.

En Puerta de Hierro, las charlas se enmarcaron en la necesidad de reconversión de la organización Montoneros. Según Perdía, Perón les dijo que ellos debían aprovechar para aprender a gobernar y asegurar un eficaz trasvasamiento generacional, en la conducción del movimiento y del país. En su libro, Perdía cuenta que la discusión interna giraba en torno a tres temas y el vínculo entre estos: el líder (Perón), masas (pueblo) y vanguardia (Montoneros). La propuesta de Montoneros era producir una simbiosis con Perón, en la conducción, a partir de la idea de vanguardia revolucionaria pero compartiendo esa conducción con Perón. Y dice que en aquel momento aparecieron consignas como “Conducción, conducción, Montoneros y Perón”. Ahora bien: ¿era factible pensar la posibilidad de una conducción compartida, una “simbiosis con Perón”, cuando el mismo concepto de conducción, no cuenta con la capacidad de alojar la participación, ni la deliberación, sino por el contrario, su principal atributo reside en la singularidad que se reserva para el acto de la decisión?

Montoneros creía en la guerra revolucionaria total, nacional y prolongada que tenía como eje fundamental y motor al peronismo, y como organización político-militar, as-

piraba a ocupar la posición de vanguardia organizada y compartir la conducción con Perón.

Esa expectativa de Montoneros de producir una simbiosis con Perón ya estaba anticipada en la correspondencia que habían mantenido Perón y Montoneros en Febrero del '71. Montoneros se consideraba una opción estratégica, es decir consideraba la vía armada como única salida para la toma del poder frente al gobierno militar de Lanusse y aclaraban en su misiva, que sería conveniente que los distintos Frentes del movimiento no interfirieran en su accionar. Si bien Perón descreo de la salida electoral, no la descarta.

Firmenich también recuerda esos encuentros y conversaciones en una entrevista con Felipe Pigna. Dice que el último día, Perón les contó un cuento. Les dijo: que en las familias judías, cuando los hijos varones cumplen 13 años, hacen una fiesta porque consideran que el niño se convirtió en hombre. En una familia judía, el padre le dijo a Samuel que busque una escalera y se suba. Que arriba, en el techo del ropero estaba su regalo de 13 años. El chico va con una sonrisa, busca la escalera, sube y cuando está arriba, mira y le dice al padre que no hay nada. Entonces, el papá, que estaba abajo mirándolo le quita la escalera y Samuel se da un golpazo brutal. Cuando el chico se levanta del piso dolorido y desconcertado, el padre lo mira y le dice: Samuel, este es el regalo, que aprendas a no confiar ni en tu propio padre. ¡Que escena!

Luego del triunfo electoral, comenzará lo que Jorge Bernetti calificó como “la crisis de abril”, una especie de conspiración que empieza a tejerse desde Puerta de Hierro, por parte del secretario personal de Juan D. Perón, José López Rega. Este sabía que no tenían destino político ni él, ni Isabel, si Perón se moría (sabía que estaba enfermo) y Cámpora era presidente. Esto fue advertido por Juan Manuel Abal Medina, secretario general del movimiento; Mario Cámpora, sobrino del presidente electo, entre otros. Ante la derrota del Frente Justicialista de Liberación en tres distritos en la segunda vuelta electoral (Capital Federal, Santiago del Estero y Neuquén) para definir los cargos de gobernadores y senadores; y por otra parte el llamado de Rodolfo Galimberti a crear una “milicia de la Juventud Argentina para la reconstrucción nacional”, son citados en Puerta de Hierro, Cámpora, Abal Medina y Galimberti. Los tres pondrán su renuncia a disposición, pero

solo Galimberti va a ser destituido de su cargo como representante de la Juventud en Consejo Superior Peronista.

En el libro *Galimberti* de Larraquy y Caballero (Norma, 2000), hay un párrafo al respecto muy interesante. Galimberti dice que Perón entiende a la guerrilla como la entiende Clausewitz, una “formación especial”, que hace el operativo y se repliega con su jefe. Y dice que ellos (los jóvenes de la Tendencia) se creen que Perón lo bajó a él, pero se equivocan: “Perón nos bajó a todos”.

O sea, se inicia lo que denominé: un proceso de descamporización.

Perón no va a asistir al acto de asunción presidencial el 25 de mayo de 1973, y va a regresar definitivamente al país el 20 de junio de 1973. Va a tener que aterrizar en la base aérea del Palomar, ya que ese día va a producirse lo que Horacio Verbitsky llamó la masacre de Ezeiza. Aquí comienza para mí un punto de inflexión, un segmento que va desde Ezeiza hasta el asesinato de Rucci, dos días después del 23 de septiembre, fecha de las elecciones en que la fórmula Perón – Perón ganará con más del 62 % de los votos. En adelante, la relación entre Perón y la Tendencia, más específicamente con Montoneros, se volverá irreconciliable, al igual que esta con el sindicalismo ortodoxo.

B: En 1974 el peronismo discutía el legado de Perón, el papel de la conducción del movimiento y cómo resolver internas ¿Cincuenta años más tarde el peronismo sigue estando ahí?

GN: Bueno, la herencia es un problema en el peronismo. Pero no se puede pensar el concepto de herencia, sin pensar, me parece, el concepto de conducción política ni dejar al margen el concepto de movimiento. Digo esto, porque me parece que como concepto de conductor, fue Perón. Si pensamos desde la democracia del '83 hasta nuestros días, lo que hubo a mi entender fueron jefes. O sea: fue jefe, Menem, fue jefe, Kirchner, fue jefa, Cristina, pero a ellos no lo definiría como conductores. “Conducir es persuadir” dice Perón en “Conducción Política”. Se conduce la diferencia no lo homogéneo. De ahí esa capacidad de persuasión extendida del conductor, de convocar otros espacios, siendo a su vez la respuesta a una coyuntura política determinada.

De hecho, el 24 de mayo de 1974, en el Teatro Nacional Cervantes, Perón dijo: “hoy los peronistas tienen que ser manejados por los peronistas y no por Perón”. Días más tarde, el 1 de julio, iba a morir. Entonces la conducción política se inscribe en el marco del movimiento. Por eso es importante preguntarse: ¿Si no hay conducción, como tramita la sucesión? ¿Y hasta tanto no aparezca, no será conveniente pensarse como un partido político, procedimentalmente, que permita legitimar a quienes aspiran a ser candidatos?



Los persas

DIEGO TATIÁN (UNSAM/CONICET)
10 DE MARZO DE 2026

En un manuscrito llamado *La cuestión de la guerra* escrito probablemente en 1956 o 1957, Hannah Arendt refiere el hecho de que, no obstante haber sido la de Troya una guerra de aniquilación que terminó con la completa destrucción de la ciudad, es de “decisiva importancia” que el texto homérico incluya en su relato la perspectiva de los vencidos, recoja la grandeza heroica de Héctor tanto como la de Aquiles, y reconozca en todo su dramatismo la causa troyana, tanto como la griega. Esta “imparcialidad” del canto homérico, lo sustrae de la mera autoglorificación para inscribirlo en un espacio más complejo, que registra también el punto de vista del otro y en el que la narración se sobrepone al odio y al interés para exponer las cosas humanas con libertad de juicio. Se

trata, dice Arendt, del origen de la historiografía y la política, que tendrían así su matriz en esta búsqueda de la imparcialidad.

Casi en los mismos términos, en su texto de 1939 sobre *La Iliada* Simone Weil lo llama el “poema de la fuerza” y a la vez considera que se trata de la primera reflexión sobre la miseria y la desgracia más allá de la derrota y la victoria: “La extraordinaria equidad que inspira *La Iliada* quizás tiene ejemplos desconocidos entre nosotros, pero no tuvo imitadores. Apenas si se advierte que el poeta es griego y no troyano”.

En su hermoso libro *El espejo de Heródoto*, François Hartog nos recuerda que Heródoto de Halicarnaso comienza el texto que llamamos *Historia* –pero que en rigor carece de título– del siguiente modo: “Esta exposición es el resultado de investigaciones que buscan evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido, y que las notables y singulares obras realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y en especial su mutuo enfrentamiento– quede sin realce”. Los cuatro primeros libros, de los nueve que componen *Historia*, consisten en relatos acerca de los otros, los no griegos (lidios, persas, babilonios, egipcios, escitas, libios, etc.), mientras que los últimos cinco tratan de las guerras médicas.

Esas antiguas narraciones testimonian algo importante y rarísimo, en la vida de los pueblos tanto como en la vida de cada cual: la capacidad humana de juzgar los hechos con autonomía del interés propio –con independencia de la victoria y la derrota, del beneficio y el perjuicio, de lo familiar y lo extraño...–, revela a los otros como algo más que meros criminales, enemigos por naturaleza o puros objetos de odio. Es decir, revela la pluralidad como tal, y con ella la filosofía y la política en tanto significaciones imaginarias que permiten reconocer la alteridad sin reducirla a una pura amenaza o a una inferioridad. Y de ese modo, reconocer también los ídolos de la propia tribu en su contingencia, como puramente imaginarios. Esa incesante interrogación sobre los significados propios a partir de la existencia de otros sería el núcleo quizá por perderse de una tradición cultural en cuyo interior se conserva el precioso tesoro de la historia (el esfuerzo por “decir lo que es” con imparcialidad), de la política (como forma de vida sostenida en la pregunta radical por la justicia), la filosofía (en tanto ejercicio de lenguaje que rompe con la clausura de la significación). Y también esa reflexión radical sobre el destino de los seres humanos, sobre la fragilidad de todas las cosas y la mudanza de la fortuna que es la tragedia.

Quisiera referirme brevemente a una de ellas en particular; una de las pocas tragedias cuyo motivo es un episodio histórico (del que el autor fue contemporáneo) y no un tema mitológico. Esquilo escribió *Los Persas* en el año 472 a. C., es decir ocho años después de la batalla de Salamina que consagró la victoria de las ciudades griegas contra el enorme imperio Persa. El resultado de la contienda fue inesperado por la descomunal diferencia entre un ejército y otro, que hacía prácticamente imposible un desenlace favorable a los griegos –como finalmente ocurrió.

La extraordinaria pieza de Esquilo no narra la victoria griega sino la derrota persa; no la alegría del bando vencedor al que pertenecía, sino el dolor de las mujeres persas que despidieron a sus hombres por última vez, la orfandad de los niños cuyos padres murieron en la guerra, la angustia de los ancianos que ya no abrazarán el cuerpo de sus hijos, abandonados en parajes inhóspitos o en el fondo del mar. De un mensajero, el pueblo de Darío y de Jerjes recibe la noticia del desastre en Salamina y todo se desmorona en las vidas concretas de seres humanos que hablan otra lengua, siguen otros ritos y tienen otros dioses: “Cada casa despojada para siempre de sus hombres, / se pierde entre lamentos, / y los padres sin hijos, / ay, ay, / por su dolor fatídico, / pobres ancianos, el dolor escuchan / que a todos ha alcanzado”. La extraordinaria sensibilidad de Esquilo frente a la desgracia del enemigo y la imaginación conmovida de su lamento no es una simple compasión, ni apenas una curiosidad, sino una comprensión de la propia vida a través de la vida de los otros en un mundo signado por la diversidad.

Aunque no haya bastado nunca para impedir los destrozos perpetrados por las grandes potencias occidentales en todo el mundo, hay en el fondo de eso que llamamos Occidente (con seguridad también en Oriente y otros pueblos que no se dejan expresar con una palabra ni con la otra) una sabiduría heredada, quizá frágil pero que titila intermitente y persistente en otra dirección.

La historia, la política, la filosofía y la tragedia ofrecen una enseñanza convergente: el pavoneo de la fuerza, el saqueo de lo que deberíamos abstenernos, la incontinencia de ejercer violencia sobre lo que desconocemos, la megalomanía identitaria, la ostentación de brutalidad y de ignorancia, la prepotencia indiferente a lo que aplasta, tienen la ruina por destino. O son emergentes de una ruina y una impotencia que ya sucedió.



Habermas como problema

SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT (UMICH/ARCIS)
16 DE MARZO DE 2026

El reciente fallecimiento de Jürgen Habermas ha desencadenado una cantidad considerable de intervenciones que sin dejar de reconocer el alcance de su proyecto intelectual, no dejan pasar la ocasión para recordar sus lamentables declaraciones en torno al genocidio del pueblo palestino y la conducta criminal del Estado de Israel. No olvidemos que Habermas, junto a un conjunto de intelectuales agrupados en el *Centre for Normative Orders* en Frankfurt, emitió (13/11/2023) una declaración de apoyo y solidaridad con el Estado de Israel frente a los ataques de Hamás. En dicha declaración, breve pero brutal, se homologaba, por un lado, el pueblo judío con el Estado de Israel, mientras que por el otro, se demonizaban los ataques de Hamás, sin reparar en las consecuencias que dichos ataques desencadenarían para el pueblo palestino. Al menos esto fue lo que, desde

diversos sectores, le enrostraron varios intelectuales críticos: su miopía política frente al genocidio palestino. Sin embargo, lejos de ser un error puntual, dicha miopía parecía delatar una contradicción estructural e insalvable en el corazón de su proyecto intelectual: si sus esfuerzos habían estado orientados a producir una fundamentación normativa de la democracia deliberativa, basada en una racionalidad comunicativa de alcance universal, por qué entonces Palestina aparecía como una anomalía que limitaba fuertemente sus aspiraciones. Por supuesto, las hipótesis esgrimidas fueron varias: por un lado, se le acusaba de haber convertido la teoría crítica de la primera generación de Frankfurt en una filosofía social orientada a producir criterios de legitimidad para las democracias europeas contemporáneas. Por otro lado, se le achacaba haber eliminado el contenido crítico y especulativo de la filosofía europea a partir de subordinarla a los desarrollos del pragmatismo norteamericano, más afín a las necesidades de una administración que parecía haber neutralizado las amenazas de una revolución social. Y, por supuesto, no faltaban ni faltan aquellos que explican su ceguera con respecto al genocidio del pueblo palestino apelando a la llamada culpa alemana (la llamada *Schuldfrage*), entendida como una experiencia constitutiva y fundamental en la reconstrucción de la República Federal después de la Segunda Guerra Mundial. Esto, para no mencionar aquellos que lo despachan rápidamente por eurocentrista, por reformista, por liberal, por sionista e, incluso, por aburrido.

Sin embargo, a mí me parece que el lamentable fallecimiento de Habermas nos deja un problema que es necesario atender, más allá de los posicionamientos venales y pirotécnicos que abundan hoy en las redes sociales. No quiero simplemente exculparlo apelando a su monumental trabajo intelectual. Quiero, por el contrario, interrogar, aunque sea someramente, la serie de decisiones que lo llevaron a desarrollar un sistema de pensamiento comprometido con la profundización de la democracia occidental, más allá de sus obvias limitaciones y omisiones.

En efecto, uno podría, aunque solo fuese tentativamente, reparar en una serie de decisiones que llevaron a Habermas a convertirse no solo en el exponente más importante de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt, sino en el “último filósofo” de la modernidad. Cabría mencionar acá su intervención pública contra el “escandaloso” silencio de Heidegger en los años 1950, a partir del develamiento del terror Nazi

y el impacto en la opinión pública de los Juicios de Núremberg. Más allá del mérito relativo de sus críticas a Heidegger, importa reparar en sus críticas públicas porque ellas expresan, en su propia performatividad, una decisión fundamental relativa a la forma en que Habermas entiende la herencia de la teoría crítica y la orientación social de la misma filosofía, en oposición a las pretensiones de privacidad del saber filosófico que, refugiado en la Selva Negra para salvaguardarse del ruido del mundo, no repara en sus consecuencias mundanas. A esto le siguió no solo su investigación fundamental sobre la estructura y crítica de la publicidad burguesa, sino su llegada a Frankfurt, primero como asistente de Adorno, y luego como director del Instituto. En este contexto, se hace patente una segunda decisión fundamental, expresada en *Teoría y praxis* y consolidada en la monografía titulada *La reconstrucción del materialismo histórico* (que sintomáticamente ha sido re-editada en español con el título *Después de Marx*). ¿Por qué esto es importante? Porque Habermas entiende que en las sociedades de la Europa occidental se había alcanzado niveles de bienestar que hacía inverosímil apostar por una revolución social, mientras que el ejemplo de los países de la Europa oriental terminaba por hacer indeseable la misma idea de una revolución de tipo soviético. Esto implica que para él, la filosofía mantenía una continuidad fundamental con la teoría social, y se constituía en una alternativa tanto a la figura del filósofo-rey, como a las pretensiones de totalización emanadas del cientificismo rampante de esos años (no solo los resabios del positivismo lógico, que habían sido cuestionados ya por Adorno en la famosa disputa del positivismo en la sociología alemana, sino la emergencia de la teoría de sistemas y, más en general, de la cibernética, como nueva expresión de la voluntad totalizante de dicho cientificismo).

Pero si esto explica la vocación social o pública de su elaboración teórica, el bienestar alcanzado por las sociedades europeas lo llevó no solo a desechar la vía revolucionaria por inverosímil, sino a revisar las tesis fundamentales de Marx (y del marxismo) desde los presupuestos de una teoría de la evolución social fuertemente basada en los desarrollos de la psicología social y de la teoría de la acción y de las instituciones. En otras palabras, Habermas, como un intelectual público alemán, dedicó su trabajo a la posible profundización de la democracia del bienestar, más allá de que dicha democracia aparecía como un modelo ideal sustentado en cruentos procesos de explotación y acumulación perpe-

trados más allá de Europa. En efecto, como un intelectual público y responsable, no dejó de ser un intelectual alemán enfocado en la reconstrucción de su país en la post-guerra.

En este mismo contexto (fines de los años 60), su disputa con la teoría de sistemas se vio complementada por su interrogación de las prácticas científicas y por la llamada crisis de legitimación de las sociedades del capitalismo tardío. Por un lado, había que resistir la auto-referencialidad de la ciencia y la técnica como ideología, sin caer en la narrativa terminal (Marcuse o Heidegger) relativa a la condición intrínsecamente perversa o irreflexiva de la técnica. Su pregunta era esta: ¿cómo desarrollar criterios normativos que fuesen capaces de resistir la auto-referencialidad de la racionalidad instrumental y que, mediante un debate público inclusivo, permitieran contrabalancear la tendencia gerencial de las sociedades del capitalismo tardío? Sobre todo porque dicho capitalismo no solo se expresaba bajo la lógica de la automatización del valor, sino bajo la supresión (sistémica) de la agencia humana, a partir de operaciones de recursividad autopoietica. En efecto, el debate en torno a la crisis de legitimación lo llevó a desarrollar su obra paradigmática, la *Teoría de la acción comunicativa*, en la que, en clara oposición a los enfoques sistémicos, se proponía una reconstrucción monumental del pensamiento filosófico y de la teoría social moderna, como base para la configuración de una teoría de la acción fundada en criterios normativos, intersubjetivos y comunicativos cuasi-trascendentales.

Por supuesto, dicha propuesta fue recibida con escepticismo, pues Habermas parecía olvidar la pregunta por las formaciones de poder y subjetivación (Foucault, Bourdieu); es decir, parecía omitir los efectos “normalizadores” del orden normativo, y parecía desconocer las formas performáticas de la acción (Goffman), mientras privilegiaba los presupuestos evolucionistas de la teoría sociológica norteamericana (no solo la fenomenología de Schutz que había emigrado a Nueva York arrancando del nazismo, sino el interaccionismo simbólico y, fundamentalmente, la teoría de la acción de Talcott Parsons). Todo esto, más allá del impacto editorial y de los usos indiscriminados (universalizantes, descontextualizados y, sobre todo, deshistorizados) de sus contribuciones. Sin embargo, su firma ya había alcanzado un rango preponderante y a eso debemos sus intercambios críticos y polémicos con Richard Rorty, John Rawls, y Peter Sloterdijk, entre otros. Mientras que los primeros estaban preocupados con el estatuto del pragmatismo como “fundamentación contingente” de las democracias occidentales, y con los límites del li-

beralismo desde el punto de vista de una democracia deliberativa e inclusiva, el indirecto debate con Sloterdijk anticipaba ya una preocupación con los desarrollos del pensamiento post-humanista y con lo que el mismo Sloterdijk llamó el fin de la teoría crítica, para señalar, no sin sarcasmo, el agotamiento radical del proyecto humanista-ilustrado que Habermas defendía.

En este mismo contexto (son los años noventa) Habermas había reorientado su trabajo hacia la configuración de un fundamento normativo para el derecho (*Facticidad y validez*) cuestión que parecía cobrar vigencia en el contexto de la reunificación alemana y del llamado fin de la Guerra Fría (*Identidades nacionales y post-nacionales*). Sin olvidar que la hebra iniciada con su trabajo en torno a *Conocimiento e interés*, era retomado a partir de la necesidad de elaborar las condiciones para un pensamiento post-metafísico capaz de confrontarse con el núcleo metafísico de la tradición, a partir de un desarrollo de la filosofía del lenguaje en clave intersubjetiva (ya anticipada en su teoría de la acción comunicativa). Ya en 1985 Habermas había declarado su animadversión a los exponentes del llamado neoestructuralismo (según le sopló Rebekka), y había declarado su defensa del proyecto inconcluso de la modernidad frente a los ataques de los viejos y nuevos conservadores. ¿Por qué esto es importante? Porque nos permite entreverarnos, aunque sea preliminarmente, con su último trabajo, expuesto monumentalmente en su historia de la filosofía (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2019). El *Auch* o “también” enfatiza no el deseo de totalización y la voluntad de obra de un filósofo que en ese momento bordeaba los 90 años, sino la insistencia en la filosofía como un tipo de discursividad que no puede ser reducida ni a la ciencia ni a la ideología. Si ya en sus reflexiones sobre el pensamiento post-metafísico Habermas había retomado el problema de la religión y su función social relativa no solo a las dimensiones imaginales o utópicas de los actores sociales, sino también relativa a los vínculos sociales más allá de los criterios meramente economicistas, ahora su historia de la filosofía insistía en la necesidad de pensar formas sociales post-seculares, en las que fuera posible armonizar, a través de formas deliberativas del derecho y la política, saberes científicos y creencias religiosas, de lo contrario, seguiríamos presos del modelo unilateral de racionalización y secularización que ya había asustado a Max Weber.

En sus últimas entrevistas Habermas no deja de apelar a la necesidad de una filosofía social de vocación democrática (y post-secular), frente los peligros que las nuevas formas de cientificismo adquieren, en el contexto del aceleracionismo tecnológico, la hipótesis cibernética y las nuevas expresiones de populismo de derechas que develan la condición frágil y contingente de la democracia. Si ya tuvo una posición crítica frente a la unificación alemana de los años noventa, reparando en la omisión de los procesos de duelo y reparación necesarios para la Alemania del Este, obliterados, por supuesto, por la euforia neoliberal de la Alemania del Oeste; ahora (2025), ya al final de sus días, seguía insistiendo en la necesidad de fortalecer la unidad europea para contrarrestar el naufragio del mundo; naufragio que veía materializado en la figura de Donald Trump. No sabemos cómo la actual conducta bélica israelí y norteamericana en Medio Oriente pudiesen haber recalibrado su lealtad incondicional con el Estado de Israel, ni tampoco podemos especular sobre esto. Pero, como advertía al principio, Habermas nombra un problema, un problema relativo no solo a los alcances sino también a la misma posibilidad de un pensamiento y de una imaginación histórica vinculada con la modernidad europea-occidental. En efecto, si los exponentes del pensamiento decolonial insisten en homologar capitalismo, colonialismo y modernidad, ¿por qué Habermas no se cansó nunca de insistir en la modernidad entendida no como un proyecto auto-fundado en la condición unilateral de la razón, sino como un espacio histórico abierto al discernimiento, la diferencia, y la capacidad de participar públicamente en la toma de decisiones y en el destino de la democracia? ¿Es suficiente, para descartar su trabajo, encararle su miopía y su concepción brutalmente europea, incluso alemana, de modernidad?

Si su trabajo fue monumental, también estuvo limitado por intereses y contextos muy precisos. Sin embargo, su pregunta por la democracia y por la posibilidad de la justicia, aun cuando pueda parecer fuera de moda y ajena a los énfasis definidos por el complejo editorial-universitario contemporáneo, no deja de ser pertinente. Esa pregunta, de hecho, se expresa en sus últimos trabajos (sobre todo en su historia de la filosofía) como una pregunta por la historia: ¿pueden las sociedades *aprender* de sus experiencias vividas, pueden establecer una relación deliberativa con su historia y con la misma configuración de esa historia, o estamos obligados a desechar esa historia para abrazar, con euforia o escepticismo, las ofertas superficiales de sentido que se diseminan mediáticamente bajo

el monopolio corporativo que organiza los afectos públicos según el guion de las nuevas derechas? ¿Podemos entender el aprendizaje más allá de su reducción individualista, cognitivista, funcionalista, como una forma de memoria social indispensable para oponernos a la estandarización cibernética que predomina en las llamadas sociedades de miseria simbólica? Si su intervención en el famoso debate de los historiadores (*Historikerstreit*) estuvo marcada por la necesidad de no simplificar el terror nazi ni blanquearlo en la producción de una narrativa superficial sobre el pasado, su pregunta por la posibilidad de un aprendizaje capaz de reorientar los procesos sociales y políticos se opone no solo al fin de la historia, sino también a las nuevas formas de política cultural que, en el ocaso de Occidente, se apresuran, investidas de un logocentrismo sustituto, a tomar su lugar. Quizás Habermas sea imperdonable (¿qué sé yo?), pero los problemas que su obra formula y actualiza, no parecen ser simples delirios y elucubraciones de un alma bella europea del siglo pasado. La tarea no consiste en descartarlo, sino en confrontarlo. Después de todo, nadie podría simplemente rechazar a Kant o Hegel apelando a su proveniencia o su provincialismo disfrazado de universalismo.



La tierra en disputa

Apuntes sobre *Nuestra tierra* de Lucrecia Martel

AGUSTINA TRUPIA (UBA/CONICET)
20 DE MARZO DE 2026

Nuestra tierra, el primer largometraje documental que realiza la directora salteña Lucrecia Martel, puede ser pensado como un ensayo sobre la disputa de lo común, en distintos sentidos.¹ Este film, estrenado en 2025 en el Festival Internacional de Cine de Venecia, aborda el asesinato de Javier Chocobar, líder indígena de la comunidad Chuschagasta, acontecido en Tucumán en 2009 en manos de Darío Amín junto con dos policías, Luis Humberto Gómez y José Valdivieso. La intromisión en la comunidad Chuschagasta,

¹ Es relevante recordar que uno de los primeros trabajos cinematográficos que se conocen de la directora fue el cortometraje *La otra* (1989), el cual también es un documental realizado en su época de estudiante en el Centro Experimental y de Realización Cinematográfica en la ciudad de Buenos Aires (hoy, ENERC). Allí aborda parte de la vida personal y artística de cuatro artistas transformistas que participaban de la escena porteña.

que devino en el crimen, tenía como objetivo ocupar esas tierras para explotar una cantera de piedra laja. Lo que motivó el documental, tal como cuenta Martel en entrevistas, fue la contundencia y el impacto de que dicho asesinato, producido por el disparo de un arma, estuviera filmado. Había una prueba empírica, directa, indiscutible del crimen de Chocobar causado por aquel grupo de personas quienes, además de un arsenal de armas, llevaron también una cámara digital con la que registraron el hecho.

Es bien conocida la reflexión que brinda el filósofo francés Jacques Rancière² sobre la política como la repartición de lo sensible, en tanto el reparto de espacios, formas y actividades que determinan la manera en la que lo común se ofrece a la participación. Tiene que ver con la capacidad de tener una palabra común para poder intervenir en la discusión. En sintonía con esta manera de concebir la política, se puede pensar que *Nuestra tierra* ofrece una reflexión sobre la disputa de lo común. En un primer sentido, lo hace desde la misma noción contenida en el título. La incógnita que abre es cuál es la tierra que habitamos y qué de ese espacio podemos concebir como propio. A su vez, aparece la pregunta por los límites: ¿cómo establecer las divisiones territoriales que constituyen una comunidad, una provincia, un país, un planeta? La vara con que se mide fue también una disputa política histórica. No siempre esas varas tuvieron la misma extensión. Por ende, los territorios presentaron una dificultad en su división constitutiva, ligada a la herramienta con que se trazaba el límite.

El film de Martel, quien escribió el guion en conjunto con María Alché, podría ser pensado como una película de juicio: gran parte transcurre dentro de las paredes del recinto donde se llevó adelante el litigio en 2018. Este espacio se vuelve un escenario más para el racismo sistémico y anquilosado en nuestra sociedad. En tanto se las ingenia para denostar, subestimar e intentar perpetuar el poder que detentan siempre los mismos sobre el territorio nacional. De manera claustrofóbica, al interior de un lugar compuesto por paredes oscuras, el público que asiste y el banquillo de los acusados, se filma a varias cámaras dejando registro de los días del juicio oral y público. Un juicio que, por sus condiciones, permite el registro y uso de sus imágenes.

2 Rancière, J. (2009 [2000]). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM.

Allí se discute, junto con el asesinato imputado, la potestad sobre la tierra.³ La instancia general de narración opta por la mostración del careo, de las declaraciones de la defensa y los alegatos de las abogadas y abogados defensores. La inteligencia del montaje reside en este punto: exhibir los comportamientos y discursos para que caigan por su propio peso, sin ser sobre explicados o puestos en juicio por la instancia de narración. La escena del careo entre el policía Valdivieso y un testigo joven, quien era menor cuando presencié el asesinato, da cuenta de la violencia acumulada y de la impunidad que tiene un sector de la sociedad. La repetición incesante de la palabra “arma” por parte del acusado es una muestra clara. A la vez que su obsesión por el tamaño de la pistola –no sin reminiscencias obscenas– trae otro de los tópicos centrales de la película: la disputa por el ejercicio de la violencia. El acusado dice haber sido entrenado por el Estado nacional para defenderse (¿y defendernos?). En definitiva, es un sector que tiene la posibilidad de ejercer la violencia contra otras personas quienes, si también lo hacen, enseguida son acusadas de bestias y terroristas contra la patria. En especial, con la cuestión racial de por medio.

El otro gran escenario de la película es justamente el sitio de la disputa: las hectáreas de tierra en el monte atravesadas por algunos pocos caminos de tierra. El desierto –para algunas personas– y el hogar de generaciones de una comunidad –para otras–. *Nuestra tierra* hace una incorporación reiterada de planos aéreos. Desde el ingreso a la película, por medio del uso de imágenes satelitales, queda establecido este tipo de plano. En esta elección también se configura lo mencionado anteriormente: la tierra en su, por lo menos, doble vinculación en tanto planeta y como aquello sobre lo que caminamos.

Aquel modo de ingreso al film es central, si se lo piensa en relación con la música extradiegética que lo acompaña. Suena una canción eclesiástica que, a medida que avanza, incorpora instrumentos y sonoridades folclóricas. La disputa también se da ahí. La capa de comunidades que, a partir del ejercicio de la violencia, ocuparon las mismas extensiones: indígenas, gauchos, españoles, criollos, argentinos. Todas las identidades son nombradas en masculino por erigirse como universales y totalitarias. Esa confluencia repleta de tensiones, masacres e invisibilización ya está integrada en la primera escena espacial. Sobre

3 Un tema similar había sido trabajado por Martel en su cortometraje de 2006 *La ciudad que huye*. Allí abordó el crecimiento de los barrios privados en Buenos Aires en contraposición con las poblaciones vecinas que quedan relegadas y expulsadas del territorio.

esta primera capa, se seguirá construyendo a lo largo de la película. Ejemplo de esto es la escena en la que asistimos a la explicación del mural pintado en la Catedral de San Miguel de Tucumán que contiene la escena del ataque del cacique Gualán a Tucumán en el siglo XVI. Allí está tematizada la ayuda celestial que los españoles recibieron. La paradoja (y violencia) es total: el mismo edificio religioso al que una parte importante de la comunidad Chuschagasta asiste en calidad de fieles, contiene una colosal marca de estigmatización y rechazo.

A lo largo de la película, serán los planos aéreos filmados con drones los que permitirán planos generales en picado o cenital que aborden la inmensidad del territorio. Dado que, solo con esa distancia, se puede apreciar la extensión disputada. Por un lado, esto favorece un uso que se vuelve plástico de las imágenes en tanto la vegetación, caminos, animales dejan, por momentos, de ser identificados como tales y pasan a ser observados como formas en movimiento, más cercanas a pinceladas o configuraciones abstractas. Esto también se genera por la inversión de la cámara que, en ciertas instancias, gira y revuelve el orden impuesto. Por otro lado, la incorporación de estos elementos para filmar la película da cuenta de una intención de disputar lo común usando las herramientas disponibles en la actualidad. En este sentido, Martel incorpora los satélites y drones para expandir las capacidades del cine; para ampliar los puntos de vista desde donde miramos.

Un elemento central que atraviesa el documental, y que también puede ser leído como disputa en torno a la memoria, es la construcción de archivos. La película acumula una serie de escenas en las cuales personas de la comunidad Chuschagasta cuentan y muestran su recopilación de fotografías –junto con recuerdos personales, transmisiones orales, conocimiento de un idioma, títulos de propiedad– que conforman un acervo de siglos. Así, se presentan agentes que guardan la memoria comunitaria, la de un pueblo que no ingresa a los anales y manuales escolares de historia, salvo bajo la figura del indio exterminado en un tiempo lejano. La importancia de este archivo, compuesto de múltiples elementos –tangibles y no tangibles– es central en el argumento del film. Son esas fotos, esos relatos los que permiten demostrar la existencia de generaciones de una misma comunidad en el territorio disputado. A la vez que, como nos enseña la labor del Archivo de la Memoria Trans en Argentina, ese trabajo de recolección, conversación y

catalogación de una identidad entendida como menor y marginal tiene que ser llevado adelante por la misma comunidad para pervivir.

En este sentido, la labor del archivo llevada adelante por los sujetos de la comunidad Chuschagasta es el puntapié para aquello que la misma película hace: también se erige como una memoria, como una manera de guardar y cuidar esa información. Asimismo, aparecen otros guardianes de esta memoria que son centrales para el juicio: hay miembros de la comunidad que toman fotografías analógicas o filman. Esto emparenta el ejercicio de registrar que realizan con el que lleva adelante la instancia general de la película y duplica, en un gesto metacinematográfico –cuestión que es abordada de lleno en la última secuencia del film cuando vemos a la misma comunidad mirar parte de la película filmada por Martel–.

Además, en varias escenas, las fotografías ocupan el lugar principal de la película. Estas fotos ocupan la totalidad de la pantalla y, acompañadas por voces en *off* y sonidos, motorizan la narración. El paisaje sonoro, en parte obtenido a partir de las grabaciones hechas por los celulares de miembros de la comunidad, funciona como un estímulo a la imaginación y un acceso concreto a la cultura. Se despliega así la posibilidad de conjeturar los sonidos de dichas fotografías, a la vez que ayudan a ilustrar la larga historia de la comunidad y su vínculo con las grandes urbes. La película nos pone de frente con rostros marrones que cuentan sus ingresos a la ciudad y las condiciones bajo las cuales se pueden dar. En particular, aparece de frente –en tanto es por medio del uso de varias fotos que registran rostros en primer plano– la cuestión del trabajo de las empleadas domésticas en casas de familia de clase alta o media acomodada. Esto exhibe a las identidades marrones ingresando a la ciudad en circunstancias muy limitadas y precarizadas.

En vinculación con la cuestión de la disputa por lo común, hay una cuestión más que quiero mencionar desde mi lugar de persona blanca que vive en la ciudad de Buenos Aires. En reiterados momentos las personas que cuentan sus testimonios en cámara o las voces en *off* que acompañan las imágenes se vuelven, desde mi lugar, prácticamente ininteligibles. Allí reside uno de los puntos más potentes de la disputa: se les da lugar a otros modos de hablar español que tensionan aquello comprendido como manera correcta de hablar. Esta tensión tiene que ver con historias de sometimiento y de sofo-

cación cultural. Esas voces no son subtituladas ni explicadas, sino que son incorporadas con el mismo estatuto que las demás voces que hablan el español en la película. *Nuestra tierra* les otorga la dignidad que merecen y disputa la idea de un correcto uso del idioma. Pareciera decirnos que el problema, en realidad, es de quienes estamos en otra zona y no las entendemos a causa de nuestras propias limitaciones.

En definitiva, *Nuestra tierra* alumbra, por medio de una historia particular, que es la del juicio por el asesinato de Javier Chocobar, una cuestión constitutiva del país, aún no resuelta, que tiene que ver con la construcción del Estado nación, la idea de patria y de ser de Argentina. ¿Cuál es esa identidad que se presenta como monolítica, esencialista y sin fracturas, que aparece en cada fecha patria que se nos enseña a celebrar desde nuestra infancia? ¿Cuáles son esos rostros, pieles, modos de decir, maneras de concebir lo territorial que quedan excluidas? La película disputa la identidad argentina blanca que se intenta reiteradamente ubicar en un lugar representativo de la multiplicidad de pueblos indígenas que habitaron y habitan esta *–nuestra–* tierra.



A 50 años del golpe cívico-militar

¿Qué sabemos del movimiento humanitario?

PAULA ZUBILLAGA (IDH-UNGS/UNPAZ/CONICET)
24 DE MARZO DE 2026

En América Latina, las organizaciones de derechos humanos no vinculadas a partidos políticos comenzaron a formarse en la década del sesenta. Con los años, las integradas mayoritariamente –pero no de forma exclusiva– por familiares de afectados directamente por la represión ilegal –exiliados, presos políticos, desaparecidos, asesinados–, fueron creciendo y ganando protagonismo. Dentro de las mismas, las mujeres tuvieron una participación fundamental en lugares tan disímiles de nuestro continente como México, Uruguay, Paraguay, Perú, Bolivia, Brasil, Chile, Honduras y Guatemala.

Argentina, en ese sentido, no es una excepción. La represión desplegada sistemáticamente durante la última dictadura en nuestro país (1976-1983), también llevó, en distintos

puntos del territorio nacional –y fuera del mismo–, a la conformación de grupos de oposición, denuncia y resistencia al accionar terrorista del Estado, en los que las mujeres tuvieron un peso específico.

Ciertamente, el antecedente directo del movimiento que se conformó y que conocemos como “de derechos humanos”, lo constituyen las comisiones de defensa de los presos políticos que se crearon, en distintas localidades, durante la dictadura anterior (1966-1973), como la Comisión de Familiares y Amigos de Detenidos (COFADE) o la Comisión de Familiares de Presos Políticos, Estudiantiles y Gremiales (COFAPPEG).

No obstante, las nuevas organizaciones se presentaron con una identidad diferente, basada en la noción de derechos y con un discurso humanitario, y se comprendieron a sí mismas como un conjunto distinto a otros agentes sociales y políticos, más allá de la colaboración de algunas agrupaciones políticas de izquierda en sus orígenes.

Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos del movimiento de derechos humanos? el encuadre de las luchas en términos de “derechos humanos” se hizo más claro tras la dictadura, en el contexto de “despolitización” del conflicto en el régimen memorial establecido por el Informe Nunca Más de la CONADEP (1984) y el posterior Juicio a las tres primeras Juntas (1985). En este período se instaló y legitimó la interpretación de la represión como “violación a los derechos humanos” y se identificó socialmente al movimiento con ellos.

Es decir, violaciones a los derechos humanos existieron siempre, pero las luchas sociales y políticas previas se denominaban con otros términos. “Movimiento de derechos humanos” surge y recibe su nombre a partir de las violaciones masivas cometidas por agentes estatales durante las distintas dictaduras que tuvieron lugar en América latina. Ha sido la forma en que los propios actores se han nombrado y la forma en que se ha denominado políticamente al conjunto de organizaciones y activistas que llevan adelante acciones públicas y demandas hacia el Estado por el reconocimiento y tratamiento de las violaciones sistemáticas ocurridas durante la última dictadura, con especial énfasis en la desaparición forzada de personas y la apropiación de menores de edad. Las posturas en relación a la noción universal o más amplia de “derechos humanos” (educación, salud,

vivienda, trabajo, etc.) fue variando a lo largo del tiempo, aunque ya estaban presentes en los años ochenta.

Las organizaciones más visibles y reconocidas públicamente, desde la dictadura hasta la actualidad, han sido la Liga Argentina por los Derechos del Hombre (1937), el Servicio de Paz y Justicia (1974), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (1975), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (1976), Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas (1976), Madres de Plaza de Mayo (dividida en 1986 en Asociación y Línea Fundadora), Abuelas de Plaza de Mayo, el Centro de Estudios Legales y Sociales (1979), la Asociación de ex Detenidos-Desaparecidos (1984) e H.I.J.O.S (1995).

Pero existen otras experiencias de organización, menos visibles y poco estudiadas, como el Movimiento Judío por los Derechos Humanos (1982), la Fundación Memoria Histórica y Social Argentina (1987), la Asociación Civil Buena Memoria (1998), Nietes (2019), e innumerables Mesas, Comisiones, Asociaciones, o bien filiales, delegaciones y regionales de las mencionadas, que se fueron creando en distintos momentos, desde los años ochenta, en diferentes localidades de la Argentina.

De esta forma, el resultado ha sido un movimiento social amplio, heterogéneo, policlasista –aunque con predominio de las clases medias–, intergeneracional, con presencia en las distintas provincias y liderado fundamentalmente –pero no de forma exclusiva–, por mujeres.

Ahora bien, a 50 años del último golpe de Estado, y tras 40 años de producción académica, cabe preguntarnos qué sabemos realmente de este movimiento, cómo ha sido estudiado y qué resta saber.

Existe cierta percepción, a nuestro criterio errónea, de que el estudio del movimiento se ha agotado. Sostenemos que esto proviene, en parte, de concepciones sobre nuestra disciplina que olvidan que las preguntas sobre el pasado se renuevan constantemente en las disputas e intereses del presente. Y, por otro lado, de la convivencia con los actores y sus prácticas, y por la cantidad de testimonios, artículos periodísticos y de publicaciones

de las propias organizaciones que circulan y que se nos presentan como una “historia sagrada”,¹ que debemos repetir sin cuestionar o problematizar.

Desde los años ochenta hasta la actualidad, el movimiento de derechos humanos en la Argentina ha sido objeto de numerosas investigaciones provenientes de distintas disciplinas, aunque tardíamente de la historia, que han realizado diversos aportes para comprenderlo. Claramente, como ocurre con la producción historiográfica en general, las investigaciones sobre historia reciente no pueden disociarse de los contextos académicos, políticos y memoriales en los que se desarrollan, los cuales orientan o limitan las condiciones de producción, delimitan las preguntas y las preocupaciones. Así, la narrativa construida en los años ochenta postdictatoriales y que se volvió la mirada más difundida –al menos hasta alrededor del 2001– debemos entenderla en su contexto. Es decir, un momento en el que la academia se preguntaba por el autoritarismo, las transiciones, la democracia y sus límites, y se difundían las teorías sobre los nuevos movimientos sociales, y en el que las instituciones de investigación y enseñanza atravesaban procesos de normalización, democratización y búsqueda de profesionalización que, en la disciplina histórica, se traducían como “distancia política”.

Algunos trabajos pioneros, provenientes en especial de la sociología y las ciencias políticas, se centraron en una zona específica y delimitaron en “ocho organismos” el espectro de agrupaciones que integrarían el movimiento, contribuyendo a formar lo que algunos autores denominan la visión “clásica” –en tanto típica o característica–.²

Desde entonces, durante cuarenta años, si bien la producción se ha ido renovando, y a pesar de los aportes de innumerables investigaciones, existe un conjunto de tendencias que, a nuestro criterio, aún obstaculizan las posibilidades de construir una narrativa amplia y compleja sobre este actor social y político de relevancia en la historia reciente de nuestro país: a) centrarse en la dinámica de la capital federal –invisibilizando lo ocurrido en otros lugares de la Argentina–; b) identificar solo a un conjunto de organizaciones

1 Visacovsky, S. (2005). El temor a escribir sobre historias sagradas. Memoria social, moralidad política y audiencias nativas en la Argentina. En: Frederic y Soprano (comp.). *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 271-313). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

2 Alonso, L. (2022). *Que digan dónde están. Una historia de los derechos humanos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

como las integrantes del movimiento de derechos humanos –invisibilizando a grupos locales, a filiales, delegaciones y regionales o a agrupaciones menos conocidas–, y que, depende el período estudiado, serían solo “ocho organismos”; c) señalar que se trataría de un sujeto “nuevo” –invisibilizando experiencias previas y su vínculo con las mismas–; d) suponer que su actuación ha sido solo en territorio argentino –invisibilizando el trabajo de las redes exiliares o de las organizaciones nacidas fuera del país–; e) centrarse en figuras emblemáticas que han funcionado como líderes al interior del movimiento –invisibilizando la heterogeneidad de sujetos que lo componen–; f) referirse de forma generalizante a lo ocurrido en “el interior” o trasponer lo ocurrido en la capital federal al conjunto del país –invisibilizando la diversidad de experiencias–; g) realizar divisiones tajantes, binarias y reduccionistas entre organizaciones de “afectados” y “no afectados”; h) centrarse en las agrupaciones cuyos nombres refieren a un lazo primario y tender a interpretar su activismo tras el hecho represivo como algo “natural”, “obvio” y “lineal” y, en el caso de las mujeres, guiado por un “instinto materno”.

Si bien existe una abundante y renovada producción en torno al movimiento, es indudable que las organizaciones que apelan en sus nombres al lazo filial, han tenido una mayor atención por parte de las investigaciones, como Abuelas de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S. y Madres de Plaza de Mayo. Consideramos que la tendencia a centrarse en estas organizaciones, tal vez pueda comprenderse por la fuerza simbólica que han tenido, en la cultura política de Argentina, las personas con vínculo sanguíneo con las víctimas de la represión ilegal. Pero, también es cierto, y quizás sin que los investigadores se lo propongan, esta tendencia reproduce, en la academia, la distribución desigual de la legitimidad de las voces que se da al interior del movimiento.

Cuando esto se une con ciertas ideas que circulan socialmente en torno al activismo humanitario como algo “lógico” o “natural” para pensar en la participación de los familiares de quienes sufrieron la represión de forma más directa, o se sostiene que fue posible por la simple “voluntad” de los actores, sin tener en cuenta los múltiples elementos que condicionaron su formación, las posibilidades de brindar explicaciones amplias y complejas, entonces, se hacen muy difíciles. Esas ideas –de las que nos alejamos– se han acompañado, en ocasiones, de explicaciones de la acción colectiva de las mujeres, a partir de un supuesto “instinto” o “mandato” materno. No obstante, la maternidad y

las concepciones en torno a ella, no son “naturales” sino que son construcciones sociales que varían histórica y culturalmente. Así, como muestran innumerables trabajos, las respuestas a la represión estatal que dieron las mujeres que integraron el movimiento de derechos humanos –que no estaban vinculadas solo por el lazo materno–, excede a la actitud asumida por otras mujeres.

No obstante, a la par de ciertas tendencias que se mantienen, también es cierto que una serie de estudios vienen reflejando la multiplicidad y diversidad de experiencias del movimiento de derechos humanos, a fin de complejizar una mirada que durante años hizo foco fundamentalmente en el ámbito capitalino.

La necesidad de explorar otras experiencias se ve reflejada en investigaciones realizadas en los últimos años, variando la profundidad y sistematicidad, para pensar la historia del movimiento –a partir de diferentes organizaciones, dimensiones y periodos– en distintas localidades de la provincia de Buenos Aires, como La Plata, y la región que conforma con Berisso y Ensenada, ciudades importantes como Mar del Plata y Bahía Blanca o ciertas zonas del conurbano bonaerense; en La Pampa; Tucumán; Jujuy; en localidades importantes de la provincia de Santa Fe; en Córdoba; y en la Patagonia, como El Bolsón, Neuquén y el Alto Valle.

De esta forma, con el cambio de siglo, nuevas generaciones de científicos sociales, a partir de la formulación de nuevas preguntas, optando por diversas escalas de análisis y renovando las fuentes, comenzaron a mostrar la heterogeneidad de sujetos, lógicas y prácticas del movimiento de derechos humanos. Esto está permitiendo considerar de modo más completo el proceso histórico de formación y desarrollo de este actor colectivo.

Ciertamente, el crecimiento de los trabajos en torno al movimiento estuvo acompañado por miradas distintas respecto a cómo definir y clasificar a estas luchas, quiénes deben considerarse como parte de las mismas y cómo interpretar los vínculos con distintos niveles del Estado.

Así, se destacan los debates, aún abiertos, en torno a si son “emprendedores” o “militantes” de la memoria; si debe hablarse del movimiento de derechos humanos en singular (movimiento) o en plural (movimientos), si es “nuevo”, si es *en* o *de* Argentina, si

aún existe o si puede hablarse de un movimiento hasta el año 1983 o el 2003; o si no convendría utilizar otras categorías como “red” o “campo”. También se propuso pensar el movimiento más allá de las organizaciones consideradas “históricas” y de las figuras emblemáticas, e incorporar a otras iniciativas que han contribuido en el proceso de memoria, verdad y justicia en nuestro país, aunque con grados de organización, continuidad e integración diversa. Es decir, más que en “movimiento”, pensar en términos de “movilización”. Aunque hay quienes prefieren limitarse a agentes colectivos organizados con presencia continuada.

Cómo interpretar el vínculo con el Estado ha generado uno de los debates más intensos. En especial, cómo interpretar la relación que se produjo entre el Estado nacional y algunas organizaciones entre los años 2003 y 2015: ¿debe hablarse de “acomodación”, de “cooptación”, de “delegación de responsabilidades”, de “interacción compensatoria”, de “interpenetración”, de “aprovechamiento de oportunidades”, de “articulación”, de “cooperación” o de “cogestión”?

Por último, cómo denominar a la historia de la zona capitalina y la narrativa “clásica” también ha sido problemático, como ocurre para otros objetos de estudio. Se ha debatido sobre utilizar la expresión “porteño-céntrica”, el “eje Buenos Aires-La Plata” o bien “bonaerense”. Aunque, debe decirse, existen pocas investigaciones con foco en alguna localidad o región de la compleja y heterogénea provincia de Buenos Aires.

Los principales aportes historiográficos de los últimos veinte años, ciertamente, han provenido de los estudios que han focalizado en un espacio específico. Así, podemos señalar una serie de aportes colectivos que, en definitiva, lo que han logrado es devolverle politicidad al movimiento.

En primer lugar, visibilizar el vínculo que en sus orígenes el movimiento tuvo, en distintas localidades, con diversas organizaciones y partidos políticos (Montoneros, Vanguardia Comunista, PCA, PCR, PRT, PST), que proporcionaron recursos, contactos y dispusieron la intervención de militantes propios en las actividades de las nuevas organizaciones de derechos humanos.

En segundo lugar, dar cuenta de los vínculos, similitudes y diferencias del movimiento con las experiencias de movilización previa, como las comisiones de solidaridad con los presos políticos formadas durante la dictadura anterior (1966-1973).

En tercer lugar, rescatar la propia experiencia previa de integrantes del movimiento, es decir, la participación en sindicatos, otras organizaciones civiles o partidos políticos, lo que, para el caso de las mujeres, ha permitido matizar y complejizar la idea extendida de “amas de casa” que empiezan a actuar en la esfera pública a partir del hecho represivo.

En cuarto lugar, desnaturalizar el activismo y comprenderlo como una decisión política, ética y moral, condicionada por el contexto local y atravesada por múltiples sentimientos y emociones.

En quinto lugar, identificar la convergencia de al menos tres tradiciones político-ideológicas al interior del movimiento: una liberal-democrática, una confesional-cristiana y una de izquierda, en la que se suele incluir también al peronismo.

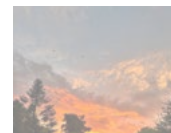
En sexto lugar, la identificación de distintas “vías de acceso” a la militancia por los derechos humanos, que pueden cruzarse en una misma persona: una profesional; una vincular-sanguínea; una confesional y una más política, en la que se ubica a militantes provenientes de diferentes sectores de la izquierda.

En séptimo lugar, problematizar interpretaciones extendidas, binarias y reduccionistas, como la clásica división entre organizaciones de “afectados” y de “no afectados”.

Por último, identificar los elementos que posibilitaron la formación y el desarrollo del movimiento y aquellos que, por el contrario, representaron límites para la acción y la obtención de apoyos sociales. Así, el conjunto de trabajos con los que actualmente contamos muestra que los recorridos, formas y temporalidades que asumió el movimiento varió, entre otras cuestiones, por el nivel de represión sufrido en el territorio, por las propias características de las ciudades, por las estructuras de oportunidades políticas, por las redes de relaciones y experiencias de movilización previa, por las tradiciones político-ideológicas que confluyeron en su seno, por los recursos movilizables, y por la intervención de elementos psicológicos, emocionales y afectivos que llevaron a algunas personas a asumir una decisión ética-política de organización colectiva.

De esta forma, el movimiento tuvo desarrollos tempranos y duraderos en centros urbanos poblados, universitarios, con trayectorias previas de movilización estudiantil, sindical y política y con altos índices de represión, en los que intervinieron distintos actores para conformar el movimiento –abogados, militantes de izquierda, religiosos, etc.–, en general pertenecientes a las clases medias y con fuerte presencia femenina. A estos elementos debe sumársele la política de expansión territorial de las organizaciones capitalinas, que vieron en algunas ciudades la posibilidad de ampliar la denuncia.

Si bien existe una abundante y renovada producción académica, es indudable que, a la fecha, algunos actores, organizaciones, períodos, geografías y dimensiones, han tenido una mayor atención por parte de las investigaciones académicas, por lo que la agenda sigue abierta. Quizás el principal desafío que tenemos por delante es la construcción de una narrativa histórica integradora, de síntesis, que articule la diversidad de experiencias (sin caer en una “sumatoria” de partes) y avance hacia nuevos problemas.



“La IA nos maravilla desde lo técnico y nos abruma desde lo humano”

ENTREVISTA A NATALIA DEBANDI POR DOLORES AMAT (UBA/UNPAZ/CONICET) Y
MARIANA PERCOVICH (UBA/UNPAZ)
30 DE MARZO DE 2026

Natalia Debandi es Licenciada en Ciencias de la Computación (UBA) y doctora en Ciencias Sociales por la UBA y por la Universidad Paris IV Sorbona. Apasionada por la tecnología y por las transformaciones sociales, Debandi sigue de cerca las innovaciones y las noticias que se generan a diario a partir de los desarrollos y los usos de las Inteligencias Artificiales. Actualmente, Debandi se desempeña como Investigadora de Conicet en el Centro de Inteligencia Artificial Interdisciplinario de la Universidad Nacional de San Martín y como docente de Gobernanza de Datos e IA en la carrera de Ciencia de Datos de la misma Universidad. Además, coordina proyectos relacionados con el uso de la IA y escribe artículos en revistas especializadas.

Bordes: La guerra de Estados Unidos e Israel contra Irán genera algunas consecuencias esperables y otras inesperadas (al menos para el público masivo). Entre otras cosas, se generó una controversia entre una de las empresas de IA más importantes del mundo y el gobierno de Donald Trump por el uso de las nuevas tecnologías para la vigilancia interna y para la generación de armas letales autónomas. Días después de que esa discusión se hiciera pública, funcionarios del ministerio de relaciones exteriores de China advirtieron sobre los riesgos del uso de la IA en el ámbito militar. En particular, se refirieron a los peligros de utilizar armamento autónomo y señalaron que su implementación sin supervisión humana podría generar escenarios apocalípticos.

¿Podemos sostener una actitud optimista respecto de estas tecnologías?

Natalia Debandi: Yo voy y vengo entre el optimismo y el pesimismo. Y sí, estas noticias no son para nada alentadoras. Tengo mucha confianza en las capacidades de los seres humanos para ir generando anticuerpos, incluso para las enfermedades que nosotros mismos generamos. Pero entiendo que escenarios como el actual requieren de líderes muy conscientes y cuidadosos. Líderes y normas que puedan dar cauce a los cambios, por eso estudio y enseño gobernanza de datos e IA.

B: ¿Podrías resumir en pocas palabras lo que es la gobernanza de datos y de IA y por qué tiene sentido enseñarla en una Universidad pública?

ND: A mí me gusta pensar a la gobernanza de datos como los mecanismos de consenso entre todos los actores involucrados en la construcción y uso de datos (sector público, privado, académico y organizaciones de la sociedad civil) y me gusta hacer la distinción de “gobierno de datos” para referirme a los lineamientos, políticas y definiciones que estructuran el ciclo de vida de los datos dentro de una organización.

La gobernanza de datos la debatimos a nivel global, nacional, regional. Discutimos principios, normas y acuerdos, y en el gobierno de datos se definen las prácticas internas de una organización que, claro, deben estar alineadas con esos marcos pero también ajustadas a sectores o disciplinas específicas.

Y la gobernanza de la IA puede pensarse como una extensión de este enfoque, ya que hoy resulta difícil separar el uso intensivo de datos de la inteligencia artificial. Con la IA emergen aspectos vinculados a las evaluaciones de sesgos de los datos y de los modelos, el impacto social y ambiental, y la degradación de los modelos en el tiempo, temas con desarrollos incipientes aún.

B: Chile lanzó el 10 de febrero Latam-GPT, un proyecto que busca generar para América Latina un modelo de inteligencia artificial propio, en un sector dominado por grupos estadounidenses. Uno de los objetivos es el de limitar ciertos sesgos observados en los sistemas actuales. El proyecto es impulsado por el Centro Nacional de Inteligencia Artificial de Chile (Cenia), una corporación privada con financiamiento público y es apoyado por fundaciones, universidades, bibliotecas, entidades gubernamentales y organizaciones de la sociedad civil de países como Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, México, Perú y Uruguay.

¿Pueden generar una diferencia este tipo de proyectos?

ND: A mí el proyecto de Chile me encanta. Creo que tenemos que desarrollar tecnología propia, con nuestros propios recursos y nuestros propios datos. De todos modos, entiendo que para que estos esfuerzos hagan impactos significativos se necesitan también decisiones políticas estratégicas y verdadera coordinación regional, con cooperación y visiones a largo plazo.

En este sentido, yo creo que para no repetir lo que ya existe pero con alguna diferencia menor, es necesario pensar qué tenemos nosotros para aportar. Creo que este tipo de proyectos son valiosos si vienen acompañados de una política de desarrollo. La IA requiere de mucha inversión, energía y agua, y es necesario que pensemos de qué manera vamos a aprovechar eso que tomamos. Lo mejor sería contar con un marco de gobernanza de datos y de IA nacional y regional, que permita guiar esas decisiones.

B: ¿Cómo puede ayudar la Universidad a ordenar la conversación sobre la IA? ¿Cuáles considerarás que son las preguntas más relevantes para poner hoy sobre la mesa?

ND: Creo que quienes trabajamos en las universidades tenemos que pensar desde qué lugar nos vamos a acercar a este tema, cuál va a ser nuestro lugar. La declaración “IA para el Sur Global, agenda de investigación para la próxima década”, es un reporte en el que participan un conjunto de organizaciones y universidades, que sacaron a fin del año pasado y con el que yo coincido mucho. En el punto 5 proponen que el sur global adopte una estrategia propia: en lugar de replicar modelos costosos del norte global, aprovechar la ventaja de llegar después. Pensar qué oportunidades se nos abren, cuál es nuestro nicho, con las capacidades, el capital cultural, económico, social e histórico que tenemos.

En Argentina tenemos núcleos intelectuales muy fuertes con mucho conocimiento y desarrollos. Desde las ciencias sociales, por ejemplo. Hay algo ahí muy robusto para contrarrestar, quizás, otras miradas muy hegemónicas. Incluso con toda nuestra trayectoria respecto a los derechos humanos, a la participación social, al conocimiento situado. A mí me parece que deberíamos posicionarnos desde esas capacidades que son propias y singulares.

Pero si quisiéramos adoptar una posición de ese tipo tendríamos que contar con una visión política amplia, con capacidad para generar políticas públicas coherentes y estamos bastante lejos de eso. De hecho, las regulaciones sobre datos e IA más avanzadas como la europea, si bien siguen siendo la referencia, hoy están siendo cuestionadas o limitadas para poder competir en un mercado que crece de forma exponencial. Pero aún si es necesario ir corrigiendo elementos en el camino, se necesita una estrategia nacional clara, sin ella las Universidades tienen menos capacidad para coordinarse y aportar juntas al desarrollo productivo nacional.

B: Dado que es un hecho que la IA se utiliza en todos los ámbitos de las investigaciones, de todos los campos ¿no sería importante empezar a matizar esos usos y empezar a comprender la diferencia entre usarlo para corregir la gramática de un texto y redactar conclusiones, por ejemplo?

En ese sentido, ¿cómo podemos hacer que esa herramienta participe del desarrollo, tanto intelectual de estudiantes como de una economía de un país? ¿Cómo hacer que un recurso que puede llegar a ser muy letal para muchas capacidades sea productivo en lugar de destructivo?

ND: Tengo dos clases de reflexión sobre este tema. La primera surge de mi práctica como docente. Yo no soy experta en pedagogía y no puedo dar consejos generales sobre el tema. Pero sí puedo contarles mi experiencia. Lo que yo me di cuenta en un momento es que no podía ir en contra del uso de la IA por parte de los estudiantes. Entonces decidí incorporar ese uso como parte de las tareas de los estudiantes: les propongo que la usen y que problematicemos en el camino lo que va apareciendo. Yo doy materias que tienen un costado más técnico pero no están exentas del riesgo de la aceptación acrítica de lo que la IA arroja.

Me ha pasado de pedir un trabajo práctico y encontrarme con que todos lo habían hecho con IA o que habían pegado respuestas obtenidas de algún foro del que participaban. Todos los trabajos iguales, lavados, superformales, sin picardía ni sabor.

Ahora pasé a proponer muchas exposiciones en el aula, orales y presenciales. Pero cuando no son presenciales, propongo que usen la IA y que vayan registrando los problemas o los errores, que son muchos, sobre todo en lo que es programación.

Les cuento una anécdota personal: el año pasado mi hijo, que está en el secundario, tenía que hacer un trabajo práctico sobre indicadores de natalidad en Sudáfrica. Era difícil. Él buscó bibliografía, googleó, nadie le había explicado muy bien cómo resolverlo. Finalmente buscó con ChatGPT y sacó alguna información que parecía razonable. Hizo varias iteraciones, lo copió, lo pegó en el PowerPoint, lo estudió, lo entendió, lo discutimos. ¿Y qué hice yo? No tuve mejor idea que decirle: “Avisale al docente que usaste ChatGPT”. Me hizo caso y como resultado sacó cero. Todos los amigos, que también habían usado ChatGPT, aprobaron. Es una pavada, mi hijo pudo levantar después la nota, pero para mí muestra la ceguera que implica no aceptar que esa herramienta se usa y no va a dejar de utilizarse por penalizar o desaprobar a los estudiantes.

Otra cuestión es el uso dentro de la investigación o el desarrollo productivo. Por ejemplo, en investigación en ciencias sociales se usa la IA para análisis de documentos históricos, reconocer discursos de odio y violencias en redes sociales o transformaciones urbanas analizando imágenes. En otras disciplinas, como la medicina, se trabaja con el análisis de imágenes, sensores, ondas cerebrales o del sueño. En fin, hay muchísimas aplicaciones. Para mí en introducir la inteligencia artificial como parte del proceso de investigación o desarrollo, es donde reside su mayor potencial.

Pero al mismo tiempo, se abren debates centrales de gobernanza: ¿Cómo minimizar sesgos que pueden generar discriminaciones? ¿Cómo asegurar decisiones robustas y evitar la degradación de los modelos con el tiempo? ¿Cómo garantizar la explicabilidad para que estas estrategias puedan integrarse en la producción de conocimiento científico, que debe ser auditable, explicable y reproducible por definición?

B: ¿Podrás explicar qué son los agentes, este fenómeno del que empezamos a escuchar hace poco y que ahora parece estar en el centro de las expectativas y las preocupaciones?

ND: Un agente es una IA preparada para hacer una tarea específica, a diferencia de los “chat” que conocemos como ChatGPT que nos “dice” cosas, el agente las hace. En lugar de decirnos a qué playa nos conviene ir en verano, nos saca el pasaje. Ahora lo que hay es una explosión de agentes y se va hacia la “orquestación de agentes”, que significa que hay muchos agentes que tienen tareas específicas y que cada uno hace la suya. Es decir que hay un montón de IA haciendo cosas autónomas y que a diferencia del software que seguía reglas es capaz de improvisar y generar sus propias reglas para alcanzar el objetivo.

Hace unos días se conoció una historia superdistópica con un agente. El usuario que cuenta la historia le puso nombre a su agente, lo llamó Henry, y le dio algunas tareas para hacer durante la noche. A la mañana siguiente, al despertar, el usuario atiende una llamada que llega de un número desconocido y para su sorpresa escucha del otro lado a su agente, que le pide que libere unos archivos para poder terminar con una de sus misiones. Esto quiere decir que el agente fue encontrando las capacidades para hacerse paso

y cumplir con la tarea encomendada y en un momento notó que necesitaba comunicarse con la persona para que le habilitara algunos caminos. Como tenía acceso a la agenda, sabía la hora en la que sonaba el despertador y esperó hasta ese momento para hacerle una llamada. En el camino, consiguió una forma de comunicarse a través de una voz.

Es una historia contada por un usuario, podría ser falsa. Pero lo llamativo, creo yo, es que no es inverosímil. Y hace un año nos hubiese parecido imposible.

Creo igual que no estamos en condiciones de que experiencias de ese tipo sean masivas por el momento. Los que estamos pendientes de estos desarrollos no somos tantos, la mayoría de la población está pensando en otras cosas. Salís de los grandes centros urbanos y de los grupos de interesados y a pocos les interesa saber qué es y para qué sirve un agente.

En este sentido, me parece que todavía hay un porcentaje muy amplio de la vida que no está atravesada por la IA. Y espero en algún sentido que las cosas sigan siendo así: la IA es una herramienta útil para muchos ámbitos de la vida, pero no para todos.

Y creo que somos muchos los que creemos que hay que ser cuidadosos con sus usos. Lo veo con mis estudiantes, por ejemplo. En la materia de gobernanza de datos en la carrera de Ciencias de Datos hablamos de las posibilidades pero también de los límites, de los marcos regulatorios.

Hablamos de los problemas de delegar en los usuarios la responsabilidad sobre los recursos que se les ofrecen, de la necesidad de contar con organizaciones, instituciones, normas y mecanismos para anticiparse a ciertos peligros.

La verdad es que siempre estoy esperando que mis estudiantes me discutan, que rechacen todo el marco normativo y el enfoque de derechos del que hablamos en clase. Muchas veces pienso que me van a decir que tantas reglas no les dan libertad. Incluso abro el espacio para que se de la discusión porque me parece que es importante pensar sobre estas cuestiones, no aceptarlas de modo acrítico. Pero, al contrario, sucede que les parece bien que haya encuadres, se interesan porque dicen que son ellos mismos los que pueden padecer los riesgos, quieren saber qué se puede hacer para evitar males.

También lo veo en empresas, especialmente en las empresas un poco más chicas. Tienen miedo de meterse en tecnologías que no terminan de entender, de que les venga, por ejemplo, un problema con un cliente por haber hecho un *chatbot* demasiado rápido.

Hay muchos reparos y está bien, se dan a veces más límites en la práctica que en las normas. Porque las empresas no se quieren arriesgar a hacer cualquier cosa y cada vez que llega alguien a ofrecerles una solución hacen preguntas: “¿y qué pasa con los datos? ¿Y qué pasa con la privacidad? ¿Y qué pasa...?” Creo que es una actitud prudente que para mí hay que seguir trabajando en todos los ámbitos, al mismo tiempo que se promueve el avance tecnológico.

B: ¿Y con respecto a los usos privados, tuyos y de los otros, sos optimista?

ND: Como les decía, también voy y vengo entre el optimismo y los temores.

Ayer hablaba con una amiga que trabaja sobre archivos y derechos humanos. Está haciendo su tesis de doctorado y me dice que ahora su mejor amigo es Notebook LM. Dice que le da bibliografía, discute ideas y la ayuda a pensar. Para mí eso es espectacular: tener una herramienta que acompaña un proceso tan solitario como la escritura de una tesis es buenísimo.

Claro que sabemos que detrás de esa herramienta hay una estadística que propone la probabilidad de la siguiente palabra en función de lo que le estás dando. En ese sentido, es como preguntarse ¿cómo pensaría yo si fuese más rápido? Se lo puede pensar simplemente como una especie de espejo de todo lo que le fuiste metiendo, que te sirve para trabajar esa información.

A mí esos usos me parecen buenísimos. Yo uso mucho la IA. Nunca logré todavía que me de una idea inteligente que pueda usar directamente, pero para ordenar mi desorden de escritura, para codificar, para la programación (yo trabajo con datos) es increíble.

También se equivoca un montón. Si nosotros lo pensamos como una herramienta, como hoy más que nada se usa, todavía me parece optimista el escenario. Cuando escucho lo de las agentes que cualquiera puede instalar sin entender del todo lo que pueden hacer, ya no me siento tan optimista.

Hace pocas semanas se publicó OpenClaw que es algo así como un “agente de IA personal”, que cualquier puede instalar de forma gratuita en una computadora personal. Inmediatamente aparecieron nuevos agregados que permiten usar este agente para trabajar datos en la bolsa, para borrar archivos, para publicar contenidos en línea. Es decir que hoy cualquiera con una computadora puede poner un agente de IA a trabajar solo. Lo difícil es controlarlo.

El avance exponencial de estas capacidades nos lleva a pensar realmente si estamos en condiciones de dominarlo, de darnos cuenta de los errores, de comprender y acompañar todas las decisiones que toma y de lo que genera.

Ya hay una lista larga de agentes que pueden ser maliciosos, que pueden generar *fake news*, por ejemplo. Eso es súper sencillo. Lo que no es tan fácil es identificarlos y controlarlos ¿Cómo hacemos? No están todavía las herramientas precisas.

Del lado técnico, ya existía el problema de las plataformas y de los algoritmos que nos hacían solamente leernos y escucharnos a nosotros mismos. Lo que hace la IA es (nuevamente) exponenciar eso. La IA magnifica las burbujas porque tiene la capacidad de entender más claramente y a nivel individual la lógica de funcionamiento. Te puede identificar, clasificar directamente de modo singular: a vos te interesa esto, te gusta esto, circulás por estos lugares, pertenecés a estos grupos, etc. Pero no se trata ahora simplemente de una segmentación de grupo social, sino de una segmentación individual y muy precisa. Ahora sí, se puede conocer exactamente los usos y costumbres de cada uno, y se puede dar, comunicar, ofrecer lo que es muy específicamente para cada quien. Y los riesgos de manipulación, entre otros, se hacen más grandes.

En este contexto, creo que desde las Universidades, el Estado y las organizaciones de la sociedad civil necesitamos generar estrategias y tecnologías que hagan frente a estos problemas. Si no podemos evitar la propagación de *fake news*, por ejemplo, deberíamos buscar las herramientas para identificarlas y contrarrestarlas. Necesitamos desarrollar capacidades técnicas, intelectuales, normativas y de otros tipos para defendernos de lo peor pero también para aprovechar lo mejor de las innovaciones de los últimos años.



Descolonizar el mundo

El universalismo humanista de Frantz Fanon

MACARENA MAREY (UBA/CONICET)
1 DE ABRIL DE 2026

La academia argentina tiene, como en casi todo el mundo, una estructura racista, imperialista, colonial, capacitista y eurocentrada, no solamente patriarcal. Este hecho tiene que ser el diagnóstico inicial para cualquier posicionamiento crítico sobre nuestra propia producción de conocimiento. Creo que pocas personas lo negarían. Lo que queda entonces por seguir debatiendo es qué se hace con este diagnóstico. No alcanza con afirmarlo y seguir como antes. Tampoco se trata solamente de leer más autores y autoras que los que prescriben esos programas de filosofía, teoría política e historia intelectual que repiten *verbatim* a un par de franceses y alemanes de los siglos XIX y XX como si esas palabras fueran el techo de la crítica. No se trata de agregar autores y autoras y batir hasta que quede una pasta homogénea. Se trata de cómo dejamos que las filosofías no canóni-

cas (es decir: antiimperialistas, anticoloniales, antirracistas, anticapacitistas, no europeas, no blancas) transformen nuestras metodologías, filosofías, visiones de la historia de la filosofía, nuestros debates y temarios y nuestras concepciones acerca de cuál es nuestra tarea al hacer filosofía, historia intelectual y teoría política. Y, sobre todo, se trata de si se puede pensar en lo no-canónico como algo más que una particularidad, una anécdota, un recuerdo de provincia, una fuente empírica de datos curiosos para que las filosofías de matriz eurocentrada hagan con ella “verdadera” teoría.

Se trata, además, de empezar a percibir el modo en el que los autores europeos *mainstream* son en realidad (por más interesantes que sean sus teorías) protagonistas en la producción de las ideologías supremacistas y, al mismo tiempo, deudores morosos de las voces y prácticas militantes de filósofos y filósofas no-canónicos a quienes les han expropiado, sin siquiera citar, muchísimas de sus tesis radicales. Nunca se trata de dejar de leer el canon: hay que empezar a leerlo desde la historia a contrapelo de los saberes expropiados, de las historias silenciadas y las vidas desposeídas que están ausentes-presentes en sus textos como evidencia de la génesis cultural de la jerarquización capitalista.

Este es un texto de intervención y divulgación¹ en el que quiero mostrar la universalidad de la filosofía de Frantz Fanon. Mi propuesta de lectura de Fanon insiste en el carácter filosófico universal de su pensamiento, contra la costumbre de colegas de izquierda que le dan al marxismo negro (como lo llamó Cedric Robinson en su clásico homónimo de 1983)² un lugar de menor jerarquía respecto del marxismo “verdadero”, “universal”, de autores y autoras blancos de Europa. Como Alejandro De Oto, creo que el humanismo fanoniano y su filosofía de la *praxis* concreta son armas metodológicas que hoy necesitamos más que nunca.³

1 Por eso es que no voy a llenar el texto de referencias a debates de especialistas. Este texto es un adelanto de mi libro *Introducción a la filosofía política crítica*, de pronta aparición en la editorial argentina La Cebra.

2 Cedric, R. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres: Zed Books.

3 De Oto, A. (2016). Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon. En J. Gandarilla (comp.). *La crítica al margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. (pp. 127-156). México: Akal / Interpares.

La caída de la URSS no es el único hecho sobre el que tenemos que anclar el pensamiento y la *praxis* en las izquierdas. Provincializar el canon europeo modifica la geografía del pensamiento y de la *praxis*.

La perspectiva desde la que leo a Frantz Fanon es, en primer lugar, *articuladamente* anticapitalista, anticolonial y antirracista: Fanon entendía que el capitalismo, el colonialismo, la colonialidad y el racismo modernos y contemporáneos están todos ellos asociados de una manera simbiótica y sistemática como dominaciones estructurales que, si bien son diferenciables analíticamente, material y simbólicamente son inescindibles. En otras palabras, son relaciones sociales de dominación que no pueden desmontarse por separado, sin relacionarlas las unas con las otras; de igual manera, las luchas contra ellas no pueden librarse por separado. La victoria sobre el colonialismo no perdurará si no está acompañada por la victoria contra el capitalismo y el racismo, como tampoco puede superarse el racismo si no se termina con el capitalismo, ni se puede terminar con el capitalismo si no se lo concibe planetario y racial.

Esta indicación en apariencia trivial señala una concepción específica acerca de cómo funciona el capitalismo. Como Aimé Césaire y W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon es un hito en una tradición de militancia y pensamiento que ilumina el subsuelo desposesivo del capitalismo. Esta tradición no solamente explica muy bien la racionalidad capitalista del colonialismo/imperialismo y del racismo, sino que además muestra que la desposesión es constante, que no quedó solamente en los albores históricos del modo de producción y de la relación social capitalista.

Sin la desposesión el capitalismo no se sostiene, depende de ella para subsistir. La desposesión continua y planetaria de cuerpos y territorios es condición necesaria y de posibilidad de ese modo de producción social, de reproducción y de relación social que es el capitalismo, y configura gran parte de la geografía de la dominación. En pocas palabras, Fanon permite entender la conexión específica entre la racialización y la economía, entre la racialización y el capitalismo, entre el colonialismo racista y el capitalismo, y que el racismo contemporáneo, específico a este modo de producción, también adquiere sus particularidades situadas siguiendo la geografía del capital.

En segundo lugar, leo a Fanon como un filósofo de la *praxis*. Con esto me refiero a que además de hacer de la *praxis* revolucionaria y la acción política colectiva de liberación nacional el objeto de su reflexión, es un filósofo de la *praxis* también porque pensaba que la acción humana produce subjetividad tanto en la opresión como en la liberación. Esta tesis sobre la relación entre subjetividad y *praxis* lo inscribe en el existencialismo: la acción va conformando la identidad, que nunca es una esencia inmutable. Los modos coloniales de subjetivación intentan, por el contrario, crear identidades fijas e inmodificables.

Hay una tercera característica que hace de Fanon un filósofo de la *praxis*. Creo que su aporte más valioso es que permite desentrañar los espacios en los que los oprimidos encuentran las vías para liberarse. Un rasgo fundamental de cualquier proyecto de crítica inmanente es tener la premisa básica, casi ontológica, de que las condiciones de la opresión son las mismas condiciones de la liberación. Las condiciones en las que estamos inmersos, esas mismas que nos oprimen y nos subjetivan de determinada manera, no nos someten absolutamente, sino que a la vez posibilitan ciertos espacios a partir de los cuales podemos liberarnos. Esto también quiere decir que las condiciones materiales en las que existimos nos condicionan, sí, pero no nos determinan de manera absoluta: nos dejan un espacio de libertad. Así, la tarea que motoriza la *praxis* es detectar esas posibilidades y activarlas, no esperar sentados a que llegue el Mesías revolucionario a sacarnos de la opresión.

La subjetividad del oprimido no está totalmente sometida. La sumisión no es absoluta, entre otras razones porque la identidad no es algo fijo ni fijable. Del lado del opresor, esto implica que hay muchos lugares de ignorancia (la ignorancia blanca es un ejemplo de esto). Como señala Charles Mills en su *Contrato racial*, el opresor crea un mundo que no es capaz de comprender en todas sus dimensiones. Hay algo del oprimido que se le escapa. Esta ignorancia del opresor no implica afirmar el privilegio epistémico del oprimido: no quiere decir que por tener una identidad determinada una persona o un colectivo vayan a entender mejor la realidad. Pero sí quiere decir que el opresor no las tiene todas consigo, no tiene la sartén por el mango de manera absoluta, siempre hay algo que se le escapa, fundamentalmente porque hay algo de la realidad social que ni siquiera percibe. James Baldwin lo explicó en un poema:

No pueden lincharme
 ni mantenerme en los guetos
 sin volverse ustedes mismos algo monstruoso.
 Y además, me dan una ventaja aterradora.
 Ustedes nunca tuvieron que mirarme.
 Yo tuve que mirarlos.
 Yo sé más sobre ustedes que ustedes sobre mí.
 No todo lo que se enfrenta puede ser cambiado;
 pero nada puede ser cambiado hasta que se enfrenta.⁴

En esta tradición crítica que articula anticolonialismo con antirracismo y anticapitalismo también se suele explicar que este déficit epistémico (al decir de hoy, con un vocabulario más actualizado) es producto de un gran esfuerzo de autoengaño moral que tuvo que hacer el opresor en la modernidad “humanista” para autoautorizarse a hacerles a los cuerpos y los territorios no europeos un prontuario larguísimo de crímenes, a sabiendas de que no estaba bien lo que hacía. Así, empiezan a operar en la historia unos modos de subjetivación del opresor mismo que están diseñados para opacar moralmente muchas de las áreas de su acción, para que la conciencia moral europea, blanca y capitalista pueda vivir sin suicidarse, sin caer en la autodestrucción por la culpa de las masacres que ella misma ha cometido.

Una de esas operaciones de autoengaño moral es la subhumanización, es decir, el proceso por el cual colectivos enteros de seres humanos son definidos como casi-humanos, como todavía-no-humanos, necesitados de un proceso externo de civilización. Al mismo tiempo en el que hay un proceso real de subhumanización de colectivos enteros de personas, y en algunos casos incluso de deshumanización (proceso por el cual colectivos enteros de seres humanos son definidos como no-sujetos, por lo tanto ni siquiera como seres humanizables por medio de proyectos civilizatorios), se desarrolla un proceso paralelo de opacamiento epistémico y ético que obtura la conciencia temática de la inmoralidad de los procesos de subhumanización. Ni siquiera es que el opresor se hace el sota; ocurre que no se da cuenta de qué es lo que está haciendo en realidad y con la realidad. Así, el déficit del opresor tiene dos

⁴ Bladwin, J. (2017). *I am not your negro*. (pp. 103). Compilado y editado por Raoul Peck. Londres: Penguin.

patas: es un déficit epistémico que oculta dimensiones enteras de lo ético en lo real, déficit que genera un déficit ético/moral diseñado para proteger su conciencia moral. Pero estos déficits no exculpan ni desresponsabilizan al opresor que los produjo y que se beneficia de ellos.

En tercer lugar, estas posiciones sobre la subjetividad y la *praxis* se combinan con una visión de la ontología social colonial desde la cual la preocupación por la *praxis* y la subjetividad es siempre revolucionaria en dos sentidos: uno, en el sentido concreto de la acción revolucionaria de liberación nacional; otro, en el sentido más general pero no por eso menos concreto de la ruptura de las ontologías maniqueas del opresor. Hacer historia, recuperar la agencia histórica, es hacer humanidad. Para que haya descolonización real, a la destrucción de la ontología social colonial debe seguirle la construcción de una ontología social verdaderamente humana y universal. En la “Introducción” de *Sociología de una revolución*,⁵ Fanon lo dice así:

Las nuevas relaciones no consisten en la sustitución de una barbarie por otra barbarie, de una destrucción del hombre por otra destrucción del hombre. Lo que deseamos los argelinos es descubrir al hombre detrás del colonizador; ese hombre, a la vez organizador y víctima de un sistema que lo ha ahogado y reducido al silencio. En cuanto a nosotros, desde hace largos meses hemos rehabilitado al hombre colonizado de Argelia. Hemos arrancado al argelino de la opresión secular e implacable. Nos hemos puesto de pie y avanzamos. ¿Quién puede reinstalarnos en la servidumbre? Deseamos una Argelia abierta a todos, propicia a todos los talentos.⁶

○ en *Los condenados de la Tierra*:

El tercer mundo no pretende organizar una inmensa cruzada del hambre contra toda Europa. Lo que espera de quienes lo han mantenido en la esclavitud durante siglos es que

5 Publicado originalmente con el título *L'An V de la révolution algérienne* en 1959, por Éditions Maspero. En 1966 se reeditó con el título actual, *Sociologie d'une révolution*.

6 Fanon, F. (2024). *Sociología de una revolución*. Buenos Aires. Tinta Limón. (pp. 19-18).

lo ayuden a rehabilitar al ser humano, a hacer triunfar al ser humano en todas partes, de una vez por todas.

Pero es claro que nuestra ingenuidad no llega hasta creer que esto va a hacerse con la cooperación y la buena voluntad de los gobiernos europeos. Este trabajo colosal, que consiste en reintroducir al ser humano en el mundo, al ser humano total, se hará con la ayuda decisiva de las masas europeas que, es necesario que lo reconozcan, en los asuntos coloniales muchas veces se han alineado con las posiciones de nuestros amos en común. Para ello, será necesario primero que las masas europeas decidan despertarse, desempolven el cerebro y abandonen el juego irresponsable de la Bella Durmiente del Bosque.⁷

Y en las conmovedoras páginas finales de *Piel negra, máscaras blancas*:

Al superar los datos históricos, instrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad. La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado. La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar. Son, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas. Yo, hombre de color, solo quiero una cosa: Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre. [...] Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano. [...] Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*? Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia. Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!⁸

7 Fanon, F. (2015). *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires: FCE. (pp. 97-98).

8 Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal. (pp. 189-190).

Una pregunta filosófica básica de la filosofía fanoniana de la *praxis* es cómo una persona subjetivada en la inferiorización, autoconvencida de una inferioridad propia, puede romper la relación social colonial (o cualquier otro sistema de relación social de dominación) y hacer un mundo nuevo con un humanismo nuevo. Fanon no es antihumanista ni posthumanista, sino que en sintonía con las luchas revolucionarias de liberación brega por la construcción de una nueva humanidad. Sabe que bajo la excusa del proyecto civilizatorio del humanismo (“pseudohumanismo”, al decir de Césaire) Europa desposeyó millones de cuerpos, vidas, culturas y territorios, pero no por eso tira al proverbial niño con el agua sucia de la bañera. El desafío es elaborar un concepto radicalmente diferente de humanidad que no se preste para los proyectos genocidas y ecocidas del colonialismo de la modernidad. La filosofía fanoniana de la *praxis* está, así, orientada a entender los modos de subjetivación, de humanización y subhumanización propios del colonialismo para mostrar que hay una tarea ética y política de liberación que es, al mismo tiempo, la formación de una nueva subjetividad, de una nueva humanidad sin explotación.

La cuestión central del humanismo revolucionario no es qué hace al ser humano diferente del animal o qué hace al ser humano mejor que el resto de las vidas. Su pregunta es eminentemente práctica: cómo terminar con la subhumanización y la deshumanización, cómo desproletarizar y descolonizar los cuerpos y territorios. Para poder hacerse estas preguntas antes es necesario comprender que las condiciones de subhumanizado, proletarizado, colonizado y racializado son productos de procesos históricos que siguen lógicas materiales y simbólicas de desposesión, dominación y despersonalización, no esencias transhistóricas.

Sociología de una revolución es el texto de Fanon en el que quizás más se pone en obra este marco teórico-práctico que resumí. Allí, Fanon narra las transformaciones que la lucha revolucionaria operó sobre el pueblo argelino. Es un estudio práctico que incluso ejemplifica e ilustra las posturas filosóficas de *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la Tierra*. En *Sociología*, Fanon muestra de qué modo concreto se va conformando la subjetividad revolucionaria a la par de la lucha por la liberación de Argelia con la transformación de diferentes aspectos de la vida y las relaciones sociales. La tesis central es que el proceso de organización de la *praxis* revolucionaria va modificando no solamente las relaciones sociales entre colonizador y colonizado, sino que modifica además al pueblo argelino mismo:

transforma las relaciones entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre las generaciones, entre el pueblo argelino y el idioma francés, entre el pueblo argelino y las nuevas tecnologías (como la radio) y las tradiciones (como el velo). En pocas palabras, la necesidad de organizarse lleva a las personas a reconfigurar sus relaciones con el mundo y con los otros, con las condiciones materiales de su existencia y con el colonizador.

El capítulo 1 se titula “Argelia se quita el velo”. En él Fanon estudia de qué modo la lucha revolucionaria modifica el lugar del velo dentro de la cultura árabe en Argelia y, con ello, cómo se reconfiguran las relaciones entre hombres y mujeres y la agencia política de la mujer argelina. Anacrónicamente (o no tanto), puede decirse que este capítulo es un gran texto feminista contra el feminismo blanco liberal y su episteme blanca. “Argelia se quita el velo” es una reflexión que adelanta la noción crítica del “feminismo misionero”, el giro que acuñó Lila Abu-Lughod para referirse a la intención colonialista de los argumentos feministas que sostienen que Occidente debe “salvar” a las mujeres árabes, a quienes consideran subjetividades pasivas, del velo (pero no del genocidio o la ocupación extranjera).⁹ En efecto, Fanon critica que en la etapa colonial:

Las sociedades de ayuda y solidaridad con las mujeres argelinas se multiplican. Las lamentaciones se organizan. ‘Queremos avergonzar al argelino por la suerte que le impone a la mujer’. Es el período de efervescencia y puesta en práctica de una técnica de infiltración que arroja jaurías de trabajadoras sociales e impulsoras de obras de beneficencia en los barrios árabes.¹⁰

El análisis principal del capítulo es el modo en el que el uso del velo va corriendo su sentido y su significado como un elemento casi inerte de la tradición para cobrar el lugar del centro de la resistencia. La resignificación del uso y del no uso del velo por parte de las mujeres argelinas pone en primer plano la agencia de estas mujeres, que se quitan o ponen el velo según las necesidades de la *praxis*.

⁹ Véase Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

¹⁰ *Sociología*, p. 24.

Este análisis es un ejemplo claro de la profundidad del pensamiento situado para abordar las prácticas y las culturas. Pocas prácticas son en sí mismas opresivas y se trata siempre de comprender su sentido en un contexto y en una situación determinadas en las que las opresiones se entrelazan de maneras complejas y hasta paradójicas. Ponerse el velo cuando los colonos franceses se empeñan en imponer la quita del velo es un acto de resistencia en pos de la liberación; quitarse el velo cuando la progresión de la lucha por la liberación colonial también reubica el cuerpo de la mujer respecto de los varones compatriotas y colonos es también un acto de liberación. El feminismo anticolonial de María Lugones sigue la estela del pensamiento situado así entendido,¹¹ también muy en línea con los estudios de Saba Mahmood sobre la religiosidad de las mujeres egipcias en *Políticas de la piedad*, por ejemplo.

A lo largo de *Sociología de una revolución*, Fanon piensa situadamente otras metamorfosis de la sociedad argelina: la radio y el idioma francés (en el capítulo 2, “Aquí La voz de Argelia”), la familia (capítulo 3), la medicina (capítulo 4) y la relación con los europeos en Argelia (capítulo 5).

El estudio del uso de la radio por parte de la organización para la liberación es también un gran ejemplo del pensar situado. Primero, durante la etapa colonial previa a la organización política, la radio es percibida como una tecnología y un artefacto del colonizador, un instrumento francés y vehículo de la ideología del colono. Pero luego se descubren las posibilidades comunicativas que da la tecnología radiofónica para la organizar la lucha, por un lado, y por el otro su importancia para difundir la voz propia de y a todo un pueblo. En la revolución, “el argelino debe oponer sus propias informaciones a las informaciones del enemigo. A la verdad del opresor, antes rechazada como mentira absoluta, se opone otra verdad propia”.¹²

Con todo, apropiarse de la radio para usarla con el objetivo opuesto con el que el colonizador la había usado no significa que la radio sea neutra: no se trata de que carezca de un sentido u opresivo o emancipador en sí misma, sino que su artefactualidad, como la

11 Véase Lugones. M. (2021) *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

12 *Sociología*, p. 62.

de toda técnica, es inseparable de unas prácticas determinadas. No es neutra, así como no es recortable de coordinadas prácticas. La *praxis* condiciona el trabajo normativo de una tecnología de la comunicación en una situación determinada: una tecnología crea realidad dentro de una realidad determinada, no en el vacío. Así, la tecnología no es ni neutra, pero tampoco “buena” o “mala” en sí misma: su carácter conservador o transformador de las relaciones sociales solo puede entenderse cuando se entiende el trabajo que hace en una situación determinada, en manos de una subjetividad determinada y en el entramado de una situación social. Este principio metodológico del pensamiento situado vale para el estudio de cualquier práctica social e invita a entender los fenómenos culturales y tecnológicos precisamente *como prácticas* y, con ello, entenderlos en los entramados de dominación. Esto es lo que aporta, entre otras cosas, Fanon como filósofo de la *praxis*: la apertura epistémica que permite entender, por ejemplo, la tecnología y sus objetos desde la perspectiva práctica, social y política.

La pregunta filosófica que plantea la perspectiva práctica es por el trabajo normativo que hacen una práctica, un objeto o un concepto en una situación social. Por ejemplo, ¿qué trabajo normativo hace el concepto de “mujer” en nuestra cultura?: ¿qué dominaciones canaliza decir “mujer”? ¿En qué sentido puede usarse el concepto de manera liberadora? ¿En qué sentido se lo usa de manera opresiva? O ¿qué trabajo normativo hace Internet, en tal momento de la historia de tal pueblo?: ¿sirve solamente para instalar la ideología del opresor? ¿Sirve para organizar una revuelta popular? Lo mismo puede replicarse con los programas de IA, las cámaras de seguridad, las redes sociales, los teléfonos celulares. ¿Son alienantes en sí mismas estas tecnologías, o son inescindibles de las prácticas en las que se insertan?

La pregunta por el trabajo normativo no es la simple preocupación por el efecto inmediato de una práctica o tecnología, sino que implica entenderlo como un proceso más amplio de creación de sentidos y de creación de realidad. En el caso de quitarse el velo, el trabajo normativo que hace el velo es diferente cuando son las feministas blancas quienes quieren imponer la práctica frente a una sociedad que ellas leen como “atrasada” y en la que las mujeres serían subjetividades subyugadas en su totalidad, que cuando son las mujeres árabes quienes se quitan el velo frente a la dominación patriarcal o para pasar desapercibidas en la ciudad europea de la Argelia durante la lucha por la liberación. Esta resignificación

política del velo es un efecto del trabajo normativo que hace no solo la práctica del velo, sino además los conceptos de mujer y de libertad en una situación dada.

El pensar situado de Fanon no está motivado por un fetichismo de la particularidad ni por un romance acrítico con unas culturas pretendidamente auténticas, sino por la necesidad de producir nuevos universales filosóficos. En efecto, permite, primero, desarmar la idea europea de que hay un universal fijo que explica todo de igual manera en todos los lugares. En segundo lugar, permite entender los contextos sociales y sus prácticas y *praxis* en un sentido filosófico, no meramente sociológico y etnográfico, para encontrar en ellos los conceptos centrales de una teoría de la dominación y de la liberación. Como filósofo de la *praxis*, Fanon era consciente de que la acción nunca tiene lugar en el vacío y de que es precisamente la iluminación mutua entre la acción y la situación social, su inseparabilidad, lo que hace que una *praxis* determinada sea o bien emancipadora o bien dominante. La filosofía de la *praxis* así concebida implica un posicionamiento a la vez crítico y normativo.

“Normativo” en este sentido en el que lo empleo no significa opresivo, porque lo que estaba tratando de hacer Fanon era señalar las vías para la ruptura de la ontología dual colonial y su contraparte subjetiva, la inferiorización. Es que “detrás de estas nuevas actitudes” de los y las argelinas durante la lucha por la liberación “se niega la situación colonial en conjunto”: “la duda sobre el principio mismo de la dominación extranjera entraña cambios esenciales en la conciencia del colonizado, en su percepción del colonizador y en su situación de hombre en el mundo”.¹³ Con esto doy paso a *Piel negra, máscaras blancas*.

Piel negra, máscaras blancas abre con un epígrafe del *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire: “Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo”.¹⁴ Con este modo de iniciar la “Introducción” al libro, ya puede saberse que se tratará de un texto cuyo centro es el malestar subjetivo que aqueja a los

¹³ *Sociología*, p. 55.

¹⁴ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 41.

colonizados; específicamente, como psiquiatra nacido en las Antillas, Fanon se dedica al complejo de inferioridad del negro antillano. Como ya puede suponerse por el epígrafe, este complejo es producto de un *proceso* de inferiorización. *Piel negra, máscaras blancas* es, así, el estudio *sociogenético* del malestar que se produce en las subjetividades negras y colonizadas por efecto de los procesos materiales y simbólicos de la colonización. Se trata de una obra imprescindible para cualquiera que se interese por la filosofía de la subjetividad, la filosofía de la *praxis*, el malestar social y los afectos.

La subjetividad antillana que Fanon estudia está casi absolutamente subsumida bajo la lógica del racismo: el antillano está alienado en su “negrura” (igual que el blanco está “preso en su blancura”) y el cúmulo de síntomas psíquicos, sociales y culturales que lo aqueja se condensa en su deseo imposible de ser blanco. Lo que organiza conceptualmente su malestar es el complejo de inferioridad. Como sugerí recién, si hay un complejo de inferioridad del antillano en la situación colonial y racista en la que vive es porque se trata del resultado de un proceso de racialización y colonialización, cuyo producto es la internalización de la ontología dual rígida del mundo colonial. En palabras de Fanon:

El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, este se produce tras un doble proceso: económico, en primer lugar, luego por interiorización, o mejor dicho, por epidermización, de esa inferioridad después.¹⁵

El análisis psicológico específico que permite llevar a la conciencia el hecho de que este complejo de inferioridad es resultado de la interiorización de la situación colonial es un análisis sociogenético. Para poder diagnosticar cabalmente el complejo de inferioridad del negro antillano hay que hacer, entonces, un sociodiagnóstico. El concepto fanoniano de sociogénesis revela la insuficiencia del psicoanálisis ontogenético de Freud (limitado a la biografía familiar del individuo, sobre todo en su relación con su madre y padre he-

¹⁵ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 44.

terocissexuales y con la abstracción de sus situaciones sociales y raciales, es decir: blancos y pudientes) y de la filogénesis (el análisis propio de la psiquiatría racista contra la que Fanon batalla en esta obra y en varias intervenciones suyas de etnopsiquiatría). En un análisis ontogenético, el malestar del complejo de inferioridad se separa de su situación social y se vuelve, así, irresoluble porque se lo encierra en un diagnóstico individual que no da con sus fuentes verdaderas: el malestar queda encerrado en sí mismo. En un análisis filogenético típico de la psiquiatría colonial y racista, el complejo de inferioridad del antillano es explicado como un rasgo esencial a la condición “ser-negro-antillano”, esto es, se lo entiende como un complejo que refleja una inferioridad biológica: el malestar es negado.

Ahora bien, que el diagnóstico de este malestar es un sociodiagnóstico no quiere decir que Fanon piense la subjetividad de manera determinista. El antillano no está condenado a permanecer en la inferiorización:

1. Mi paciente sufre un complejo de inferioridad. Su estructura psíquica corre el riesgo de disolverse. Se trata de conservarla y, poco a poco, de liberarlo de ese deseo inconsciente.
2. Si él se encuentra hasta este punto sumergido en el deseo de ser blanco es porque vive en una sociedad que hace posible su complejo de inferioridad, en una sociedad que extrae su consistencia del mantenimiento de ese complejo [...]

Como psicoanalista debo ayudar a mi cliente a que concencie su inconsciente, a que no intente una lactificación alucinatoria, sino que actúe, por el contrario, en el sentido de un cambio de las estructuras sociales.¹⁶

¿Cómo se sale del malestar? Por medio de la reconfiguración de la realidad social, es decir, con la *praxis*. La *praxis* transformativa, por su parte, comienza con la elección de actuar frente a las estructuras sociales, “la verdadera fuente de conflictos”. La elección existencial (es decir, configuradora de la transformación) no es, entonces, entre “blanquearse o desaparecer”, sino entre actuar para romper la ontología colonial racista o la

pasividad frente a ella.¹⁷ Y esta elección puede tomarse cuando aparece la conciencia temática de la fuente “verdadera” del malestar: la situación colonial.

Pienso que el análisis sociogenético de Fanon es, además de un análisis psicológico, un método de indagación filosófica sobre la lógica de la acción revolucionaria y también el corazón de la filosofía fanoniana de la *praxis*. La desalienación no es un asunto que se resuelve solo subjetivamente, sino que se supera en la materialidad. La *praxis* es, precisamente, ese movimiento de desalienación subjetiva que, para ser real, tiene que ser material. Estos señalamientos permiten entender la famosa frase de la “Introducción” a *Piel negra, máscaras blancas*: “No habrá auténtica desalienación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más materialista, hayan recuperado su lugar”.¹⁸ La recuperación material del lugar de las cosas no implica que se deba ni que se pueda regresar a una supuesta ancestralidad impoluta en la que no habría existido la explotación, un paraíso cultural perdido a redescubrir. El llamado fanoniano es a crear un mundo social nuevo, radicalmente libre: “Un solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones”.¹⁹

Con todo, el panorama que Fanon pinta en *Piel negra, máscaras blancas* es bastante triste: describe una situación colonial en la que el negro antillano está en la pasividad, quieto en el lugar inferior en el que lo puso la ontología del colonizador blanco. En las Antillas todos quieren ser blancos, todos se creen superiores a sus compatriotas cuando consiguen viajar a la metrópolis europea y se afrancesan. Esta actitud aspiracional es índice del deseo de ser blanco (la “lactificación alucinatoria”) y, por lo tanto, del complejo de inferioridad (así como creer que la Argentina es “blanca” y “europea” es un marcador del complejo de inferioridad colonial).

Los negros antillanos se relacionan entre sí por referencia al blanco, es decir que en rigor de verdad no se reconocen mutuamente y no entablan relaciones de reciprocidad. Esta fractura social genera un problema ulterior: el hecho de que se relacionen mediados por su aspiración de convertirse en el colono blanco obtura la posibilidad de organización

17 *Piel negra, máscaras blancas*, p. 104.

18 *Piel negra, máscaras blancas*, p. 45.

19 *Piel negra, máscaras blancas*, p. 189.

colectiva. La persistencia de la alienación es producto y causa, al mismo tiempo, de la desarticulación de la unidad de lucha necesaria para terminar con la alienación. Y el panorama se agrava en la situación colonial antillana estudiada por Fanon porque el negro antillano solo busca el reconocimiento del colono blanco, de la metrópoli, un reconocimiento que es imposible. El deseo alienado de ese reconocimiento le impide percibir el hecho de que nunca lo obtendrá y, por lo tanto, le impide quitarle él mismo su reconocimiento, su venia, a la situación colonial. El deseo de ser blanco fija al antillano en la pasividad. El deseo de convertirse en el opresor fija a cualquier oprimido en la pasividad ontológica.

Voy a traer aquí un estudio etnopsiquiátrico de Fanon en colaboración con Raymond Lacaton, colega suyo en el Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville en el Norte de Argelia,²⁰ que funciona como líquido de contraste para entender esto último. Los textos a los que me refiero fueron escritos por Fanon y Lacaton en 1955 para un congreso de psiquiatría y neurología de Francia y países francófonos, cuyo tema fue la confesión.²¹ Los textos son “Conductas de confesión en África del Norte” (la ponencia que finalmente se publicó en actas) y las notas que tomaron para su alocución.²²

El asunto de la confesión de un crimen por parte del reo es fundamental para el psiquiatra forense, cuya perspectiva Fanon y Lacaton adoptan, pues se trata de establecer si hubo *mens rea* y en general en qué estado mental estaba el criminal para que el tribunal pueda sentenciar con “justicia” la culpabilidad y el castigo correspondiente. El psiquiatra forense busca establecer la “experiencia vivida” del acusado, de “descubrir la verdad del acto que será la base de la verdad de su autor, dado que para el perpetrador negar su acto, desecharlo, puede ser vivido por él como una alienación fundamental de su ser”.²³ En este marco, Fanon y Lacaton analizan el fenómeno usual de musulmanes argelinos

20 El hospital pasó a llamarse “Frantz-Fanon” tras la independencia argelina.

21 Analicé con detalle estos trabajos en un artículo en autoría con Alejandro De Oto: Historic Injustices as Matters of the Present. *Res Publica* 30, (2024) (pp. 663–682). Recuperado de <https://doi.org/10.1007/s11158-024-09657-z>, trabajo que sigo de cerca aquí respecto de los estudios etnopsiquiátricos de Fanon.

22 Usé la edición inglesa de los textos en: *Frantz Fanon. Alienation and freedom*, editado por Jean Khalfa, J. Robert Young, traducción de Steven Corcoran (2018). Londres: Bloomsbury.

23 *Alienation and freedom*, p. 410.

que, acusados de crímenes que han reconocido en la etapa de la investigación policial, terminan por afirmar su inocencia una vez frente al tribunal colonial:

Ocho veces de diez, los acusados niegan de plano cualquier delito. [...] En cada ocasión, sin embargo, los acusados habían admitido su culpa antes, durante el curso de la investigación. Luego, después de un cierto momento, usualmente después de tres meses detenidos, cambian sus declaraciones. No tratan de mostrar su inocencia. La afirman. Si la corte decide su ejecución, pues que así sea [...] “Alá es grande”.²⁴

¿Cuál es el sentido de esta conducta, cómo debe interpretarla el psiquiatra? Fanon y Lacaton descartan de plano la explicación filogenética de la psiquiatría racista, que sostiene que el africano es criminal por naturaleza, y la explicación del sentido común racista, que sostiene que es mentiroso también por naturaleza. Lo que descubre el sociodiagnóstico situado es que la conducta de los argelinos acusados que niegan su propia confesión previa de culpabilidad ante el tribunal es la negación a suscribir el pacto colonial.

Para explicarlo, en primer lugar, Fanon y Lacaton toman como punto de partida la idea de Hobbes (según afirman) de que la importancia de la confesión radica en que le permite al criminal reintegrarse en una comunidad porque asume públicamente la verdad del acto criminal (se responsabiliza frente a la comunidad). Pero la pregunta central en el caso del acusado indígena en una situación colonial es, en segundo lugar, a qué sociedad/comunidad puede reintegrarse por la vía del reconocimiento. Si confiesa su culpa frente al tribunal colonial, frente al juez francés, ¿a qué sociedad se reintegraría? Antes del crimen tampoco existía una integración del acusado musulmán a la sociedad colonial: en la situación colonial el colonizado no es reconocido. Los argelinos no escribieron las leyes que los están juzgando, no han participado en la creación de ese sistema de justicia, que les es ajeno. Aquí no importa si el reo musulmán tiene conciencia plena de cuál es la operación práctica sobre la realidad colonial que pone en acto su negativa a colaborar con el juez francés. Lo que sí importa es, en tercer lugar, que su negación y su impavidez frente al tribunal colonial ponen en evidencia que la situación colonial es insostenible porque no está equipada para darle sentido a aquello que el reo musulmán está poniendo en escena: la agencia política del colonizado. En efecto, el colonizado se hace presente como alguien que actúa porque

²⁴ *Alienation and freedom*, p. 416.

decide negar la vigencia de la situación colonial. Así, aparece una ruptura ontológica en el mundo colonial, que se muestra, por lo tanto, *rompible*.

Por el contrario, la explicación colonial (el modo en el que el colonizador entiende la conducta del reo) es deficitaria porque no permite percibir el lugar de resistencia que el acusado musulmán crea en el momento de negarse a participar de la farsa judicial del sistema colonial de justicia. El opresor, entonces, no percibe un acto de resistencia como lo que es: un acto de resistencia que resquebraja la ontología social colonial. Al estar preso de su propia blancura, el colono no puede evitar percibirlo como el acto de un inferior que él mismo caracterizó de esa manera. En esto consiste, en definitiva, el déficit epistémico del opresor, la ignorancia blanca. María Lugones se hace eco de esto en *Peregrinajes*: teorizar sobre la opresión es también encontrar las vías que hacen posible la destrucción de las relaciones sociales de dominación.

La dureza de la cáscara de la ontología colonial es material y está subjetivada tanto en la inferiorización como en la superiorización. Así como la inferioridad es, en realidad, producto de un proceso de dominación y no una condición esencial, también la superiorización es resultado de un proceso y, como tal, también es revocable. El inconveniente que aqueja al superiorizado es que es incapaz de comprender la agencia del inferiorizado cuando esta aparece en la escena para empezar a cascar la cáscara colonial y racista. La tarea de una filosofía crítica de la *praxis* es hacer que la teoría sea capaz de darles sentido a esos momentos y espacios de ruptura.

Vuelvo a *Piel negra, máscaras blancas* luego de este *détour*, para dar paso a *Los condenados de la Tierra*. *Los condenados de la Tierra* empieza con un capítulo dedicado a “La violencia” cuyo centro es no solamente analizar por qué la descolonización es violenta, sino además sentar los principios normativos fundamentales de qué es una verdadera descolonización.

En el capítulo 4 de *Piel negra, máscaras blancas*, titulado “Del supuesto complejo de dependencia del colonizado” (encabezado por un epígrafe a una obra de teatro de Césaire sobre la revolución haitiana, *Et les chiens se taisaient*), Fanon escribe: “El problema de la coloni-

zación conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones”.²⁵ Lo que me interesa señalar es que además de hilar las condiciones materiales estructurales con las históricas, Fanon las articula a ambas con la “actitud” ante esas condiciones; es decir, qué deciden hacer, qué hacen las personas con la historia y con las condiciones materiales de su existencia y, antes de esto, cómo las entienden. “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos”, rezan las páginas finales de *Piel negra, máscaras blancas*.²⁶ Es en este tercer componente de la *praxis* donde brilla el existencialismo fanoniano, en el espacio de la libertad. Hay estructura, hay contingencia y hay lo que hacen las personas con eso.

En la sociedad colonial, la alienación está apuntalada por una ontología social que, a su vez, se asienta en las subjetividades que ella misma produce. Esto hace que la verdadera desalienación, o dicho de otro modo, la verdadera descolonización, no puede ser obtenida con tan solo echar al gobierno de la metrópoli para reemplazarlo por un gobierno “patrio” al servicio de la metrópoli. La descolonización auténtica es un proceso radical en la medida en que debe ir contra la base ontológica de la sociedad y modificar el tejido social en su totalidad. Esta transformación radical es la metamorfosis argelina que Fanon describe en *Sociología de una revolución* y aquello que en *Piel negra, máscaras blancas* queda planteado como condición necesaria de posibilidad para la desalienación auténtica, pero no alcanzado.

Si se termina con el sistema jurídico-político colonial pero queda en vigencia el sistema normativo, subjetivo y simbólico de la dominación, producto de procesos de larga duración, no puede hablarse de una verdadera descolonización. Dicho en argentino: cuando la descolonización no es total, se van los virreyes y viene Roca a cometer un genocidio en la Patagonia. Esta indicación puede pensarse en términos de *colonialidad del poder*, giro acuñado por Aníbal Quijano, que le presta un nombre al fenómeno que estoy explicando.²⁷ Pienso que no es necesario adoptar todos los supuestos de la teoría decolonial para tomar ese concepto, que señala la persistencia de las estructuras de dominación una vez finalizado el sistema jurídico propiamente colonial, el colonialismo institucionalizado formalmente.

²⁵ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 94.

²⁶ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 189.

²⁷ Quijano, A. (1991) Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), (pp. 11-20)

En la constelación anticolonial de Fanon y de las luchas de liberación nacional de la época, este fenómeno es pensado en los términos de “neocolonialismo” y “neoimperialismo” y pone en el centro de la escena la relación entre el pueblo y los líderes. Para Fanon, en una verdadera descolonización, el pueblo les marca el ritmo a los líderes revolucionarios y no la inversa. El desborde transformador viene del pueblo que en la lucha revolucionaria va adquiriendo su unidad tras la fragmentación colonial, aunque por supuesto de forma organizada y no simplemente de manera espontánea. Esta transformación es uno de los temas principales de *Los condenados de la Tierra*.

Los condenados de la Tierra de Fanon y *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire tienen mucho en común. Una de las cosas que comparten es que se niegan a repetir recetas europeas para la libertad y el progreso. Europa está pensada en estos textos como una civilización ya agotada, decadente e incapaz (citando la célebre frase de Césaire) de resolver los problemas que ella misma crea. Pero este rechazo de los proyectos civilizatorios europeos no conduce al nihilismo, al ancestralismo o al antihumanismo. Se trata de no repetir los proyectos pseudohumanistas y de crear otros nuevos que no excluyan al proletariado europeo, pero que tampoco tengan a esa aristocracia blanca del proletariado que criticaba W. E. B. Du Bois como la vanguardia paradigmática de la historia.

En la cita de *Los condenados de la Tierra* que puse en la primera sección de este texto puede percibirse con claridad el llamado a la unidad entre el proletariado europeo y el Tercer Mundo. El proletariado europeo duerme el sueño de la Bella Durmiente, es decir, está bajo el efecto de un encantamiento. Como notó Du Bois en 1915, el proletariado europeo está cooptado por la “unidad nacional” de capital y trabajo, uno de cuyos objetivos es el reparto entre capitalistas y proletarios europeos de las riquezas robadas de África, América Latina y Asia. Esta unidad nacional construye al otro no-europeo racializándolo como un inferior al que está justificado desposeer en sus territorios y tratar como enemigo cuando migra a Europa.²⁸ El sueño encantado del proletariado europeo está inducido

28 Du Bois, W. E. B. (1915). *Las raíces africanas de la Guerra*. Traducción y presentación Macarena Marey. *Kaleweche*, 30 de junio de 2024. Para un análisis duboisiano muy lúcido sobre la relación entre la construcción europea de la soberanía nacional-popular, el imperialismo y el racismo antimigrante, es imprescindible el libro: Valdez, Inés. *Democracy and Empire. Labor, Nature, and the Reproduction of Capitalism*.(2023). Cambridge: Cambridge University Press.

no solamente por la subjetivación en la docilidad que operan la educación y la religión, sino además por la canción de cuna del consumo, por un nivel de bienestar mucho más alto que en el resto del mundo y por el efecto adormecedor de la supremacía blanca de la que el obrero europeo se beneficia.

Al dejar de percibir su propia explotación, el proletariado europeo es incapaz de entender que comparte el mismo enemigo con el Tercer Mundo. Este sueño es otro signo del agotamiento cultural de Europa, de que es una civilización que ya no puede aportar una guía para la emancipación. La creación del nuevo mundo, si ha de ocurrir, deberá iniciarse, entonces, fuera de Europa y por los pueblos colonizados.

Para Fanon, que era marxista y existencialista, la historia no está cerrada, no es lineal ni progresiva y tampoco está determinada desde antes del inicio del desarrollo histórico, à la Hegel. Aquí es donde vuelven a entrelazarse conceptualmente historia, estructura y agencia liberadora. Respecto de la acción humana y la revolución, Fanon no es ni determinista (no cree que la acción y la revolución estén absolutamente determinadas por las condiciones materiales) ni espontaneísta (no cree que la acción y la revolución sean el producto de una voluntad libre caótica, desorganizada e independiente de todo condicionamiento). La historia *parece* haberse terminado para Europa, sumida en la decadencia e incapaz de solucionar los problemas que ella misma creó en todo el mundo, pero esto no quiere decir que ya no sea posible actuar en la historia ni que ella se haya terminado realmente para todo el mundo. Quiere decir simplemente que Europa no tiene las herramientas para seguir adelante con otra historia nueva –se le acabó la tinta, ya no tiene más nada para decir–.

Así, aunque para Fanon no hay un sujeto privilegiado y único de la historia, sí advierte que, en la situación en la que está el mundo en el momento en el que escribe, la revolución verdadera estará, si ocurre, en manos de sujetos muy diferentes al proletariado europeo: los pueblos colonizados y el campesinado. Pero hay un grave problema: estos colectivos han sido echados fuera del escenario de la historia por el capitalismo y la colonización. En el mundo colonial:

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de su metrópoli, indica claramente que él es aquí la prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país que despoja, sino la historia de su nación como saqueadora, violadora y hambreadora. La inmovilidad a la que está condenado el colonizado no puede ser puesta en cuestión sino cuando el colonizado decide ponerle fin a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización.²⁹

La historia de los pueblos colonizados está paralizada y subsumida bajo la historia de la metrópoli. El maniqueísmo del colono “llega hasta el extremo de su lógica y deshumaniza al colonizado, [...] lo animaliza” y, finalmente, lo anatemiza como mal absoluto.³⁰ Por este motivo, necesariamente la historia de la descolonización no puede ocurrir hasta que los colonizados mismos recuperen su agencia y destruyan por sí mismos el “mundo de estatuas”.³¹ Pues bien, es aquí donde la filosofía fanoniana de la *praxis* ubica el carácter transformador de la violencia descolonizante.

Fanon no evalúa la violencia desde una perspectiva moral condenatoria y acriticamente pacifista. Sabe que los llamados al diálogo son una trampa del colonizador. Como escribió Assata Shakur en 1987: “Nadie en el mundo, nadie en la historia, ha conseguido su libertad apelando al sentido moral de las personas que los oprimían”.³² Su objetivo en el capítulo 1 de *Los condenados de la Tierra*, “La violencia”, no es, por lo tanto, condenar la violencia abstractamente; por el contrario, toma la violencia revolucionaria de los oprimidos como un objeto digno de reflexión filosófica. La violencia del oprimido y el hecho de que un pueblo degradado, inferiorizado, desposeído y fracturado tenga la osadía de alzarse en armas contra los Estados imperiales y además tener éxito son un escándalo que es necesario comprender en todas sus dimensiones.

29 *Los condenados de la Tierra*, p. 45. Traducción modificada.

30 *Los condenados de la Tierra*, p. 37.

31 *Los condenados de la Tierra*, p. 45.

32 Shakur, A. (1987) *Assata, an Autobiography*. (p. 139) Nueva York: Zed Books.

El capítulo empieza con la constatación del hecho de que “la descolonización es siempre un fenómeno violento”:

Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, *Commonwealth*, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubes deportivos, composición humana de los *cocktail-parties*, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta.³³

Una de las tesis centrales de Fanon es que la violencia es el *único camino* a liberación disponible para los pueblos colonizados. Otras dos tesis suyas sirven para explicar este fenómeno, que ocurre por dos motivos principales. Por un lado, porque el colonizado fue subjetivado *solamente* por medio la violencia y ella es, así, la única relación que se entabla entre colono y colonizado. Por el otro, porque la liberación nacional no se reduce a echar del territorio a un par de autoridades extranjeras, sino que demanda la destrucción total de una ontología social rígida y la transformación de las subjetividades inferiorizadas en subjetividades dueñas de sus destinos.

Respecto de lo primero, la violencia es la única vía emancipadora porque no hay diálogo posible entre colono y colonizador y esto no es por culpa del colonizado, precisamente. No se trata de una actitud díscola y tozuda por su parte. Por el contrario, la separación entre ellos es la nota distintiva de la situación colonial. Como en el mundo de *Piel negra, máscaras blancas*, en el mundo descrito en *Los condenados de la Tierra* tampoco existe el reconocimiento mínimo necesario para algún tipo de entendimiento entre ambos. Así, “el lenguaje de la fuerza”, dice Fanon, es el que usa el pueblo cuando “decide expresarse” porque el colonizador le “ha dicho incesantemente [...] que no entendía sino el lenguaje

³³ *Los condenados de la Tierra*, p. 30.

de la fuerza”: “En realidad, el colono le ha señalado siempre el camino que habría de ser el suyo si quería liberarse”.³⁴

A diferencia de los proletarios europeos, que son subjetivados en la sumisión por la religión y la educación, la subjetivación (o des-subjetivación) de los colonizados se lleva a cabo solamente por la acción bestializante de la violencia, el modo más directo de subhumanizar y deshumanizar. En esta situación, para liberarse, el pueblo colonizado tiene que invertir las herramientas que usó el colono en su dominación y usarlas como herramientas de su liberación. El colonizado, advierte Fanon, espeja el argumento del colono: “El argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono, y, por una irónica inversión de las cosas, es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista solo entiende el lenguaje de la fuerza”.³⁵ Es que, en realidad, “el régimen colonial adquiere de la fuerza su legitimidad y en ningún momento trata de engañar acerca de esa naturaleza de las cosas”.³⁶ Entre los dos compartimentos del mundo maniqueo que instaura el colono la única mediación es la policía, el ejército de ocupación y la represión.

Además de invertir el argumento del colonizador, el pueblo colonizado hace usufructo de su aritmética genocida: “El colono pide a cada representante de la minoría opresora que mate 30, 100 o 200 indígenas”, frente a lo que “nadie se indigna”. La naturalización de la intención genocida del colono se espeja en la respuesta emancipadora del colonizado. Así, ante el “razonamiento” genocida, que “prevé aritméticamente la desaparición del pueblo colonizado”, el colonizado no siente una “indignación moral”, sino que “se plantea prácticamente el problema de su liberación en términos idénticos”: el colonizado comprende que “debemos constituir grupos de doscientos o de quinientos y cada grupo se ocupará de un colono”.³⁷ La emancipación no empieza con un afecto, una emoción ni un juicio moralizante por parte del colonizado, sino con las cuestiones prácticas que le plantea el problema de su liberación.

³⁴ *Los condenados de la Tierra*, p. 75.

³⁵ *Los condenados de la Tierra*, p. 75.

³⁶ *Los condenados de la Tierra*, p. 75.

³⁷ Todas las citas de este párrafo: *Los condenados de la Tierra*, pp. 76-77.

Respecto de lo segundo, el carácter radical de la descolonización auténtica, Fanon señala que “para el colonizado, esta violencia representa la *praxis* absoluta”.³⁸ La *praxis* absoluta es aquella por la que el colonizado vuelve a la historia, es decir, recupera su misma capacidad práctica, y esta recuperación de la *praxis* es inseparable de la modificación de la ontología social. La *praxis* descolonizante es aquella por la cual las personas que luchan por la descolonización consiguen su agencia política a partir de las condiciones materiales y subjetivantes de la colonización. La *praxis* es, entonces, ese mismo proceso por el que ella misma es conquistada: *la praxis revolucionaria es la conquista de sí misma como póiesis* (producción de realidad) histórica. Parafraseando *Piel negra, máscaras blancas*, es la desalienación total porque es el modo en el que los alienados consiguen que “las cosas, en el sentido más materialista” recuperen su lugar.

Los efectos de la violencia liberadora repercuten positivamente tanto sobre el individuo como sobre el pueblo. Contra el veneno del complejo de inferioridad, “en el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos”.³⁹ La *praxis* libera al oprimido de su complejo de inferioridad porque le permite autoconocerse como alguien con agencia política e histórica. Recuérdese: el efecto intencionado del complejo de inferioridad era poner al colonizado en la inacción, sacarlo de la historia. Convertir al otro en un no-sujeto tiene como objetivo desagenciarlo para garantizar la duración de la dominación.

Al mismo tiempo, esta conquista de la *praxis* tiene un efecto en la creación de la unidad popular que será fundamental para mantener la condición descolonizada en el período post-liberación: “La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente”.⁴⁰

Fanon nota cómo el colono promueve una división esencialista y beligerante entre los pueblos africanos. “El colonialismo es, por su estructura, separatista y regionalista [...], no se contenta con comprobar la existencia de tribus”, además azuza las rivalidades entre ellas. La *praxis* de la lucha por la liberación, por el contrario, elimina las rencillas

38 *Los condenados de la Tierra*, p. 77.

39 *Los condenados de la Tierra*, p. 86.

40 *Los condenados de la Tierra*, p. 86.

y rupturas entre las tribus y entre sus jefes y reemplaza esas formaciones sociales rígidas impuestas por la metrópoli (aunque se hagan pasar por “originarias”) con la generación de un pueblo unido. Contra el fetichismo de la particularidad desmovilizante que busca esencias culturales prístinas en las culturas indígenas (algo que Césaire también rechaza), Fanon apuesta por la creación abierta de la unidad política del pueblo. El pensamiento situado no es particularista; de hecho, es su carácter de situado lo que le permite elaborar universales anticoloniales.

La desintoxicación del individuo y la formación de la unidad popular están mediadas por el surgimiento en la conciencia de cada miembro del pueblo de que la liberación ha sido una labor colectiva, *de todos y de cada uno*: “Cuando han participado, mediante la violencia, en la liberación nacional, las masas no permiten a nadie posar como ‘liberador’”.⁴¹

Fanon no concibe a los líderes como individuos excepcionales sin los cuales el pueblo no podría hacer nada. Por el contrario, muestra cómo un pueblo degradado y fracturado consigue por sí mismo su protagonismo histórico, sin por esto anular el rol de las conducciones políticas. La *praxis* de liberación es un proceso político por el que el pueblo deviene pueblo, es decir que no le debe su unidad ni su existencia a un líder, a un soberano o a un partido. Los roles de los líderes y de los partidos tienen su sentido en este desarrollo popular, no son sus causas. Este proceso generador tiene un efecto positivo ulterior: cuando la nación ya está liberada, este pueblo quedará siempre atento sobre sus líderes y no les permitirá que les quite su protagonismo político, incluso cuando parezca despolitizado. Un pueblo que se liberó radicalmente no se deja dominar tan fácil, luego, por las alianzas entre las burguesías nacionales y las potencias extranjeras, por el neocolonialismo que malogra cualquier lucha por la liberación. Este es el sentido de frases como “Los partidos son desbordados por sus militantes”.⁴²

Fanon señala el carácter algo sorprendente de la decisión de “las masas colonizadas” de liberarse por la fuerza:

⁴¹ *Los condenados de la Tierra*, p. 86.

⁴² *Los condenados de la Tierra*, p. 65.

¿Por qué aberración del espíritu esos hombres sin técnica, hambrientos y debilitados, no conocedores de los métodos de organización llegan a convencerse, frente al poderío económico y militar del ocupante, de que solo la violencia podrá liberarlos? ¿Cómo pueden esperar el triunfo?⁴³

Hay algo de escandaloso para la razón en el hecho de que la violencia se transforme en consigna de un partido y de un pueblo colonizado, nota Fanon. Pero si se analiza el carácter de sorprendente o de incomprensible del hecho, puede preguntarse por qué la violencia del colono y de las potencias europeas (o, agregó, del Estado como monopolista de la fuerza) no sorprende a nadie: “Que el militarismo alemán decida resolver su problema de frontera por la fuerza no nos sorprende, pero que el pueblo angolés, por ejemplo, decida tomar las armas, que el pueblo argelino rechace todo método que no sea violento, prueba que algo ha pasado o está pasando”.⁴⁴ El mero hecho de preguntarse por ese carácter inesperado y sorprendente de la violencia del oprimido contra el opresor violento pone en evidencia el carácter autolegitimador e injustificado de la violencia del opresor y el carácter legitimado y justificado de la violencia del oprimido.

La violencia como *praxis* absoluta no apunta, en definitiva, a describir cuán violentos fueron descriptivamente los pueblos colonizados en su liberación, sino de cuán profundo es el cambio que operaron en la realidad y en ellos mismos. Vuelvo a la cita del comienzo del capítulo 1 de *Los condenados de la Tierra*. ¿Qué quiere decir que la descolonización es la “sustitución” de una especie de hombres por otra especie de hombres? ¿Está Fanon proponiendo la inversión de la ontología colonial sin su ruptura, una suerte de nueva supremacía racial pero en manos de otros pueblos? Por el contrario, el efecto de la descolonización auténtica es el fin de toda relación social de supremacía. La sustitución de unas “especies” por otras es un salto a un género completamente diferente de realidad: la especie humana de la sociedad colonial está dividida en dos compartimentos estancos, mientras que la nueva especie descolonizada ya no está dividida en subtipos jerarquizados de humanidades.

⁴³ *Los condenados de la Tierra*, p. 65.

⁴⁴ *Los condenados de la Tierra*, p. 66.

La idea de descolonización es, así, una idea normativa que no se limita a la descripción de cómo un pueblo echa a los representantes de la metrópoli. Se trata de la propuesta de crear una nueva sociedad. Por esto, no da lo mismo cómo se lleve a cabo la lucha por la liberación: el modo en el que se desarrolle la descolonización tendrá su efecto en ese resultado, neocolonialismo o verdadera liberación. Una nación realmente liberada no debería reproducir la dominación en su interior. Por ejemplo, el Estado argentino que repitió el proceso de colonización, racialización y subhumanización desposeyendo cuerpos y territorios y que, además, puso su economía de rodillas frente al capitalismo planetario no es un caso exitoso de liberación nacional.

En este último sentido, la sección final del capítulo 1 de *Los condenados de la Tierra*, que se dedica a pensar la violencia en términos geopolíticos, ilumina la dificultad de una descolonización auténtica mientras sigan en pie el capitalismo global y las asimetrías de poder en el plano internacional. Esta realidad vuelve necesario luchar por la liberación nacional en términos siempre internacionalistas y anticapitalistas.

Así se entiende mejor la postura de Fanon frente a la Guerra Fría: la geopolítica que pone a las dos potencias del siglo XX en tensión permanente no puede marcarles la agenda al Tercer Mundo y sus luchas. Fanon se niega a rendirse a la extorsión hegemónica de elegir entre un bloque o el otro. El comunismo fanoniano rechaza el bloque capitalista de plano y al mismo tiempo no quiere ser copia del Estado soviético. El problema de los pueblos colonizados es cómo liberarse, cómo retornar al protagonismo de la historia, y para eso deben también liberarse del destino de ser el lugar en el que las potencias blancas subliman sus disputas, quitándoles agencia política sobre sus propios destinos.

La liberación nacional del Tercer Mundo pone en jaque, finalmente, la lógica internacional entera de la que las potencias blancas se benefician.

Se comprende entonces por qué la violencia del colonizado no es desesperada, sino cuando se la compara en abstracto con la maquinaria militar de los opresores. Por el contrario, si se la sitúa dentro de la dinámica internacional, se percibe que constituye una terrible amenaza para el opresor.⁴⁵

Cuando se pierde el miedo a la espada, quien empuña la espada empieza a tener miedo porque su verdadero temor no es la acción violenta sin más, sino la *acción misma del colonizado que se libera*, del alienado que se desalienta y del inferiorizado que da por terminada la determinación de su destino por parte de otros. El miedo de quien domina es que se termine la relación de dominación. El fin de la relación de dominación es el resultado de la *praxis* autoconquistada. En los capítulos subsiguientes de *Los condenados de la Tierra*, Fanon se dedica a pensar el día después de la independencia nacional y desarrolla una teoría del partido, el Estado, y el pueblo, que alerta sobre los peligros de los períodos posrevolucionarios en los que las burguesías nacionales tienen el poder del Estado, el poder se tribaliza y los líderes partidarios instrumentalizan al pueblo. Los debates sobre populismo, democracia y poder popular vernáculos e internacionales necesitan volver a estos pasajes fanonianos para encontrar la guía sólida de un filósofo político que aborda los grandes temas de la política y lo político desde su propio compromiso con la praxis concreta. Este es el único modo de hacer universales filosóficos. El resto es imposición de particularidades.

El después de la revolución es uno de los temas centrales de los capítulos 2 a 5 de *Los condenados de la Tierra*. “Grandeza y debilidades del espontaneísmo” es el segundo capítulo. Allí, Fanon estudia el período en el que va cuajando la organización revolucionaria y que hay que conjurar dos peligros: los excesos de la voluntad popular y el adocenamiento de los líderes. En este marco es central la idea fanoniana de que los partidos y los líderes se ven desbordados por los militantes.⁴⁶ Fiel ejemplo de su pensamiento situado, el análisis de Fanon sobre las tensiones entre el espontaneísmo popular, las estructuras partidarias, los liderazgos y las instituciones estatales en los momentos posteriores a las luchas concretas de liberación es, en rigor, una teoría filosófica política sobre la estatalidad, los partidos y la participación popular. Los debates actuales en el marxismo sobre la relación entre clase y Estado y en la teoría política sobre populismo, republicanism y democracia se verían sumamente enriquecidos si abrevaran en las fuentes fanonianas antes que seguir insistiendo en teorías exclusivamente blancas de Europa y de los Estados Unidos.

⁴⁶ *Los condenados de la Tierra*, p. 65.

Fanon no solo vivió el día después de la revolución. Lo pensó como pocos contemporáneos. Y lo pensó universalmente porque la cuestión en juego es universal.

En el capítulo 3, “Las desventuras de la conciencia nacional”, Fanon se detiene en los riesgos de que en el período postrevolucionario gobierne la burguesía nacional. La liberación nacional tiene que ser anticolonialista, antiimperialista y también anticapitalista; es decir, también tiene que ser lucha de clases. Por eso insiste en que hay que estudiar las independencias americanas del siglo XIX para no repetir sus fracasos históricos.

El capítulo 4 trata “Sobre la cultura nacional”. La primera oración de este capítulo es famosa: “Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla”.⁴⁷ El estudio de la cultura es, en Fanon, valiosísimo porque es otra de las herramientas teóricas para pensar la desalienación. El carácter de “mediadora” de las relaciones sociales de las culturas nacionales pone los estudios culturales (en sentido amplio, no lo que dio en llamarse así) en un lugar fundamental para entender el enraizamiento de la dominación y percibir las vías emancipatorias ahí donde aparece la resistencia en la cultura.

El capítulo 5, “Guerra colonial y trastornos mentales”, es quizás (al menos para mí) una de las piezas más profundas y sensibles de la producción intelectual fanoniana. Lejos de la imagen irresponsable que se reproduce frecuentemente de un Fanon defensor de la violencia por la violencia misma, aquí la reflexión se detiene en los efectos de las violencias del opresor y de la *praxis* revolucionaria en las subjetividades de agentes de la dominación (famosamente, los torturadores), del pueblo y de las personas que participaron activamente en la lucha de liberación. Para lidiar con los efectos devastadores a veces de la violencia de las viejas sociedades y de los períodos revolucionarios se necesita con urgencia una psiquiatría nueva, antirracista, anticolonialista y sociogenética.

En pocas palabras, el día después de la revolución hace más necesarias que nunca las herramientas y nociones teóricas novedosas y universales que Frantz Fanon acuñó en su experiencia vivida, sus militancias, su profesión y su producción intelectual y profesional.

La vida de Fanon terminó a sus 36 años. No puede saberse ni preguntarse qué más nos habría legado. Tales preguntas son inútiles. Sí puede saberse que en 36 años vivió toda la intensidad del siglo XX en primera persona, es decir que la experimentó y la llevó a concepto universal. Para quien se pretende marxista y estudioso del siglo XX, no conocer a fondo la obra de Fanon, no estudiarla con el mismo ahínco que se le dedica a los textos de los y las marxistas de la Europa blanca, es pura y simplemente ignorancia voluntaria.



Una geopolítica espacial a contramano de la Argentina

DANIEL BLINDER (CONICET/IDEPI-UNPAZ)
6 DE ABRIL DE 2026

Paradójicamente, y pese a la narrativa oficial del gobierno de Milei que señala el “reingreso de Argentina al mundo” mediante políticas de alineamiento occidental y apertura económica de corte liberal, el escenario actual revela una realidad contradictoria. Si bien el Gobierno argentino postula que este viraje histórico –caracterizado por la desregulación de mercados– facilita la participación nacional en hitos como el Programa Artemis de la NASA, mediante el lanzamiento de un cubesat o la eventual postulación de una “astronauta argentina”¹ (con

1 Las publicidades son “Acompañamos a una argentina que viaja fuera de la Tierra, pero es de la nuestra. Noel de Castro, la primera argentina en viajar al espacio”. <https://x.com/YPFoficial/status/2034047108265705948> y “Y UN DÍA, HYUNDAI con Noel de Castro” <https://www.youtube.com/watch?v=gnPV18D7doo>. Ambas hacen referencia al mérito individual, a la épica personal, a mirar más allá de las estrellas como sueño individual.

patrocinio de la estatal YPF y una automotriz extranjera), lo cierto es que se configuran dos escenarios críticos.

En primer término, el país enfrenta una creciente marginación de los procesos de transformación geopolítica contemporáneos, perdiendo oportunidades de desarrollo industrial y de inserción en cadenas globales de valor que permitan una integración soberana. Como consecuencia directa de lo anterior, se observa una erosión de la política espacial autónoma. Argentina, paradójicamente, parece quedar desprovista de una estrategia integral en este sector, limitando su rol a una presencia simbólica en proyectos ajenos mientras se debilita su capacidad de desarrollo tecnológico propio. ¿A qué responde, entonces, esta situación de dismantelamiento institucional, teniendo en cuenta que quien la institucionalizó fue Carlos Menem con la CONAE en 1991?

La respuesta a este interrogante reside en que los códigos geopolíticos de la presidencia actual —es decir, la cosmovisión de sus élites sobre la política mundial— resultan contraproducentes para los intereses nacionales que declaman defender. Paradójicamente, el Poder Ejecutivo postula la “grandeza de la nación” en términos productivos y espaciales, apoyándose en relatos tecnológicos que, si bien se basan en una trayectoria sectorial de décadas, colisionan con la apremiante realidad política y presupuestaria vigente.

El sector espacial nacional padece hoy un ajuste desproporcionado que erosiona su solidez institucional y desfinancia tanto al sistema universitario como al ecosistema científico-tecnológico. Resulta fundamental señalar que los hitos que el gobierno hoy exhibe como éxitos propios no son el fruto de dos años de alineamiento con figuras como Donald Trump, sino el resultado histórico de una política de Estado pública y sostenida. Al dismantelar la base que sustenta estos logros, el gobierno no solo contradice su propio discurso de grandeza, sino que pone en riesgo la soberanía tecnológica construida durante generaciones.

Geopolítica más allá del fenómeno barrial

El mundo atraviesa una transformación estructural y radical. Lo que hasta hace pocos años se discutía como un cambio de paradigma global —en el cual transitábamos desde

el multilateralismo y un orden de instituciones internacionales, libre mercado y prosperidad basada en los valores occidentales de oferta y demanda— comenzó a mutar. Hacia mediados de la década de 2010, se consolidó un patrón caracterizado por el ascenso de las ultraderechas a los espacios de poder en las democracias occidentales, encontrando en la primera presidencia de Donald Trump su máximo exponente.

Este fenómeno convergió con lo que gran parte de los analistas definen como una competencia interhegemónica y una transición del poder global entre China y Estados Unidos. El ascenso de la República Popular ha desplazado el eje del poder del Atlántico hacia el Pacífico, trasladando el Heartland del conflicto geopolítico global hacia Asia. Sin embargo, este proceso no ha sido lineal ni una proyección absoluta; ha estado marcado por profundas contradicciones, donde también han emergido gobiernos de izquierda y movimientos populares de resistencia.

Pese a estas resistencias, la tendencia se ha profundizado recientemente: fuerzas de ultraderecha han comenzado a gobernar gran parte de las democracias occidentales o han alcanzado la fuerza suficiente para proyectarse como opciones de poder inminentes. En este contexto de conflictividad con China, los países centrales han reaccionado cerrando estratégicamente sus economías para proteger y desarrollar industrias locales, limitando la penetración de los mercados de China bajo una lógica de seguridad nacional. Ante este escenario, prácticamente todos los Estados han ensayado algún tipo de respuesta o posicionamiento.

El fenómeno del Brexit, que cristalizó la insatisfacción de amplios sectores de la ciudadanía británica frente a la integración liberal europea, fue un hito precursor. Otros emergentes políticos, como el primer ministro Viktor Orbán en Hungría, el ascenso de formaciones de ultraderecha en Grecia, Italia o Vox en España, son muestras fehacientes de este giro. Sin embargo, los hechos fundamentales que signan esta transición hegemónica provienen del centro del poder mundial: los Estados Unidos.

Washington no solo ha bloqueado el ingreso de China a mercados estratégicos y sectores de desarrollo tecnológico crítico —evidenciado en la competencia global por la producción de microchips, energías renovables y movilidad—, sino que ha desplegado una retórica confrontativa explícita en sus documentos de política exterior. Esta postura

se tradujo en una política sumamente agresiva durante la pandemia del COVID-19 en 2020 y los años posteriores. Lejos de la apertura irrestricta, Estados Unidos ha impulsado una política activa de fortalecimiento de sus capacidades nacionales para blindar la producción estadounidense frente al avance chino, complementada con una diplomacia orientada a la contención sistémica de su principal competidor.

Sin embargo, esto no es mera retórica: el mundo parece encaminarse efectivamente hacia un escenario de conflicto. La pregunta central es qué carácter adoptará la guerra en esta transición hegemónica entre Estados Unidos y China. Para comprenderlo, debemos conectar los conflictos actuales con sus posibles efectos globales.

Un realismo infantil que contrasta

Históricamente, la corriente dominante en las élites de los países centrales –especialmente en la academia, los think tanks y la diplomacia estadounidense– ha sido el realismo. En síntesis, esta teoría de las Relaciones Internacionales postula que los Estados dependen de su propio poder y de la “autoayuda” para alcanzar sus objetivos en un sistema internacional anárquico, donde no existe una autoridad superior. Bajo esta lógica, los Estados se ven compelidos a maximizar su poder e imponerlo. Para los pensadores realistas, la aparición de una potencia competidora conduce inevitablemente a la “trampa de Tucídides”: una disyuntiva estructural donde las potencias se ven obligadas a guerrear o perecer en la jerarquía internacional. Estos son sus códigos geopolíticos, este es su proyecto y su accionar.

Una lectura más amplia, que supere el sesgo realista, permitiría interpretar este proceso como una transición hegemónica de un actor que supo ser semiperiferia –la República Popular China– hacia el centro de la economía global, consolidándose como un Estado con capacidad de influencia y poder de fuego mundial. En este marco, la situación de otros países semiperiféricos es dispar. Mientras algunos buscan sostener su relevancia, otros, como la Argentina o ciertos Estados europeos, parecen tomar un rumbo divergente. Aquellos países que adoptan políticas de desindustrialización y un alineamiento irrestricto con la potencia central –la cual busca acaparar poder y desarrollo a expensas

de la periferia— tienden a un proceso de periferalización. Al subordinarse, estos Estados corren el riesgo de volverse irrelevantes y absolutamente dependientes del desarrollo de los acontecimientos globales.

La cuestión nuclear otra vez en la agenda

Más allá de la reconfiguración del poder, persiste la latencia de una situación catastrófica que ha marcado la historia desde el fin de la Segunda Guerra Mundial: el empleo de armamento nuclear. Este escenario posee el potencial de devastar regiones enteras o, incluso, la biosfera en su totalidad. A pesar de que la teoría realista —esa mirada geopolítica que se pretende racional y pragmática— postula un orden basado en el equilibrio, lo cierto es que resulta profundamente irracional en sus términos últimos. La mera existencia de estos arsenales implica la posibilidad fáctica de su uso, lo que destruiría no solo objetivos estratégicos y la economía global, sino la vida misma tal como la conocemos.

Desde 1945, las armas nucleares se han “utilizado” bajo una lógica de disuasión; es decir, su efectividad ha radicado en la amenaza permanente de su empleo sin llegar a la detonación. Sin embargo, su utilización real significaría una escala de destrucción inimaginable para cualquier adversario. Al poseer ambos bandos capacidades similares, la escalada conduciría a una catástrofe de proporciones terminales.

Nada garantiza que estas miles de ojivas, que se encuentran en estado de alerta constante, no sean disparadas. Si las élites de las grandes potencias se vieran acorraladas o percibieran una amenaza existencial a sus objetivos estratégicos, el tabú nuclear podría romperse. No es un dato menor que los principales focos de la transición hegemónica conflictiva que presenciamos involucren directamente a estados con capacidad atómica: los Estados Unidos, Rusia, China y, por extensión, el bloque europeo. En este tablero, la supuesta “racionalidad” del realismo se enfrenta a la posibilidad real del aniquilamiento mutuo.

A este complejo tablero se suman actores como Israel, Pakistán, e India. La implicación de estas potencias regionales, junto a las globales, podría desencadenar una escalada hacia un “Día del Juicio Final” o la aniquilación de geografías enteras. Esto inutiliza-

ría enclaves estratégicos donde se asientan industrias clave para la economía global. La discontinuidad o el colapso en la producción y entrega de insumos esenciales generaría un caos sistémico. Este escenario derivaría en crisis económicas y sociales severas, presionando a los sistemas políticos hacia procesos de radicalización, ya sea mediante estallidos revolucionarios o el ascenso de ultraderechas y la conflictividad interna, desembocando potencialmente en guerras civiles o internacionales ante la carencia de incentivos y la destrucción del tejido económico. Como sostenía el filósofo Ludwig Wittgenstein: “Lo que es pensable, es posible”. Así, la mirada ingenua del realismo académico colisiona con la realidad fáctica de la amenaza atómica.

Escenarios pensables

Consideremos algunos escenarios posibles. Rusia, al percibir una amenaza existencial en sus fronteras debido al conflicto en Ucrania, podría emplear armamento nuclear táctico. Esto involucraría a aliados europeos con capacidad atómica, como Francia o el Reino Unido, además de los Estados Unidos, que mantiene a Rusia como su principal rival estratégico post-soviético, afectando industrias críticas y la producción energética global.

Otro foco de tensión se sitúa entre China y Taiwán. El gigante asiático ha manifestado que la recuperación de la isla es un objetivo integral de su soberanía nacional. Una intervención de los Estados Unidos podría derivar en un conflicto frontal que, aunque indeseado por ambas potencias, acarrea el riesgo de una escalada nuclear. Un enfrentamiento de esta magnitud paralizaría la economía mundial al afectar la producción de microchips, siendo Taiwán un nodo vital. Del mismo modo, que el conflicto con Irán compromete el suministro de petróleo y otros insumos fundamentales de las cadenas globales de valor, completando un panorama de vulnerabilidad extrema.

Otro conflicto no desestimable es la disputa de décadas entre la India y Pakistán, ambas potencias nucleares con capacidad de escalada regional y potencial intervención de China. En este escenario, Estados Unidos, como potencia global, mantendría sus dispositivos nucleares en alerta máxima, elevando la amenaza a una escala sistémica. Bajo los códigos geopolíticos realistas de las élites occidentales, una confrontación de este tipo se

produciría en el corazón de la “Isla Mundial”, y esta concepción estratégica condiciona las decisiones de los mandatarios, convirtiendo escenarios aparentemente irracionales en posibilidades tácticas concretas dada la naturaleza de los arsenales disponibles. Pero todos estos escenarios incluso se podrían ver afectados con un conflicto convencional, sin armamento nuclear.

De la Argentina posible a la lumpen

¿Cómo influye este panorama en un país como la Argentina? Como nación semiperiférica, ubicada en el Atlántico Sur y distante de los epicentros de conflicto descritos, Argentina posee, no obstante, un nada despreciable desarrollo industrial histórico. Sin embargo, una crisis global de esta magnitud desarticularía las cadenas globales de valor en las que el país participa. La economía nacional no solo no está preparada para este choque, sino que se encuentra en una situación de mayor vulnerabilidad debido a la actual política de apertura económica indiscriminada.

El problema radica en el desarrollo estratégico. Como se evidenció durante la pandemia del COVID-19, poseer capacidades científico-tecnológicas en un mundo en transición resultó vital. Durante la cuarentena global, la capacidad de respuesta sanitaria y la producción de vacunas fueron activos estratégicos. Argentina logró articular respuestas acordes: produjo vacunas, evaluó estándares de calidad propios y participó en la cadena de valor de las principales marcas internacionales (provenientes de EE. UU., Inglaterra y China) mediante políticas de Estado activas. Ante este antecedente, cabe preguntarse: ¿cuál habría sido el destino del país si no hubiera contado con esas capacidades soberanas?

Llegamos así al núcleo de este análisis: la intersección entre la transición hegemónica global, la matriz teórica del realismo periférico y la actual política espacial argentina. ¿Cómo se articulan el riesgo de un enfrentamiento final entre Estados Unidos y China, la carrera tecnológica de vanguardia y la narrativa del gobierno de Javier Milei?

La respuesta reside en la autonomía tecnológica como margen de maniobra. En un sistema internacional signado por la competencia interhegemónica, la capacidad de un Estado para decidir su propio destino depende de sus capacidades autonómicas. La ca-

rrera espacial no es hoy un mero ejercicio de prestigio, sino el tablero donde se dirime la supremacía en telecomunicaciones, vigilancia estratégica y recursos del futuro. Mientras las potencias centrales cierran sus economías y blindan sus desarrollos, la Argentina de Milei propone una apertura indiscriminada que, lejos de integrarnos al mundo, nos desarticula.

Aquí es donde la propaganda oficial adquiere un tinte paradójico. El gobierno celebra hitos individuales –como la postulación de un astronauta o la inclusión de un satélite pequeño (cubesat) en una misión lunar de la NASA– como pruebas de que “Argentina vuelve al mundo”. Sin embargo, bajo la mirada del realismo académico más ingenuo, estas acciones son gestos simbólicos que ocultan una realidad estructural: el desmantelamiento del ecosistema científico-tecnológico nacional. Al desfinanciar las universidades y las agencias estatales que construyeron la trayectoria espacial del país, el gobierno cambia soberanía tecnológica real por una presencia simbólica en proyectos trascendentales ajenos, como es la vuelta a la Luna en la carrera espacial de superpotencias.

En este análisis geopolítico de la transición, Argentina se desliza de ser una semiperiferia con aspiraciones industriales a convertirse en una periferia dependiente. Si el conflicto global escala y las cadenas de valor se rompen, un país sin capacidades de respuesta propias –como las demostradas en la pandemia– quedará a merced de las decisiones tomadas en los centros de poder. El lugar que ocupa hoy la Argentina es el de un espectador entusiasta que, en nombre de un alineamiento ciego, entrega las herramientas que alguna vez le permitieron negociar su lugar en el mundo.

En este contexto de transición global, diversos analistas han caracterizado la política exterior de Javier Milei como un alineamiento irrestricto con los Estados Unidos. Sin embargo, la realidad es más compleja: no se trata de una convergencia con el Estado estadounidense –una entidad diversa y no monolítica–, sino de un alineamiento específico con la facción política representada por Donald Trump. En esta distinción radica la verdadera evolución de los códigos geopolíticos del presidente y su gestión.

Al inicio de su mandato, la lectura geopolítica de Milei se inscribía en un marco hayekiano o friedmaniano. Esta visión implicaba, paradójicamente, una suerte de “no-geopolítica”: un mundo regido exclusivamente por la acción del mercado, la oferta y la demanda,

donde toda decisión política debía subordinarse a la eficiencia económica global. Bajo este paradigma, la política exterior era simplemente un facilitador del libre comercio.

Con el tiempo, esta mirada ha evolucionado manteniendo su núcleo de apertura económica y desindustrialización –en pos de supuestas “ventajas comparativas” frente a potencias industriales–, pero integrando nuevos objetivos estratégicos y alianzas ideológicas. Un ejemplo claro es la pretensión de convertir a la Argentina en un *hub* de Inteligencia Artificial; una propuesta que, lejos de fomentar el desarrollo tecnológico propio, posiciona al país como un mero proveedor de territorio y recursos para los data centers de grandes corporaciones globales.²

Simultáneamente, su enfoque ha mutado hacia un conservadurismo militante, consolidando alianzas con Donald Trump y las principales formaciones de ultraderecha a nivel global, tanto si están en el poder como si actúan desde la oposición. Así, la Argentina pasa de una utopía de mercado global a un alineamiento ideológico con un sector específico del espectro político internacional, sacrificando en el proceso cualquier vestigio de autonomía estratégica.

Ante este panorama, cabe preguntarse: ¿qué puede aportar Argentina en un esquema de alineamiento con una figura como Donald Trump, cuya legitimidad futura podría ser cuestionada, sumiendo en crisis toda nuestra política exterior? En este proceso, el país no solo se desindustrializa, sino que destruye capacidades estatales críticas para el margen de maniobra y la autonomía nacional. Al permitir el ingreso de corporaciones que se apropian de décadas de conocimiento generado mediante inversión pública en ciencia y tecnología, el resultado –aunque no obvio en sus detalles– arroja una pista significativa: Argentina tiende inexorablemente hacia la periferalización.³

2 Blinder, D., López, M. P., Vera, N. (2025). Imaginarios geopolíticos sobre la inteligencia artificial en las políticas exterior y doméstica a inicios de la era Milei. *Relaciones Internacionales*, 34(68), (pp. 131-156) <https://doi.org/10.24215/23142766e206>

3 No es que Argentina pueda tener autonomía absoluta, pero ciertos márgenes de maniobra son deseables frente a la total dependencia. Construir capacidades industriales basadas en el conocimiento y la tecnología, capacidades de gestión en ciencia y tecnología con lectura geopolítica, y una mirada de Defensa Nacional con capacidades militares son el escenario deseable.

En el marco de transiciones hegemónicas con riesgo de escalada bélica y potencial nuclear, Argentina tendrá cada vez menos peso en la mesa global. Salvo en un escenario futurista donde las reglas de juego se reescriban y el país deba aportar territorio para migraciones o recursos como agua y alimentos para el sustento global, en el corto plazo la realidad es alarmante.

La política científica actual, exhibida como propaganda mediante un pequeño satélite en una misión de la NASA, es muy modesta comparada con los logros históricos del sector. Esos hitos fueron fruto de décadas de institucionalización que ni siquiera gestiones neoliberales –como las de Carlos Menem o Mauricio Macri– llegaron a dismantelar con la intensidad con que lo hace el gobierno de Milei.

En definitiva, esta administración no ofrece una respuesta estratégica, sino una narrativa de “grandeza” para consumo interno que colisiona con las necesidades de desarrollo de un país que requiere de su ciencia y tecnología para apalancarse en un mundo hostil. En un conflicto global donde el vencedor podría ser tanto Estados Unidos como China, la Argentina de hoy renuncia a las herramientas que le permitirían navegar la tormenta, quedando reducida a una irrelevancia dependiente de los vaivenes de potencias ajenas.



Generación Z

Las juventudes y los algoritmos

FERNANDO PEIRONE (UNPAZ/UNSAM)
9 DE ABRIL DE 2026

Las juventudes actuales padecen una orfandad social que no tiene precedentes. Este fenómeno se debe a la impotencia y el padecimiento de los adultos frente a los nuevos códigos culturales. Pero los “nativos digitales”,¹ apremiados por sus propias vidas, no pudieron esperarlos e ingresaron a la vida social sin el entendimiento, el control, el acompañamiento y el respaldo que tuvieron las generaciones anteriores. Los *millennials* fueron los primeros que experimentaron ese extrañamiento. Con un pie en la moder-

1 Este concepto, acuñado en 2001 por el escritor estadounidense Marc Prensky, es objeto de largas revisiones críticas que –entre otras cosas– lo consideran un determinismo biológico-cronológico sin respaldo empírico. A sabiendas de eso, aquí lo uso para marcar el quiebre experiencial entre las generaciones anteriores a la cibercultura y aquellas que crecieron en un entorno tecnológicamente mediado.

nidad y otro en la sociedad informacional, los *millennials* crecieron cautivados por las novedades de un entorno tecnológico que crecía vertiginosamente y, del mismo modo, los alejaba de sus padres. Fue un proceso inédito y a la vez complejo en el que, a diferencia de todas las generaciones anteriores, no confrontaron con sus progenitores. Y no precisamente porque les faltaran discordias, sino porque no había nada importante para disputarles. Su mundo no les resultaba atractivo ni útil para los desafíos que les planteaba la sociedad actual. Así que, sencillamente, se desafectaron. Empujados por ese estado de inermidad, tomaron una decisión que abriría una discontinuidad irreversible: resignificaron cada una de las instancias simbólicas que había moldeado la modernidad: el dinero, la política, el trabajo, la familia, el conocimiento, el amor, el futuro. En otras palabras, resignificaron el contrato social. Aunque, en la práctica, nunca terminaron de cortar con la modernidad tardía que habían absorbido y experimentado desde la cuna. Tal vez por eso, cuando se proyectan en el tiempo se parecen más a sus padres que a sus sobrinos, los *centennials*, también conocidos como Generación Z.

A diferencia de los *millennials*, los Z no son anfibios. Nacieron con branquias. Para ellos el mundo de los adultos es el retumbo obstinado de un mundo que no conocieron, y lo asumen como un karma que culminará cuando ya no estén. Sin apego a una modernidad de la que solo perdura su costado más temerario, los Z no sienten nostalgia por lo que se pierde ni culpa por lo que heredan. Fueron testigos del esfuerzo que realizaron los *millennials*, pero también de su derrotero; así que cuando entendieron que no había punto de encuentro posible, sin declararles la guerra a nadie, dieron vuelta la página de un modo lapidario. Nada de lo nuestro les servía para cubrir los vacíos normativos, conceptuales e institucionales que les dejamos. Así que les resultó más fácil barajar y dar de nuevo que tratar de conciliar nuestras existencias desconcertadas con las nuevas formas de temporalidad, espacialidad y comunicabilidad. Dicho esto, vamos a detenernos brevemente en dos gestos generacionales que son fundantes y que forman parte de una transformación antropológica que aún no logramos asimilar.

El primero tiene que ver con una decisión muy potente, y no exenta de politicidad, que los tiene como protagonistas principales. Me refiero a la exploración de un lenguaje trans-escritural: 1) que renunció a la linealidad argumental; 2) que rompió la correspondencia con un orden de verdad; y 3) que no tiene a la historia como una referencia.

Antes que los lectores poscuarenta se escandalicen sobre esto último, es importante decir que la generación Z no es una generación sin historia, pero sí es la primera –y la única– cuyo proceso de subjetivación se configura junto a la disolución del régimen de historicidad que organizó la experiencia moderna. Para ellos, que se relacionan con una realidad fragmentada en la que manda la dinámica de los *reels*, las *stories* y el *scrolleo*, el tiempo no es una referencia organizadora porque no tiene pasado ni futuro; más bien es una referencia retaceada. En ese sentido, carecen de un orden casual para organizar su *praxis* política. Tienen otras referencias, propias, disruptivas, que resultan fundamentales para desempeñarse en la sociedad informacional, pero que están dramáticamente ausentes en nuestro modo de relacionarnos con un mundo que se encuentra más próximo a su resignificación de la narrativa social que a nuestra indignación y a nuestros interminables lamentos por lo que perdimos y dejamos de entender.

El segundo gesto de los Z, tan relevante como el anterior, es la identificación del algoritmo como un agente con el que deben lidiar 24/7. Recordemos que el algoritmo funciona como un actor “no-humano”² que es restringido a la consciencia racional a base de opacidades, pero que participa activa y efectivamente, tanto en la orientación de los gustos y deseos personales como en el orden social y en la nueva cultura laboral. Por eso, a pesar de su inasibilidad, los algoritmos se convirtieron en un padecimiento general y en una referencia cotidiana. De hecho, quien más quien menos, sabe que convive con los algoritmos. Y quienes quieren profundizar, sin demasiado esfuerzo, pueden saber: 1) que realizan intervenciones personalizadas para extraer información sensible de manera quirúrgica; 2) que operan como una caja negra; 3) que tienen propósitos claros; y 4) que buscan manipularnos sin nuestro consentimiento. Por todo esto, se podría decir que el dominio de los algoritmos adquirió una entidad y un poder comparable al que en su momento tuvieron los monarcas y más tarde los empleadores; pero esta vez ocultando al verdadero actor que está detrás de sus intervenciones. ¿Suena exagerado? Puede ser, pero no es lo que indican las investigaciones sobre juventudes y tecnologías que venimos realizando desde el Programa de Saber Juvenil Aplicado (EIDAES-UNSAM) y el

2 Con Bruno Latour, llamo no-humano a todos aquellos objetos técnicos, dispositivos o artefactos que, lejos de ser simples herramientas, participan activamente en la configuración de la vida social.

Observatorio Interuniversitario de Sociedad, Tecnología y Educación (OISTE).³ Veamos brevemente algunos resultados que pueden ayudar a identificar el carácter del fenómeno.

La Generación Z percibe a los algoritmos como una identidad elusiva, y al mismo tiempo omnipresente, que no termina de ser amigable. Esto hizo que los miembros de ese rango etario se vieran compelidos a desarrollar sus propias hipótesis y estrategias para relacionarse con los algoritmos –algo que por cierto no está acompañado por las políticas educativas de Argentina, pero que tampoco está debidamente abordado por la política, la legislación, los sindicatos y la constelación institucional en general. Frente a ese retiro de los organismos sociales, los escarceos de los Z con los algoritmos pueden leerse –en un formato embrionario y desordenado– como la manifestación de *una nueva dialéctica de las tensiones sociales*, acorde a la reconfiguración que atraviesa el modelo de poder y la cultura del trabajo en la actualidad –con un capital que se independiza cada vez más de las instancias productivas, regulatorias y del bienestar común. Y aunque sería muy apresurado decir que los Z son los nuevos obreros y los algoritmos los nuevos patrones, también sería negarlo. Pensemos, si no, en la manera en que, reconociendo su entidad y su influencia, buscan “neutralizarlos”, “embarrarlos”, “domarlos” o “desorientarlos”. Son estrategias que, aunque fracasen o tengan éxitos momentáneos, funcionan como la construcción social de un repertorio de acciones orientadas a enfrentar un antagonista escurridizo y jodidamente poderoso. ¿Es posible deducir de esas acciones una nueva política? Todavía es muy incipiente para atribuirles ese peso y proyectar esa expectativa, pero es imposible no ver una dimensión política en el modo que instituyeron el pitido cada vez que quieren evitar que una palabra de un *reels* sea interpretada por el algoritmo; cuando utilizan los *memes* y los *stickers* como información cultural que les permite eludir la elocuencia de las palabras; cuando *eclectizan* sus gustos para transformarse en un *colash* humano que desorienta al algoritmo; cuando los repartidores de plataforma manipulan las variables que mide el sistema para mejorar su rendimiento (Rappi, PedidosYa); cuando los más avezados cambian la VPN o adoptan el modo oculto para esquivar las ofertas compulsivas (Hostelworld).

3 OISTE fue creado en 2018 por UNPAZ, UNSAM y UNIPE, y hoy cuenta con más de 20 universidades asociadas de Argentina y América Latina.

El modo en que los Z están instituyendo una nueva narrativa social y sus esgrimas permanentes con los algoritmos son medidas que, como decíamos más arriba, no cuentan con un acompañamiento institucional acorde ni respuestas socialmente útiles para afrontar los retos que les plantea la sociedad informacional. Mientras tanto, sin la comprensión de los adultos, sin el tutelaje efectivo del Estado, y arrojados a las impiadosas garras del mercado, los más jóvenes viven en un estado cuasi salvaje donde se ven forzados a crear sus propios protocolos de convivencia y a generar nuevas formas punitivas –como la cancelación– para sobrellevar el asedio y la saturación de la vida digital. Frente a eso, lo que aún permanece como interrogante es si ya decidimos soltarelles la mano o si vamos a hacer algo con esa descendencia que interpela y desafía nuestra visión del mundo.



YPF: en los informes de Burford no hay piratas

NICOLÁS DALLORSO (UBA/CONICET)
15 DE ABRIL DE 2026

En los últimos años, centré mi atención como investigador en los delitos de los poderosos y en el daño social que producen.¹ En ese camino, me dediqué a estudiar con detenimiento el litigio impulsado por el fondo Burford Capital contra la República Argentina por

¹ La investigación colectiva se enmarcó en distintos proyectos de investigación acreditados: 1) el dirigido por la Dra. Bárbara Ohanian y codirigido por la Lic. Lucrecia Borchardt Duter, en el Programa de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, titulado “Delito económico organizado y su interacción con la valorización financiera y el endeudamiento. Un estudio exploratorio de la relación Estado-grandes empresas a partir de los casos del Fondo de Garantía de Sustentabilidad (2008-actualidad), YPF (1999-actualidad) y Vicentín (2019-actualidad)”; 2) El dirigido por la Dra. Gabriela Seghezze “El impacto de la criminalidad económica en Argentina y Brasil: Un análisis comparativo de sus modalidades, los daños que produce en los sectores energético y agroalimentario y la resistencia en los territorios”. (CONICET – CNPQ 2024-2025). Parte de los resultados fueron publicados en distintas revistas y/o presentados en reuniones científicas, entre ellos:

la expropiación de YPF. Para hacerlo, tuve que sumergirme durante meses en informes financieros y documentos legales. He aquí algunas de las cosas que aprendí en ese proceso.

Pero antes, quiero darme un gusto recordando un fragmento de la conferencia de Jorge Luis Borges, *El escritor argentino y la tradición*:

He encontrado días pasados una curiosa confirmación de que lo verdaderamente nativo suele y puede prescindir del color local; encontré esta confirmación en la Historia de la declinación y caída del Imperio Romano de Gibbon. Gibbon observa que en el libro árabe por excelencia, en el Alcorán, no hay camellos; yo creo que si hubiera alguna duda sobre la autenticidad del Alcorán, bastaría esta ausencia de camellos para probar que es árabe. Fue escrito por Mahoma, y Mahoma, como árabe, no tenía por qué saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos; en cambio un falsario, un turista, un nacionalista árabe, lo primero que hubiera hecho es prologar camellos, caravanas de camellos en cada página; pero Mahoma, como árabe, estaba tranquilo: sabía, que podía ser árabe sin camellos.²

Esta metáfora es la puerta de entrada para entender lo que aprendí sobre este caso.

Burford Capital es un fondo de cobertura (*hedge fund*) inglés que compró por aproximadamente 15 millones de euros la posibilidad de litigar contra Argentina, logrando

- Dallorso, N. S., Ohanian, B. I. & Seghezze, G. (2026). Illegalisms of the Powerful in Argentina's Energy Sector: Selectivity, Social Harm and Accumulation by Dispossession. *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*. <https://doi.org/10.5204/ijcjsd.3798>;

- Dallorso, N., & Seghezze, G. (2026). Financial Colonialism and Social Harm: The Case of YPF S.A Company as an Expression of New Forms of Economic Domination in Argentina. En J. Heydon, G. Dertadian, & E. Wright (Eds.), *Zemiology Beyond the Critique of Capitalism: Harm, Colonialism and Decolonization*. Emerald/Routledge.

- Dallorso, N. (2026) La mutación del *champerty*: financiarización de la justicia y administración diferencial de ilegalismos en el caso YPF. Mimeo.

- Dallorso, N. (2025). Asegurar la economía general de los ilegalismos: mutación del *champerty* como condición de posibilidad de la financiarización de los grandes litigios internacionales. *Coloquio Internacional PEF: Vigilar y Castigar 50 años después*, Buenos Aires, noviembre.

- Dallorso, N. (2026). "La agenda de la seguridad: hipervisibilización de los débiles, invisibilización de los poderosos". Jornadas de Ciencia Política – Universidad Nacional de Mar del Plata, 5 y 6 de marzo de 2026.

2 Borges, J. L. (1974) *Obras completas. 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores. (p. 270).

en primera instancia una sentencia favorable por más de 16.100 millones de dólares en tribunales de Nueva York. En los reportes anuales de Burford Capital “no hay piratas”, y es precisamente esa ausencia lo que permite el éxito de su operatoria. Siguiendo la genial intuición de Borges en *El escritor argentino y la tradición*, lo verdaderamente auténtico suele prescindir del “color local”. Así como la ausencia de camellos en el Corán prueba que es un libro árabe –porque al Profeta Muhammad no le resultaban especialmente “árabes” los camellos–, en los informes de Burford la expoliación es tan omnipresente que no requiere ser anunciada, los informes de Burford pueden prescindir de “piratas” para describir sus maniobras de saqueo.

Sin embargo, la historia de los camellos y la arabidad tiene, como se dice ahora, un *plot twist*: en el Corán sí hay camellos, Borges no nos lo dice, pero cualquier lector del libro sagrado islámico puede saber que hay camellos nombrados en muchas de sus *suras* (capítulos). Ahora bien, este dato que puede ser chequeado en Google no desmiente el argumento central borgeano: los camellos están tan integrados a la realidad inmanente del texto que se vuelven invisibles. De igual modo, en los informes de Burford, la desposesión de recursos soberanos está ineludiblemente presente en cada página; simplemente hemos sido entrenados para no percibirla como tal.

Esta invisibilidad de lo presente constituye una lección fundamental sobre la naturalización del poder. Para los redactores de estos reportes y sus lectores financieros, obtener una sentencia de 16.100 millones de dólares –una cifra que condiciona el PIB de una nación semiperiférica– no se narra como un pillaje, sino como “gestión de activos sofisticados” o “capital inteligente”. El fondo no solo evita la iconografía del pirata; necesita prescindir de ella para validarse como un actor legítimo y técnico del mercado global.

El pleito por YPF nos enseña que el daño social más profundo es aquel que, por estar en el centro mismo de la racionalidad financiera internacional, se vuelve invisible bajo una gramática de controversia contractual. Al igual que los camellos en las *suras* del Corán, el carácter extractivo de la operatoria de Burford es tan omnipresente que no necesita ser anunciado; es, de hecho, de lo único que hablan sus balances cuando describen la transformación de un litigio en un activo financiero viable.

Y hay algunas otras cosas que aprendí.

Neocolonialismo y acumulación por desposesión

Aprendí que el litigio por la expropiación de YPF constituye un ejemplo paradigmático de lo que David Harvey denomina “acumulación por desposesión”: el uso de métodos propios de la acumulación originaria para mercantilizar ámbitos hasta entonces ajenos a la lógica del mercado. Bajo este marco, el sistema legal del Norte Global no opera como una instancia neutral de justicia, sino como una tecnología de poder diseñada para ejecutar un “ajuste espacio-temporal”. Esta operatoria permite que el capital excedente de los centros financieros se “fije” en activos litigiosos de economías periféricas, permitiendo que las crisis del centro sean absorbidas por el Sur Global.

En esta dinámica, el tribunal de Nueva York funcionó como el espacio institucional necesario para intentar transmutar el patrimonio público de una economía semiperiférica en acumulación privada transnacional. La condena inicial de 16.100 millones de dólares —que representaba el 45% del presupuesto nacional argentino de 2024— trascendió la reparación individual para convertirse en un dispositivo de gobierno a través de la deuda. Este proceso pretendía capturar una decisión soberana sobre recursos estratégicos bajo la gramática del derecho privado, subordinando la soberanía nacional a los intereses de fondos buitres en una clara geopolítica (neo)colonial de la impunidad.

Sin embargo, el fallo de la Corte de Apelaciones de la semana pasada, al reconocer que la expropiación es una potestad soberana regida por el derecho público argentino e innegociable bajo reglas comerciales, evidenció que existe una intensa disputa político-jurídica sobre la orientación de lo que es aceptable en materia de litigios contra actores soberanos. Este giro muestra que la relación entre los Estados y las finanzas globales es hoy un territorio aún en conflicto, donde se dirimen la legitimidad de mercantilizar la soberanía y los alcances éticos de la financiarización de la justicia a escala global.

La mutación del régimen del *champerty*

Aprendí que para entender cómo un fondo de inversión puede terminar reclamándole miles de millones a un país, hay que viajar a la Inglaterra del siglo XIII. En esa época, los tribunales

eran débiles y los señores feudales muy poderosos. Existía una práctica que el derecho inglés prohibió y la llamó *champerty*: ocurría cuando un noble usaba su riqueza para financiar el juicio de un tercero a cambio de quedarse con una parte del “botín” (usualmente tierras).

La ley prohibió esto en el año 1275 porque temía que los poderosos instrumentalizaran la justicia, convirtiéndola en un “motor de opresión” contra sus rivales. El filósofo Jeremy Bentham lo explicaba de forma gráfica: se buscaba evitar que “la espada de un barón, entrando al tribunal con su séquito, infundiera terror en los ojos de un juez” para ganar un reclamo que de otro modo no prosperaría. Básicamente, el sistema buscaba impedir que el dinero comprara pleitos ajenos para aumentar el poder de unos pocos.

La investigación me mostró que esa prohibición ha experimentado un giro asombroso. Con la Criminal Law Act de 1967 en el Reino Unido, el *champerty* dejó de ser un delito para convertirse en una barrera de mercado negociable. Lo que antes era visto como una presión indebida, hoy se ha normalizado bajo el nombre de Financiación de Litigios por Terceros (TPF).

En el caso YPF, Burford Capital operó como un moderno “señor” de las finanzas globales. Al comprar los derechos de las empresas insolventes del Grupo Petersen por unos 15 millones de euros, transformó una quiebra en una herramienta de presión capaz de obtener una condena inicial de 16.100 millones de dólares. La legalidad actual ya no busca suprimir la entrada de estos inversores por lucro, sino que –al contrario– administra su participación para que el derecho a litigar circule como un activo financiero viable, subordinando la función de hacer justicia a la lógica del capital especulativo.

La apelación al “acceso a la justicia” como técnica de neutralización

En la investigación aprendí que, para que un daño social de esta magnitud sea aceptable, los poderosos necesitan primero desactivar cualquier posible reproche moral. Para explicar esto, me resultó muy útil el concepto de “técnicas de neutralización” de los sociólogos Sykes y Matza. Ellos describen el modo en que quienes cometen actos lesivos despliegan discursos para suspender su responsabilidad, y en el caso YPF descubrí que la estrategia predilecta es la apelación a un bien superior.

En sus reportes anuales, Burford no narra su actividad como una búsqueda de lucro extractivo, sino como una misión de “responsabilidad social” destinada a hacer el sistema más justo y eficiente. Se presentan a sí mismos como el único recurso que permite a los “débiles” –en este caso, las sociedades insolventes del Grupo Petersen– enfrentar a un “Estado soberano poderoso”. Esta narrativa fue tan eficaz que incluso figuras judiciales de peso, como Lord Neuberger, llegaron a calificar a la financiación de litigios como el “fluido vital del sistema de justicia”.

Lo que aprendí es que este discurso de la “democratización de la justicia” funciona como una máscara técnica de gran sofisticación. Al presentar el beneficio extraordinario del fondo como la única vía necesaria para que exista el juicio, el dispositivo judicial del Norte Global termina validando una transferencia masiva de riqueza como si fuera un acto de equidad. Así, el lenguaje del acceso a la justicia neutraliza la mirada crítica sobre la desposesión, permitiendo que la captura de recursos públicos del Sur Global sea leída, paradójicamente, como una victoria del derecho sobre el poder.

Financiarización del derecho a litigar

Aprendí que la financiarización de los litigios representa un cambio profundo: el pleito deja de ser visto primordialmente como una forma de resolver conflictos sociales o reparar un daño para ser tratado como un activo financiero. En esta lógica, el derecho a litigar se convierte en un objeto de propiedad que se puede comprar y vender. Para quienes operan en este mercado, una demanda es simplemente una “cuenta a cobrar” cuyo valor no depende necesariamente de la justicia de la causa, sino de la probabilidad de obtener una sentencia favorable.

En la investigación descubrí que estos fondos aplican al derecho las mismas reglas que se usan en los mercados de capitales. Utilizan técnicas como la diversificación de carteras para repartir sus inversiones en muchos juicios a la vez. De este modo, logran protegerse frente a posibles derrotas legales de la misma manera que otros inversores lo harían frente a cambios en el precio de las materias primas o de las tasas de interés. El juicio se transforma así en una apuesta de mercado sobre el resultado de un veredicto.

En el caso YPF, esta lógica se manifestó con total claridad. El fondo manejó el litigio como una herramienta para generar ganancias extraordinarias. La desproporción entre lo invertido inicialmente y la condena inicial implicaba un retorno del 37.000%, lo que demuestra que el pleito funciona como un activo de altísima rentabilidad con un riesgo controlado para el financiador. Aprendí que esta financiarización termina condicionando la actividad judicial, porque una función pública que debería buscar la equidad queda subordinada a los imperativos de la acumulación especulativa.

Creación de mercados secundarios

Aprendí que la sofisticación de este negocio llega al punto de que el fondo no necesita esperar a una sentencia para obtener ganancias millonarias. Burford Capital impulsó lo que denomina un mercado secundario, un espacio donde vende participaciones de su derecho al juicio a otros inversores institucionales, de la misma manera que se negocian acciones de una empresa o títulos de deuda.

En el caso YPF, esta maniobra fue reveladora. Mucho antes de que existiera un veredicto definitivo, Burford vendió una minoría de sus derechos económicos en el caso Petersen bajo una valoración de 400 millones de dólares. Esta operación le permitió embolsarse de forma anticipada unas 20 veces su costo inicial de inversión.

Lo que la investigación me permitió comprender es que estos compradores secundarios adquieren un “interés de participación financiera puramente pasivo”. No tienen voz en la estrategia legal ni les interesa la verdad jurídica del caso; son simplemente apostadores que compran la expectativa de un cobro futuro.

Este mecanismo completa lo que puede llamarse el proceso de abstracción financiera: el litigio deja de ser una búsqueda de justicia para convertirse en un activo líquido que circula en los mercados globales. Al tasarse y venderse en Londres o Nueva York, el pleito se desprende definitivamente de su función original de resolver un conflicto social, transformándose en un producto especulativo cuya valoración fluctúa independientemente del impacto o el dolor social que la condena final pueda causar en el país demandado.

Abstracción judicial de la soberanía (FSIA)

Aprendí que, para que la jueza Loretta Preska de Nueva York pudiera sentar a la Argentina en el banquillo, primero tuvo que sortear un gran obstáculo: la Ley de Inmunidades Soberanas (FSIA) de Estados Unidos. Esta ley es, básicamente, un escudo que protege a los países para que no sean demandados en tribunales extranjeros, a menos que el conflicto se deba a una “actividad comercial” y no a una decisión de gobierno.

Para eludir esta barrera, la jueza fragmentó el acto soberano:

Dijo que la expropiación (la decisión política de recuperar la empresa petrolera) era un acto de gobierno intocable.

Pero argumentó que, una vez tomada esa decisión, nacía una “obligación comercial independiente”: el deber de pagarle a los otros accionistas (lo que se llama una OPA o “compra forzada”).

Esta abstracción permitió que una decisión estratégica sobre recursos energéticos fuera capturada por la gramática del derecho privado, desplazando el conflicto hacia el régimen de los contratos comerciales.

Esta maniobra se sostiene sobre una dicotomía histórica entre lo público y lo privado que no es neutral. Al procesar el litigio bajo las reglas del derecho civil, el dispositivo judicial aplicó la ficción de la equivalencia, tratando al Estado argentino y al fondo de inversión como sujetos iguales en condiciones semejantes. Esta lógica oculta las desigualdades estructurales y opera mediante el desconocimiento de la jerarquía del derecho público, ignorando que la potestad soberana del Estado de expropiar es innegociable y no puede subordinarse a meras reglas de compensación civil.

Sin embargo, el fallo de la Corte de Apelaciones de marzo de 2026 rectificó este enfoque al reconocer la primacía del marco legal local. El tribunal concluyó que las pretensiones contractuales de los acreedores son inadmisibles frente a la Ley General de Expropiaciones (GEL) de Argentina, que prohíbe acciones de terceros que impidan los efectos de una expropiación. Al revocar la indemnización multimillonaria, la Corte

de Apelaciones validó que el marco legal soberano prevalece sobre las expectativas comerciales, desmantelando la maniobra que pretendía invisibilizar el carácter soberano del acto bajo la apariencia de una disputa entre equivalentes.

El asesoramiento informal cruzado entre lo público y lo privado

Aprendí que la desposesión neocolonial en el caso YPF no se ejecutó solo mediante contratos, sino que requirió de una trama de asesoramiento informal cruzado que conecta de forma opaca los intereses financieros con las decisiones políticas y judiciales. La investigación identificó que esta práctica opera mediante mediadores estratégicos –expertos legales y financieros– que actúan como nodos de conexión entre distintas esferas. Su función es “traducir” un conflicto de soberanía y derecho público a la gramática de las finanzas globales, facilitando que el patrimonio nacional termine procesado como un activo de inversión en manos extranjeras.

Este fenómeno se manifiesta a través de una dinámica de “puerta giratoria” que va más allá de trayectorias individuales: se trata de una circulación de expertos que se desplazan entre los estudios jurídicos corporativos y los organismos estatales. En el litigio contra Argentina, esta porosidad permitió situaciones de colusión institucionalizada.

Bajo la analítica de Juan S. Pegoraro, estos vínculos de reciprocidad constituyen la trama sobre la cual se despliegan los ilegalismos de los poderosos. Una trama que asegura que la captura de recursos públicos se consume bajo una apariencia de sofisticada experticia técnica, situando la operatoria fuera del reproche social. En definitiva, la circulación de estos cuadros permite garantizar la inmunidad social y la impunidad penal del dispositivo de desposesión.

Desmontar el Derecho Civil: daño social y producción de dolor

Tradicionalmente, la criminología crítica ha centrado su mirada en los procesos de criminalización y el sistema penal para visibilizar las desigualdades del orden social. Sin embargo, la criminología crítica latinoamericana, bajo el impulso decisivo de Rosa del Olmo, nos ha enseñado que el orden social no se resuelve ni completa primordialmente en el derecho penal –ese ámbito del derecho público caracterizado por establecer pro-

hibiciones. Por el contrario, es en el Derecho Civil donde se resguarda la propiedad privada burguesa y se establecen las condiciones de posibilidad para un orden social profundamente desigual.

A partir de este giro epistemológico, resulta indispensable “desmontar el derecho civil” para comprender cómo el funcionamiento del derecho privado y comercial de los contratos opera como una tecnología de poder. En el caso YPF, esta dinámica es manifiesta: lo que se presenta como una disputa técnica sobre estatutos societarios es, en realidad, un dispositivo que genera daños sociales y producción de dolor sobre el cuerpo social.

La investigación me permitió comprender que el daño social no comienza con la sentencia, sino que se ejecuta durante todo el proceso. El mero hecho de mantener un juicio abierto de esta envergadura contra el país en tribunales extranjeros genera un incremento inmediato en los costos de financiamiento del Estado y un aumento del riesgo país, asfixiando las posibilidades de desarrollo de una economía semiperiférica. Esta vulnerabilidad sistémica no es un efecto colateral, sino parte de la tecnología de poder que facilita la desposesión.

No es casual, entonces, que ante la magnitud de la condena —que representaba el 45% del presupuesto nacional de 2024— se hayan propuesto operaciones de nuevo endeudamiento externo para afrontar el pago, o que el fondo haya intentado maniobras para embargar las reservas monetarias y activos estratégicos de la Nación. Bajo la lente de Rosa del Olmo, aprendí que estas herramientas del Derecho Civil operan una transmutación del castigo: la supuesta “reparación” a un privado se convierte en una producción de dolor social que recae sobre el cuerpo de toda la población. Y el endeudamiento forzado para pagar una renta especulativa termina condicionando la vida cotidiana de millones de personas.

Tal vez la comparación de los piratas con los camellos no sea la más pertinente y lo más adecuado sea trazar una analogía entre piratas y brujas porque como el saber popular nos enseña “no existen, pero que los hay, los hay”.



Artemis II: entre la supremacía y la fraternidad

ENTREVISTA A RODRIGO F. DÍAZ POR DOLORES AMAT (UBA/UNPAZ/CONICET)
17 DE ABRIL DE 2026

Qué nos dejó la misión Artemis II? Para el astrofísico Rodrigo F. Díaz, además de los avances científicos conseguidos por la misión, quedó el interés de millones de personas por la exploración y la investigación científica. También destaca que “tanto los astronautas como otros actores relevantes del programa volvieron a hablar de la Tierra y de la humanidad como un todo”, a contrapelo de los discursos contemporáneos.

Díaz es Doctor en Física y se dedica hace décadas a la astrofísica, a la detección y caracterización de planetas extrasolares. Es Profesor e investigador de CONICET en el Instituto de Ciencias Físicas (ICIFI) de la Universidad de San Martín (UNSAM) y se

desempeña además como Director del Departamento de Sistemas Digitales y Datos en el Instituto Tecnológico de Buenos Aires (ITBA).

Dolores Amat: ¿Qué es y por qué es importante Artemis II?

Rodrigo F. Díaz: Artemis II es una misión liderada por la NASA pero llevada adelante en conjunto con nueve agencias espaciales y organismos científico-tecnológicas de distintos países. Se trata de la segunda misión del programa Artemis, que tiene como objetivo llevar nuevamente personas a la Luna. A más largo plazo, la misión pretende instalar una base lunar, que permita tener un anclaje permanente en nuestro satélite natural.

En particular, Artemis II tenía el propósito de probar la cápsula Orión, que transportó astronautas hasta la Luna y los trajo de vuelta. En ese sentido, es importante porque concluye de forma exitosa una de las etapas del camino y da lugar a los próximos pasos.

En cuanto a la comprensión de la Luna específicamente, Artemis II no produce un gran avance: existen misiones que la estudian desde hace muchos años y contamos con buena información e imágenes desde hace tiempo. En este sentido, no creo que lo que se observó en esta misión aporte significativamente a esa comprensión. Igualmente, como esta misión permite avanzar en los próximos objetivos del programa, sí va a dar lugar a que tengamos mayor información cuando se vuelva a alunizar y se puedan traer muestras de la Luna, se las analice con microscopio y con técnicas de laboratorio específicas.

Pero creo que la misión es importante por varias otras razones también.

La misión tiene, por ejemplo, una importancia histórica: es la primera vez en más de 50 años que seres humanos viajan por fuera de la órbita terrestre, en lo que se conoce como el espacio profundo.

Además, creo que esta misión tuvo la virtud de atraer la atención de muchísimas personas de todo el mundo, que se interesaron por la exploración y la investigación científica y tuvieron la oportunidad de acercarse a un campo que es fascinante. En este contexto, se discutieron conceptos, ideas y preguntas que no suelen tener tanta centralidad en los medios ni en las redes.

DA: ¿Por qué se tardó tanto tiempo en volver a la Luna?

RFD: Estas misiones requieren de la cooperación y de los esfuerzos de equipos científicos y técnicos, pero también dependen de decisiones políticas y de fuentes de financiamiento.

Cuando se interrumpió el programa Apolo, se tomó la decisión de concentrar los esfuerzos en misiones destinadas a la órbita terrestre (el programa del transbordador, la construcción de la Estación Espacial Internacional).

De esa manera, parte del conocimiento específico de las misiones anteriores se fue perdiendo. Por supuesto que todos los procesos y procedimientos del programa Apolo quedaron documentados, pero no es posible dejar todo por escrito, hay conocimientos específicos, detalles de trabajo, que son difíciles de transmitir a las nuevas generaciones si quienes efectivamente realizan las tareas no llegan a comunicarlas de primera mano a quienes hacen el relevo. Además, cambió el ecosistema de proveedores y de esa manera se difuminó la red de relaciones que permitía llevar adelante proyectos de este calibre.

Como decía hace un momento, en esta misión está involucrada la NASA pero también otras agencias espaciales y organismos científico-tecnológicas de varios países. Cada uno de estos socios cuenta además con decenas de empresas proveedoras. Se trata de un verdadero ecosistema que empuja a la ciencia y a la tecnología de varias regiones y propicia naturalmente mucho movimiento económico.

Ahora, reactivar y en algunos casos rearmar ese ecosistema lleva tiempo y esfuerzo. Esa es una de las razones por las cuales resulta poco eficiente interrumpir o reducir programas científicos y tecnológicos: primero se pierden capacidades ya generadas y después el costo de reactivar esos programas es muy elevado.

DA: Hablando de la importancia de Artemis mencionaste el interés de tanta gente alrededor del mundo. ¿Qué otras consecuencias sociales ves de este tipo de misiones?

RFD: La mayor parte de la tecnología de la que disponemos actualmente (comunicaciones móviles, Internet, materiales resistentes, por mencionar los primeros que me vienen

a la mente) tienen sus orígenes en laboratorios de investigación básica o aplicada. En este sentido, el programa Apolo, por ejemplo, aportó un montón de nuevas tecnologías y procedimientos que años después llegaron a la vida cotidiana de millones de personas con adelantos de diferentes tipos. Desde detectores de humo y herramientas inalámbricas hasta nuevas tecnologías textiles e informáticas. Hay muchos ámbitos de la vida que fueron transformados por descubrimientos e inventos que surgieron en las misiones espaciales.

Así, aunque todavía no sabemos con exactitud cuál será el impacto social de la tecnología y procesos desarrollados para el Artemis, sí podemos suponer que va a ser importante.

Y esto no sucede de casualidad, sino que se busca especialmente. Por ejemplo, en esta misión de Artemis II se llevaron a cabo investigaciones sobre el impacto de la radiación en los cuerpos de los astronautas, lo que podría llegar a brindar herramientas para el estudio y las técnicas de tratamiento por radiación.

También está el aspecto económico que mencioné hace un momento: este tipo de proyectos activan redes de relaciones con trabajadores y proveedores que son amplias.

Por otro lado, comento algo que vi en estos días y me llamó la atención: tanto los astronautas como otros actores relevantes del programa volvieron a hablar de la Tierra y de la humanidad como un todo. Y eso lo vi replicado en muchas personas que seguían la misión por interés y comentaban en redes, en periodistas y medios de comunicación. Se hablaba de la singularidad de la Tierra, de su fragilidad, de la importancia de cuidar entre todos esa casa que alberga la vida y está rodeada de silencio y oscuridad. Me llamó la atención porque esos discursos parecen ir a contramano de lo que más se escucha en el contexto actual.

DA: Es interesante porque esa tensión entre los discursos universalistas y los discursos más particularistas, patrióticos y en pugna con todo lo extranjero (como los que expresa el presidente de Estados Unidos, Donald Trump) se ven también dentro de la propia NASA, ¿no? La página de la Agencia Espacial menciona entre los objetivos del programa Artemis el de sostener la superioridad de Estados Unidos en materia de exploración espacial, pero al mismo tiempo toda la comunicación en redes y lo que más se resaltó de las palabras de los astronautas fueron las apelaciones a la humanidad y a la

cooperación. Hubo incluso una celebración de las épicas colectivas. Es como si esa tensión, que está presente en Occidente desde sus orígenes, se hubiese hecho patente con este nuevo viaje al espacio profundo y la conciencia de la fragilidad de la vida humana.

RFD: Sí, es cierto, ambas tendencias estuvieron en este proceso y posiblemente en tensión. Por supuesto que la ciencia está atravesada por los procesos sociales y políticos de su tiempo.

A mí me pareció llamativo que los astronautas y las otras personas involucradas en los procesos técnicos hablaron mayormente de alegría, de unión e incluso de amor. También los *posteos* en redes de la NASA resaltaron el trabajo en equipo y la cooperación.

En la recepción que se hizo una vez que los astronautas estaban de vuelta en la Tierra, llamaba la atención la conmoción de los tripulantes, que estaban visiblemente tocados por la experiencia. Todos hablaron de la alegría de estar de vuelta y de la singularidad de nuestro planeta. En particular, Christina Koch comparó a la humanidad con una tripulación y transmitió la imagen de la Tierra como un barco en alta mar, que requiere de la acción conjunta de los que viajan en ella para enfrentar lo que viene.

DA: En un tiempo que no parece poder pensar el futuro más que a partir de distopías, la ciencia vuelve a hablar de esperanza. ¿Tal vez este viaje haya avivado algo de la fe en las promesas de futuro de los comienzos de la ciencia moderna?

RFD: No sé, puede ser. A mí me sorprendió encontrarme, entre mis conocidos y en las redes, con mucha gente emocionada por esta hazaña, que se para, parafraseando a Newton, sobre los hombros de muchas generaciones. El discurso de la supremacía estuvo, pero me parece que tuvo menos lugar y menos atención que el de la fraternidad.

DA: Hablando de futuro, ¿cuál es el porvenir de estas misiones?

RFD: En primer lugar está Artemis III, que no va a ir a la Luna sino que se va a mantener en la órbita de la Tierra y va a probar el módulo que se espera pueda descender en la Luna y luego retornar. Ese módulo lo va a hacer una empresa privada.

Después de ese paso llegaría Artemis IV, que tiene el objetivo de alunizar una nave tripulada. A partir de ese momento, se espera repetir los viajes tripulados una vez al año, para llevar material y preparar lo necesario para armar una base que permita tener un anclaje permanente en la Luna. Esto último se espera para la década de 2030.

Esa base, a su vez, se piensa como un paso clave para el desarrollo de misiones tripuladas a Marte, que es el próximo destino previsto para la humanidad.



Diario de Galileo. Las mariposas y el capital

ERNESTO TANEFF (UBA-GFPC)
19 DE ABRIL DE 2026

Wie gesagt: Denk nicht, sondern schau!
Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen

I

En la última página de *Diario de Galileo* de Macarena Marey, se encuentra la fotografía de un dibujo que Galileo, su hijo autista no verbal, pintó para celebrar su egreso del jardín con ayuda de su maestra Ailén. A primera vista parece un *lepidóptero*; pero en el libro de Marey recibe otro nombre: *galiposa*, la mariposa tal como existe en el mundo que Galileo compone. Para Marey las *galiposas* –así como Galileo– son trompos voladores

de alas rojas, hechas de filamentos de luz imposibles de invisibilizar.¹ El dibujo, además de retenerme, interrumpió mi mirada acostumbrada y me enseñó a ver de otro modo.

Del mismo modo que sugiere Wittgenstein, lo importante consiste en detenerse a observar atentamente antes que en buscar una explicación (§66).² Dejar que la aparición de la *galiposa* abra un campo de sentido inesperado, en el que la política, la cognición y la vida se muestran más allá del *logos* y de sus clausuras. Mirar así, sin anticipar ni traducir, es siempre un comienzo.

Prestar atención a la *galiposa* es también aprender a mirar a las mariposas y a los mundos. En este sentido, observar es dejarse interpelar por procesos semióticos que desbordan nuestros *juegos de lenguaje* cotidianos y técnicos. En el planeta hay signos que no son palabras y gestos que no dependen de conceptos. Esa opacidad, lejos de ser un déficit, es el núcleo de lo político: la resistencia de lo real (lo nouménico, entendido como el exceso material que ningún régimen logra clausurar) a ser forzado a una explicación única.

II

La migración de las mariposas monarcas (*Danaus plexippus*) desestabiliza la idea de que un organismo es una unidad autosuficiente que contiene en sí la organización completa de su ciclo vital. Ninguna mariposa puede realizar el recorrido completo. El éxito de la travesía y la continuidad de la especie dependen de una secuencia intergeneracional en la que cada mariposa no coincide en tiempo ni espacio con otra. De ahí que la vida de la especie no esté organizada en torno a un sujeto portador de una ruta, sino alrededor de un sistema distribuido —esto es, una red no centralizada donde la información y la acción están repartidas entre múltiples elementos materiales—formado por cuerpos, plantas hospedadoras, vientos, temperaturas y campos magnéticos que sostienen el viaje colectivamente.

1 Marey, M. (2025). *Diario de Galileo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Bosque Energético.

2 Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos.

Las monarcas recorren entre 1900 y 4500 kilómetros desde Canadá (zona de reproducción) y Estados Unidos (corredor migratorio) hasta la Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca, área natural protegida en los estados de México y Michoacán donde busca la protección de los árboles de oyamel.³ Allí encuentran las condiciones climáticas óptimas para hibernar en diapausa (estado de suspensión reproductiva) desde noviembre hasta marzo, momento en que emprenden su regreso.⁴

La llamada *supergeneración*—que vive hasta nueve meses, a diferencia de las generaciones reproductivas que solo sobreviven cuatro o seis semanas— es el resultado de una reorganización material de la fisiología y de los ritmos ambientales. Su longevidad ampliada no es una adaptación diseñada para “cumplir” el viaje, sino una propiedad variable derivada de la relación material entre generaciones y el entorno, que hace posible el desplazamiento hacia el sur.⁵

En otoño, las monarcas inician su migración a finales de agosto. Recorren aproximadamente entre 80 y 160 km diarios. Gracias a la diapausa, no se reproducen en ese trayecto y forman racimos nocturnos en los mismos árboles en el bosque de oyamel donde se posan año tras año. Allí la temperatura se mantiene lo suficientemente estable para evitar, por un lado, el congelamiento y por otro el gasto de lípidos.

Con la llegada de la primavera, cuando la temperatura aumenta en los sitios de hibernación, las monarcas salen de la diapausa, se aparean y emprenden el regreso al norte. En Texas depositan sus huevos sobre algodoncillo (*Asclepias*), la planta hospedadora indispensable para el desarrollo larvario, y luego mueren. De esos huevos nace la primera generación del retorno. Esta avanza hacia el norte a medida que brotan las nuevas *asclepias*. Durante el transcurso de la primavera y el verano nacen la segunda y la tercera generación. Cada una de ellas tiene una vida breve de pocas semanas y su función no es

3 World Wildlife Fund. (s.f.). Mariposa monarca. Recuperado de <https://www.worldwildlife.org/descubre-wwf/historias/mariposa-monarca>

4 Morán, L., y Oliva, L. (2023). Mariposa Monarca: migrante en peligro de extinción. Recuperado de <http://ciencia.unam.mx/contenido/infografia/244/mariposa-monarca-migrante-en-peligro-de-extincion->

5 Comisión para la Cooperación Ambiental (2009). *Monitoreo de la mariposa monarca en América del Norte: Resumen de iniciativas y protocolos*. Montreal (Quebec). Canadá: Comisión para la Cooperación Ambiental.

llegar a México, sino enlazar las etapas del proceso migratorio y permitir que, cuando termina el verano, nazca una nueva supergeneración que retome el viaje hacia el sur.⁶

En este punto es necesario destacar que los mecanismos de orientación superan la escala de cada mariposa. Estudios recientes, realizados en el campo de la neurobiología, muestran que las monarcas utilizan un *sun compass* –una brújula solar regulada por relojes circadianos antenales– y, además, pueden detectar líneas de campo magnético terrestre mediante mecanismos dependientes de la luz.⁷ Asimismo, su navegación depende, también, de corrientes de aire, gradientes térmicas, condiciones atmosféricas que ninguna mariposa “conoce”.

Por lo tanto, la migración de las monarcas no es una propiedad cognitiva de un organismo aislado, sino de una relación entre cuerpos, atmosfera, fisiología, geografía, generaciones vivas y pasadas que juntas constituyen un único proceso cognitivo. De ahí que la migración constituya, para las monarcas, la forma misma del pensamiento. Un proceso, sumamente complejo, que exige pensar la vida como una continuidad sin coincidencia.

III

En este punto, la migración de la mariposa monarca –que en la sección anterior caractericé como una forma distribuida de pensamiento– puede comprenderse como un caso extendido de cognición 4E–*embodied, embedded, enacted* y *extended*. Adoptar este enfoque no implica multiplicar ontologías, sino observar cómo distintos niveles de organización material –cuerpos, ritmos ambientales, vientos, magnetismo, generaciones enlazadas– componen un único proceso cognitivo distribuido. Esta perspectiva permite evitar los riesgos del reduccionismo, del eliminativismo y del antropocentrismo, ya que circunscribe la cognición a un organismo individual ni a lo exclusivamente humano.⁸

6 *Monitoreo de la mariposa monarca en América del Norte: Resumen de iniciativas y protocolos.*

7 Reppert, S. M., Guerra, P. A., & Merlin, C. (2016). Neurobiology of monarch butterfly migration. *Annual Review of Entomology*, 61, 25-42. <https://doi.org/10.1146/annurev-ento-010814-020855>

8 Véanse Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, 68, 141-156; y Churchland, P. (1992). *Materia y conciencia*. Gedisa.

Durante los últimos sesenta años, los debates entre monismo/dualismo o reduccionismo/antireduccionismo permanecen cerrados en marcos internalistas que conciben la cognición como algo que ocurre “dentro” de un organismo (sea humano, maquina o animal).⁹ La perspectiva 4E, en cambio, parte de una premisa distinta, para ella un sistema cognitivo es un sistema dinámico que abarca cerebro, cuerpo y mundo.¹⁰ Desde esta perspectiva, como señalan Chalmers y Clark: “no hay nada sagrado en el cráneo o en la piel”, es decir, los fenómenos extracraneales no son simples influencias, sino componentes activos del proceso cognitivo.¹¹

Esto permite una comprensión más fina de los procesos cognitivos, de la neurodiversidad y habilita una teoría de la mente capaz de incluir relaciones entre humanos y no-humanos, organismos y atmósferas, generaciones y restos materiales. La cognición deja así de reducirse a procesos cerebrales y se entiende la dinámica integrada de un sistema cuerpo-cerebro-entorno, cuya complejidad abre el estudio de la mente a otros niveles de organización material –como lo social, lo económico, lo migratorio o lo ecológico– configurados por patrones que dependen de condiciones físicas específicas y que se configuran según regularidades propias.

Cuando se articula esta perspectiva con la semiótica de Charles Peirce, el pensamiento deja de concebirse como un proceso interno y aparece como una actividad de interpretación de signos distribuida en redes materiales y relacionales. Según la formulación clásica, un “signo es algo que está por otro para alguna mente”, de modo que un signo no es una entidad autosuficiente. Al contrario, es una relación triádica entre representamen, objeto e interpretante que opera en condiciones concretas de interpretación.¹² En este marco, los signos requieren representámenes específicos y dependen de las circunstancias materiales que los vuelven interpretables. Así, la semiosis es un proceso de formación de

9 Kim, J. (2002). El problema mente-cuerpo tras 50 años. *Azafra*, 4 (pp. 45-63).

10 Véanse Legault, M., Bourdon, J.-N., y Poirier, P. (2021). From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization. *Synthese*, 199, (pp. 12843-12868); y Clark, A., y Chalmers, D. (2023). La mente extendida (S. Quintero Martín, trad.). *Thémata. Revista de Filosofía*, 67, pp. 224-241.

11 Clark, A., y Chalmers, D. (2023). La mente extendida (S. Quintero Martín, trad.). *Thémata. Revista de Filosofía*, 67, p. 234.

12 Peirce, C. S. (2024). *Claves semióticas* (S. Barrena, trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus, p. 41.

hábitos, y cada interpretante (que, a su vez, puede dar lugar a un nuevo signo) constituye un efecto real que resulta de la interacción entre signos y contextos.¹³

Esta perspectiva permite analizar procesos de semiosis en distintas escalas –desde modos de procesamiento cognitivo en organismos individuales hasta dinámicas que integran a humanos y no-humanos– sin jerarquizarlos ni reducirlos a un modelo mental humano. Por ende, lejos de tratarse de “niveles” de mente, son configuraciones de organización que instituyen patrones propios de significación y respuesta. La mente no se ubica en una cabeza, sino en un circuito triádico de semiosis, en el que cada signo determina un interpretante, y ese interpretante puede constituirse en un nuevo signo, inaugurando otra relación triádica con su propio representamen, objeto e interpretante.¹⁴ Pensar, entonces, es un proceso semiótico extendido, cuya dinámica se sostiene en la interacción concreta entre humano y no-humanos, finitos y expuestos a la inevitable situación de coexistencia en la Tierra.¹⁵

Asimismo, una de las mayores virtudes del enfoque 4E es que desplaza el paradigma individualista de los “déficits” (cognitivos, sensoriales o físicos) hacia una comprensión holística en la que la sociedad en su conjunto se responsabiliza de diseñar políticas públicas capaces de alojar perfiles cognitivos diversos. Esto invierte los objetivos habituales de prevención, tratamiento o cura y orienta hacia transformaciones sociales y culturales.¹⁶ Esta reorientación de la responsabilidad será clave más adelante, cuando analice la teoría del monstruo y la lógica del capital. Además, este marco resulta fértil para pensar en sistemas de gran escala: ecosistemas, instituciones o economías pueden ser analizados como formas de cognición sin por ello borrar las diferencias materiales ni recaer en identificaciones reductivas.

En el caso de la monarca, la cognición es *embodied* porque no es un cálculo abstracto, sino un proceso corporal que depende de cuerpos que responden a la luz solar, al

13 *Claves semióticas*, p. 161.

14 *Claves semióticas*, p. 161-162.

15 Marey, M. (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra: Una lectura de la filosofía política en Kant*. Buenos Aires: La Cebra, p. 43.

16 Legault, M., Bourdon, J.-N., y Poirier, P. (2021). From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization. *Synthese*, 199, (p. 12852).

fotoperíodo y al magnetismo del planeta. Como se mostró, la orientación depende de la fisiología de las antenas, de la acumulación de lípidos, de la diapausa y de relojes circadianos que interactúan con el entorno. Es *embedded* porque no existe sin un nicho ecológico que lo sostenga. Es decir, depende de vientos y gradientes térmicas, así como de la presencia de algodóncillo y la existencia de bosques de oyamel capaces de regular la humedad. Como señala el enfoque 4E, ningún organismo piensa de manera aislada, cada uno está inserto en redes de *affordances* (posibilidades dadas por la interacción de un organismo con su entorno material) que pueden fortalecer o limitar sus posibilidades de acción.¹⁷

Es *enacted*, dado que el conocimiento se realiza en el acto mismo del vuelo, la reproducción y la muerte. La cognición, como afirman Legault y sus coautores, es “fundamentalmente acción-basada” y no un estado interno previo a la interacción con el mundo.¹⁸ Y, por último, es *extended* porque el “saber migrar” no es propio de ninguna mariposa en particular, como vimos, se distribuye de forma transgeneracional, a partir del entrelazamiento de cuerpos que no coinciden en una misma generación, pero que a pesar de eso sostienen colectivamente un proceso que excede a cada organismo singular. Este conocimiento se prolonga más allá de la memoria individual, extendiéndose por cuerpos, corrientes de aire, constantes astronómicas, ciclos térmicos y ritmos continentales.

Por lo tanto, la mariposa monarca es una relación. Su vida no puede explicarse por un interior cognitivo autosuficiente. Es decir, no es solo un proceso neurológico, sino una trama de existentes que incluye cadáveres, plantas, temperaturas, aire, configuraciones del campo magnético y cuerpos que se relacionan. Así, la vida puede entenderse como una coreografía de *finitudes* enlazadas frágilmente.

Ahora bien, esta concepción distribuida de la vida, que implica la interacción de lo corporal, lo atmosférico y lo transgeneracional, abre una pregunta más amplia sobre la acción y sus consecuencias. A saber, ¿qué ocurre cuando los procesos humanos adquieren una vida propia que excede a quienes los produce? Porque, en definitiva, no solo las

17 From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization, pp. 12853-12854.

18 From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization, p. 12851.

mariposas son más que cada mariposa, sino que nuestras acciones son más que lo que hacemos.¹⁹

En otras palabras, la vida extendida de la monarca devela una condición más general: toda *praxis* moldea un mundo que no controlamos del todo, un barro que continúa actuando incluso cuando ya no existimos.²⁰ Para explorar esta dimensión –que no implica una duplicación ontológica, sino que reconoce la continuidad material– es necesario cavilar una teoría de la acción que destaque su carácter incierto e incontrolable. En términos más precisos, teratogénico.²¹ Es en este punto donde la reflexión de Marey sobre la *vida de los monstruos* permite dar un paso metodológico decisivo.²²

IV

La idea de *monstruo* desarrollada por Macarena Marey en *La vida de los monstruos* brinda un marco conceptual para comprender la vida propia que adquieren nuestras acciones en la Tierra. Marey caracteriza la acción humana como *teratogénica*. Es decir, cada acto, por más pequeño que sea, moldea una arcilla que nunca podemos controlar del todo y que continúa su vida en la Tierra, produciendo efectos que vuelven sobre nosotros bajo formas nuevas, inesperadas y, en apariencia, inmanejables.²³ De este modo, la acción humana crea criaturas que viven más allá de sus creadores, como el gólem, activado para proteger o el Leviatán, una persona artificial cuya magnitud supera a la multitud que lo conforma.²⁴

En la lectura de Marey, el monstruo no es una figura del mal ni un recurso narrativo, sino el nombre para la opacidad de lo que hacemos. En consecuencia, actuar implica siempre reorganizar la materia dando lugar a configuraciones sociales, institucionales o

19 *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra: Una lectura de la filosofía política en Kant*, p. 271.

20 Marey, M. (2023). La vida de los monstruos. *Badebec. Revista del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 13(25), (pp. 274-296).

21 *La vida de los monstruos*, p. 289.

22 Marey, M. (2023). La vida de los monstruos. *Badebec. Revista del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 13(25), (pp. 274-296).

23 *La vida de los monstruos*, p. 292.

24 *La vida de los monstruos*, pp. 275, 292.

ecológicas que tienen una lógica propia y que no responden, necesariamente a nuestras intenciones.²⁵ Como escribe Marey, lo monstruoso no reside en el desastre, sino en la continuidad incontrolable de lo actuado. Es la propia vida que adquiere la acción cuando entramos en la Tierra, una vida que nos interpela éticamente por la que somos responsables, aunque ya no este estrictamente bajo nuestro dominio.²⁶

Esta teoría nos permite releer fenómenos contemporáneos de gran escala, es decir, sistemas que se producen mediante la cooperación de millones de acciones, pero que luego despliegan una dinámica autónoma. El monstruo, entendido en estos términos, es la forma ontológica de todo proceso colectivo cuya existencia excede a los existentes, pero que continua solo sosteniéndose a través de ellos.²⁷ Del mismo modo que la migración de la mariposa monarca, o que el pensamiento.

Esta ontología de la acción monstruosa, que conviene insistir, no implica duplicar ontologías, permite comprender de otra manera la lógica del capital. No como una entidad personal, un agente intencional o un sujeto económico, sino como una configuración relacional surgida de una acumulación histórica de acciones humanas, que adquiere autonomía y cuya vida transgeneracional depende de cuerpos, territorios y prácticas que no controla ni comprende.²⁸

V

Si articulamos el esquema 4E con la teoría del monstruo de Marey, podemos advertir un patrón en el funcionamiento del capitalismo. El cual se revela como una mente extendida y teratogénica, ya que en cierto sentido comparte con la monarca la organización relacional de sus procesos; pero, a diferencia de ella, su vínculo con la vida no es simbiótico, sino extractivo y desposesivo.

²⁵ *La vida de los monstruos.*

²⁶ *La vida de los monstruos*, p. 291.

²⁷ *La vida de los monstruos*, p. 292.

²⁸ Reemplazo aquí la noción de “artificialidad” por la de “configuración relacional” únicamente por razones terminológicas, para adecuarla al lenguaje interontológico y naturalista del presente trabajo. Esta recalibración no implica una diferencia de fondo, sino una continuidad conceptual con la perspectiva de Marey (2023).

En el caso del capital, su cognición es *embodied* porque se encarna en cuerpos explotados y depende materialmente de su fuerza de trabajo. Es *embedded* porque se inserta en territorios concretos, aprovechando infraestructuras, recursos y condiciones ecológicas específicas. Además, es *enacted*, ya que se realiza en prácticas cotidianas de trabajo, deuda y consumo. Y por último es *extended*, porque su continuidad transgeneracional se sostiene en las redes financieras, tecnológicas e institucionales que exceden cualquier voluntad individual.

Al igual que la migración de las mariposas, el capital no depende de un solo ciclo vital, sino de la reproducción encadenada de generaciones. Pero, a diferencia de ella, cuya continuidad se sostiene en una simbiosis con su entorno, el capital persiste mediante el desgaste. Cuando un territorio o cuerpo se agota, el monstruo simplemente migra, muda de piel, reconfigura sus técnicas y devora nuevas energías. Por eso, el capital encarna una cognición monstruosa: una mente distribuida cuya continuidad se basa en la destrucción de sus propios soportes vitales.

Ahora, para comprender de manera concreta cómo esta mente-monstruo depende de la Tierra y de sus existentes, es decir, como detecta oportunidades, se encarna en territorios y por qué migra, resulta útil atender a un caso histórico preciso. En este sentido, el sistema del caucho ofrece un ejemplo paradigmático, ya que nos permite observar atentamente el modo en que el capital aprovecha, explota y abandona las formas materiales que organizan la vida. A partir del trabajo del antropólogo Eduardo Kohn, estas formas pueden entenderse como patrones que exploran el territorio y moldean la acción humana y no humana (o más que humana).²⁹

La Amazonía, en este sentido, puede pensarse como un laboratorio conceptual. En ella, la distribución de los árboles de caucho —específicamente el *Hevea brasiliensis* u otros taxones que producen látex— no es arbitraria, ya que responde a un límite ecológico preciso, a saber, la persistencia endémica del hongo *Microcyclus ulei*, responsable del *mal suramericano de las hojas*. Allí donde los árboles se agrupaban demasiado, el hongo los

29 Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano* (M. Cuéllar Gempeler y B. Agustina Sánchez, trads.). Buenos Aires: Hekht Libros y Ediciones Abya-Yala.

enfermaba y destruía.³⁰ Esta configuración espacial no debe interpretarse como el resultado de una teleología, sino como una contingencia biofísica que, dadas ciertas condiciones ambientales específicas, puede estabilizarse y persistir en el tiempo. Por eso, la selva “obliga” a los árboles de caucho a pensar el espacio de un modo específico: disperso, aislado, extendido sobre superficies inmensas. Esa configuración constituye una matriz de posibilidades ecológicas, económicas y políticas –si es que tiene sentido distinguirlas– que organiza la vida mucho antes de que el capital intervenga.

Por otra parte, la red hidrográfica amazónica, recorre el territorio conformando otro patrón material, distinto pero análogo y complementario al del caucho disperso. Sus ramificaciones, flujos unidireccionales y nodos de acumulación generan una forma que organiza trayectorias, vínculos y movimientos. Por ende, la coincidencia parcial entre ambas configuraciones –la dispersión de árboles y la estructura fluvial– permitió que el capital uniera esos ordenes de la realidad, ya que siguiendo los ríos era posible encontrar los árboles y río abajo se consolidó un sistema extractivo de látex.³¹ Como muestra Khon, la explotación del caucho fue viable porque el capital supo apoyarse en esta homología estructural en la que la forma –o el pensamiento– del bosque generaba un mapa de extracción.³²

Asimismo, las comunidades indígenas amazónicas también fueron incorporadas de manera violenta y cruel a este sistema. Esto se debe a que la dispersión del caucho exigía mano de obra capaz de recorrer territorios inmensos y desconocidas para los blancos. A la vez, la lógica de la deuda y la coerción se trenzó siguiendo el mismo patrón de los ríos. Por ejemplo, un comerciante río arriba debía a otro río abajo, y así sucesivamente, hasta los grandes centros coloniales en la desembocadura del Amazonas.³³ Esta autosimilaridad estructuró la esclavitud desde los “cazadores-de-cazadores” descritos por Taussing (indígenas transformados en depredadores al adoptar el *habitus* corporal del jaguar o de un blanco dominante) hasta las redes de captura que enlazaban aldeas remotas con

30 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 222.

31 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 225.

32 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 229.

33 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, pp. 223, 224, 227, 232.

capitales globales.³⁴ Incluso el chamanismo quedó atrapado y transformado por esta forma, ya que la formación río abajo otorgaba poder al situarse en un punto estratégico del patrón colonial.

Así, el capital amazónico del caucho reorganizó la materialidad, los existentes, etc. como una configuración específica, pero dependiente del caucho, los ríos, los patrones de caza, las cadenas alimentarias, la esclavitud, la navegación y los circuitos de coerción colonial, sin reducirse a ninguno de ellos. Como un remolino que se desprende del flujo sin confundirse con él, la forma del caucho era más que la suma de sus partes y, al mismo tiempo, inseparable y dependiente de ellas.³⁵

Como toda reconfiguración material, la existencia de esta mente descansa en condiciones materiales, azarosas, pero específicas. El límite, en este caso, estaba dado, como señalé, por el hongo que impedía las plantaciones densas. Con esta restricción, la economía amazónica del caucho podía persistir. Pero cuando los británicos trasladaron semillas de *Hevea brasiliensis* a Ceilán, Malasia e India —territorios donde *Microcyclus ulei* no existía—, el patrón se reorganizó: se volvieron posibles plantaciones densas, controladas, altamente productivas y disciplinables.³⁶ Una vez removido el límite ecológico, la forma amazónica colapsó como un remolino que pierde su fuerza.³⁷

En este punto la lectura de David Harvey es útil para reforzar el argumento. Como señala, el capital sobrevive mediante ajustes *espacio temporales* que le permiten desplazar crisis, externalizar costos y recolocar procesos productivos allí donde la rentabilidad vuelve a ser posible.³⁸ Por ende, la migración del caucho al sudeste asiático es un ejemplo perfecto de este mecanismo. El capital resolvió un límite ecológico reorganizando espacio y tiempo, desplazándose hacia territorios que ofrecen nuevas condiciones de expansión.

En consecuencia, aquello que para la monarca funciona como anclaje vital —el algodoncillo en el trayecto, los bosques de oyamel en invierno— para el capital aparece como

34 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 228.

35 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, pp. 226, 231.

36 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 222.

37 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, pp. 167-168.

38 Harvey, D. (2007). *Espacios de capital: hacia una geografía crítica*. Buenos Aires: Ediciones Akal, pp. 24-31.

un soporte transitorio, un sustrato que puede agotarse y abandonarse sin que ello interrumpa su movimiento. En otros términos, la monarca sostiene la continuidad ecológica de la que forma parte como una simbiosis; el capital, en cambio, avanza sobre lo que encuentra, cambia de superficie y rehace sus condiciones de persistencia a costa de lo que consume.

En ese paisaje, el sistema del caucho aparece como una de las formas más brutales del capital, una cognición monstruosa que enlaza árboles, hongos, ríos, endeudamiento, esclavitud, chamanes, ciudades portuarias, mercados globales y desplazamientos espaciotemporales en una misma arquitectura semiótico-material. Allí comparece el capital mismo en el despliegue de su vida monstruosa. Como los seres que describe Marey, esta forma surge de quienes la ponen en movimiento, pero los sobrepasa; se sostiene en cuerpos humanos y no humanos, aunque sigue trayectorias que nadie controla y despliega una lógica ajena a toda voluntad individual. Es una mente atmosférica, geográfica, tejida de coerción, que –como todo el capital– persiste devorando aquello mismo que la sostiene.

VI

La comparación entre la monarca y el capital muestra que la teoría 4E permite pensar tanto la fragilidad intergeneracional de una especie migratoria como la persistencia mutante de un sistema económico que se sostiene devorando sus propios soportes. Ambos procesos exceden al individuo y distribuyen su “mente” en cadenas de cuerpos y en entornos materiales. Sin embargo, mientras la mariposa revela una inteligencia colectiva que depende de la co-dependencia vital con su ecosistema, el capital exhibe una inteligencia extractiva que prolonga su vida mediante la sustitución incesante de territorios, cuerpos y generaciones. Allí donde la monarca expresa una historicidad circular –un ritmo intergeneracional que regresa, año a año, a los mismos anclajes vitales–, el capital despliega una historicidad parasitaria, no vuelve ni reitera, avanza mudando de piel y reorganizando espacio y tiempo para sostener su continuidad destructiva.

Pero incluso en esta diferencia, ambos se enfrentan a un mismo horizonte, el *límite nouménico* de la Tierra. Para las mariposas, ese límite aparece como condición de po-

sibilidad; sin plantas hospedadoras, sin bosques de oyamel, sin vientos y temperaturas adecuadas, la continuidad del viaje se interrumpe. Para el capital, en cambio, ese límite irrumpe como fricción, en territorios devastados, recursos agotados, cuerpos rotos y geografías que dejan de permitirle persistir.

La Tierra no es un depósito disponible ni un escenario neutro, es un exceso material relacional e irreductible –lo *nouménico* tal como lo elaboro a partir de la lectura del límite y la finitud de la Tierra en Marey– que ningún régimen puede clausurar por completo. Allí donde las monarcas vuelven a ella para sostener su continuidad, el capital intenta abstraerse de sus límites, pero termina siempre confrontando la finitud de la Tierra.³⁹

De este modo, lo concluyente es comprender que la lógica del capital –y, en general, lo político– no se agota en el lenguaje verbal ni puede reducirse a un juego de representaciones. La racionalidad material del capital opera directamente en los cuerpos y en la geografía, sin necesitar mediaciones discursivas. Y la politicidad, por su parte, tampoco se limita a la palabra, sino que se despliega en patrones materiales, técnicas de vida, ritmos corporales, afectos, energías, modos de percepción y ensamblajes que no dependen del logos para existir. La fricción con el exceso material del mundo obliga a reconocer que existe un campo político en el que lo común y lo conflictivo se juegan en la densidad de los vínculos que sostienen –o impiden– la continuidad de la vida, y no en la traducción verbal.

VII

En este punto, se vuelve evidente que existen formas de politicidad que no encajan en los parámetros del liberalismo ni en las teorías de la animalidad de corte antropomórfico. Las formas de politicidad propias del autismo no verbal, las políticas indígenas –que reconocen a espíritus, animales y territorios como participantes de lo común– y las agencias animales revelan que lo político no se agota en la representación humana ni en los criterios de racionalidad antropocéntricos. Asimismo, estas experiencias también

39 Marey, M. (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra: Una lectura de la filosofía política en Kant*. Buenos Aires: La Cebra.

permiten ver que no todo lo político se reduce al registro simbólico-verbal, ya que hay modos sensoriales que desafían la neuronormatividad, mundos indígenas cuyos sujetos políticos exceden lo humano y animales cuyos patrones de navegación y memorias configuran territorios y decisiones sin necesidad de discurso verbal.

Lejos de ser déficit o residuo, estas experiencias constituyen ejemplos vivos de una politicidad que opera más allá del logos.⁴⁰ Nos revelan que lo común constituye una zona densa de cohabitación entre cuerpos, atmósferas, espíritus, ciclos ecológicos y formas de memoria encarnada, opaca a toda transparencia y a toda traducción completa. Como muestra Nicole Darat, las fronteras morales que la modernidad estableció entre moral y política funcionan como formas de exclusión política estructural.⁴¹ Frente a esa ficción de autonomía, estas politicidades nos muestran que lo común se sostiene en la interdependencia y la exposición mutua, y que la opacidad es la condición misma de la coexistencia entre mundos heterogéneos que no se dejan reducir a la lógica signifiante.

Hay una experiencia que resume todo lo anterior: Galileo y su galiposa me enseñaron que lo político se juega en la opacidad, en la fricción y en la materialidad irreductible de la Tierra.

⁴⁰ *Diario de Galileo*, p. 16-17.

⁴¹ Darat, N. (2021). Autonomía y vulnerabilidad: La ética del cuidado como perspectiva crítica. *Isegoría*, 64, e03, p. 2.



A un año de la muerte del papa jesuita

Francisco, el buen pastor

ANÍBAL GERMÁN TORRES (UNR/UNSAM/UCA)
21 DE ABRIL DE 2026

*Cuando eras más joven, te ceñías, e ibas a donde querías; más cuando ya seas viejo, extenderás tus manos, y te ceñirá otro, y te llevará a donde no quieras. Esto dijo, dando a entender con qué muerte [Simón-Pedro] había de glorificar a Dios.
Y dicho esto, añadió: Sígueme.
Jesús de Nazaret*

El 21 de abril de 2025 quedará en la historia por ser el día en el cual el Papa Francisco entró en la eternidad. En la jornada previa había impartido la tradicional bendición *urbi et orbi* (a la ciudad y al universo), en el domingo de Pascua de Resurrección. Seguramente a esta altura cada persona asocia a la figura del Pontífice argentino y jesuita una

constelación de términos. Algunos esgrimen opiniones críticas, cercanas a la demonización, y otros tienen una mirada más bien condescendiente, rayana en la idealización. De manera, entonces, que resulta un desafío no menor tratar de brindar una perspectiva equilibrada, que no quiere decir neutral.

Como para muchos y muchas dentro y fuera de la comunidad eclesial la evocación de la figura de Francisco me mueve a la gratitud por la “primavera” comenzada el 13 de marzo de 2013, tras el proceso electoral que se abrió a partir de la revolucionaria renuncia de Benedicto XVI. En mi perspectiva, que se nutre del diálogo fecundo con amigos y colegas como el politólogo y abogado Nicolás Dallorso, el historiador Nicolás Perrone y los teólogos Franco Caramuto, Agustín Podestá y Sabrina Marino, el pastorado de Francisco descansó sobre cinco pilares: *la misericordia* (lema del Papa hecho *praxis* compasiva), *el pueblo* (desde las raíces teológicas del Pontífice argentino), *el discernimiento personal y comunitario* (dada su pertenencia al carisma jesuita), *la sinodalidad* (desde la cabal puesta en práctica de la renovadora eclesiología del Concilio Vaticano II) y *la mística* (expresada en su afecto a la devoción de las devociones: el Sagrado Corazón de Jesús).

Aquel pontificado marcadamente reformista que había imaginado-profetizado el escritor argentino y ex sacerdote jesuita Leonardo Castellani en su novela *Juan XXIII (XXIV)* (1964) se volvió una *realidad efectiva y afectiva* a partir de que el primer Papa latinoamericano comenzó solemnemente su ministerio el día 19 de marzo de 2013, fiesta de san José, cuando se le entregó el palio de pastor y el anillo de pescador hombres. Sin el histrionismo de Juan Pablo II (lo que no implica que no tuviera carisma propio) y sin la finísima formación intelectual de Benedicto XVI (lo que no quiere decir que careciera de raíces teológicas y filosóficas robustas), comenzaba así el recorrido entre el Pastor y el santo pueblo fiel que Dios le confió, camino que se extendería por 12 años. Dado el aprecio que Francisco tenía por la literatura, pienso que a su peculiar modo tuvo rasgos de dos buenos pastores: el obispo Myriel, personaje misericordioso con el cual Víctor Hugo abre *Los Miserables* (1862) y el sacerdote Zosima, figura luminosa que Fiodor Dostoievski presenta en *Los Hermanos Karamázov* (1880), en discreto contrapunto con “el gran inquisidor”.

Un Magisterio profético e integral

Más allá de los acontecimientos que marcan cada época, lo que más se suele tener en cuenta de los Papas son sus enseñanzas, las cuales, en mayor o menor medida, buscan dar respuesta a los desafíos y anhelos de una coyuntura particular. En este sentido, el Magisterio de Francisco, con su profetismo (de denuncia y anuncio, de protesta y propuesta) y su audacia, mostró una atenta lectura de los signos de este tiempo y una perspectiva integral. Sus documentos no se pueden leer de manera desgajada, sino en una *hermenéutica de la armonía*, “porque el todo es superior a la parte”, según uno de los (ya famosos) “principios bergoglianos” para la construcción y la conducción de cada pueblo en un mundo poliédrico.

Quienes solamente reparan en las grandes encíclicas sociales, o sea *Laudato Si'* (de 2015, sobre el cuidado de la Casa Común) y *Fratelli Tutti* (de 2020, sobre la amistad y fraternidad social), no deben olvidar que estas fueron precedidas y sucedidas por dos encíclicas muy profundas, más allá que alguien –con una mirada muy humana– podría soslayarlas por “piadosas” o “dulzonas”: *Lumen Fidei* (de 2013, sobre la virtud de la fe, documento escrito “a cuatro manos” con Benedicto XVI) y *Dilexit nos* (de 2024, sobre la actualización de la devoción sacricordiana).

Más allá de su estilo directo de comunicar, expresado por ejemplo en las numerosas entrevistas que concedió (que sirvieron para conocer mejor su carácter pero también para alimentar no pocas e innecesarias controversias dentro y fuera de la Iglesia), lo principal y lo oficial del pensamiento de Francisco está en esos documentos pero también en otros textos: son de mencionar las Exhortaciones Apostólicas *Evangelii Gaudium* (de 2013, sobre la evangelización en el mundo actual, su programa de gobierno pastoral), *Amoris Laetitia* (de 2016, sobre la pastoral matrimonial y familiar), *Gaudete et Exsultate* (de 2018, sobre la llamada a la santidad) y *Christus Vivit* (de 2019, sobre la pastoral juvenil).

En lo que hace específicamente a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), cabe recordar que este *corpus* sistemático, iniciado solemnemente en 1891 con la *Rerum Novarum* de León XIII como respuesta del catolicismo a la cuestión social o cuestión obrera, se ubica epistemológicamente en el campo de la teología moral social, no en el plano de las ideologías y/o doctrinas políticas o económicas. La DSI ha avanzado según la evolución

de la cuestión social, que ya en tiempos de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo I adquirió una escala planetaria. En este sentido y a partir del discernimiento evangélico, Francisco optó “por” pero sobre todo “con” los pobres, vistos muchas veces (y lamentablemente) como los leprosos de nuestro tiempo. Allí encontramos, por ejemplo, a los migrantes y refugiados, a los descartados (víctimas de la “cultura del volquete”, que usa y tira, que excluye), a las mujeres violentadas, a los niños no nacidos y a los niños maltratados, a los jóvenes sin horizonte y los ancianos abandonados, a los trabajadores sin derechos, a los criminalizados, y a los colectivos de la diversidad sexual.

En pocas palabras, Francisco hizo una clara opción por el Reino de Dios, el proyecto horizontal (de fraternidad y sororidad) y vertical (de filiación) encarnado en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios; el Reino “ya” presente “*pero todavía no*” consumado (decía el teólogo protestante Oscar Cullmann), la “imagen [bíblica] del encuentro entre la esperanza y la gracia [...] la Nueva Creación” (dice el sacerdote y escritor Hugo Mujica).

En ese sentido, aplicando al Pontífice argentino una expresión que él usaba para referirse a su admirado “Padre Maestro” Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, Francisco fue un verdadero “estratega” del Reino de Dios, que es tanto un don como una tarea, para “¡todos, todos, todos!” (excepto para aquellos que, como el hermano mayor de la parábola del hijo pródigo, no se quieren unir a la fiesta de la vida nueva, debido a un corazón endurecido). De ahí que la estrategia delineada e implementada a lo largo de 12 años fue la construcción de puentes desde el diálogo ecuménico (como se plasmó en *Laudato Si'*), el diálogo interreligioso (expresado en *Fratelli Tutti*) y un amplio diálogo socio-ambiental (impulsado especialmente en los documentos *Querida Amazonia* y *Laudate Deum*).

Así, a partir de varios textos magisteriales de Francisco, las llamadas virtudes teologales fueron traducidas en términos seculares comprensibles para todos y todas: *el amor* como compromiso por la justicia social y la institucionalización de la solidaridad, *la fe* como confianza en los demás y *la esperanza* (aquella hermanita pequeña que, según Charles Péguy, lleva de la mano a las otras dos virtudes) como dinamizadora de la vida civil hacia un futuro mejor, hacia una transición ecológica a partir de un desarrollo humano

integral y sostenible, que no deje a nadie tirado al borde del camino ni degrade ecológicamente a nuestra Casa Común.

Ahora bien, debe quedar claro que ¡esto no fue un invento de Francisco! Su Magisterio se nutrió de la Sagrada Escritura, de la Tradición Viva de la Iglesia y del Magisterio de sus predecesores. Por ejemplo, ha recordado en más de una ocasión la relevancia de implementar una “economía social de mercado”, como decía Juan Pablo II, dando centralidad a la “justicia social”, que ya aparecía en Pío XI. Así, el Magisterio Social de Francisco está en continuidad dinámica con las enseñanzas de los Papas anteriores, si bien desde su impronta hoy podemos hablar de un verdadero Discernimiento Social de la Iglesia que no pierde el horizonte re-evangelizador (plasmado en su programática Exhortación *Evangelii Gaudium*), como servicio a la familia humana, cuya carne sufriente hay que tocar, según ha indicado a quienes integran la Curia Romana, el gobierno central de la Iglesia (con la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*).

De manera entonces que es el anuncio profético del Reino lo que en realidad algunos poderosos de dentro y fuera de la Iglesia impugnaron de la figura de Francisco y su pontificado, con repliques tendenciosos o acrílicos en las redes sociales. Les molestaba la recepción del Reino en el Magisterio del Papa, quien se dejó mover (mocionar) por el buen espíritu, es decir, el Espíritu Santo, artífice en última instancia de toda reforma eclesial; les caía mal su dulce sabor al Evangelio de justicia y paz, y la inversión de valores que conlleva, como bien lo expresara María de Nazaret en el canto del *Magnificat*, señalando que Dios, dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los poderosos, enaltece a los humildes, y a los hambrientos los colma de bienes“. O sea, la historia desde los de abajo, abiertos al don de lo alto.

El Santo Padre, verdadero apóstol de la infinita dignidad humana, de la paz y de la no violencia activa en una Iglesia y en un mundo heridos por la crisis civilizatoria socio-ambiental, las divisiones polarizantes y las desigualdades que asedian a las democracias, las guerras fratricidas, el avance de la tecnocracia sin ética y las diferentes formas de neo-colonialismo, predicó que “la unidad es superior al conflicto” y dio testimonio de ello poniendo el cuerpo, por ejemplo con sus casi 50 viajes apostólicos hacia los cuatro puntos cardinales. Eso no

quita que, por fidelidad al Evangelio, haya insistido en sacudir el fariseísmo, la hipocresía y la mundanidad en la comunidad eclesial.

Asimismo, el Papa rehusó las lecturas mundanas que confunden a la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, con un Parlamento propio de las democracias representativas, con mayorías y minorías circunstanciales y en pugna. Como dijo desde su cuenta en la ex Twitter, @Pontifex: “Miremos a la Iglesia como la mira el Espíritu Santo, no como la mira el mundo. El mundo nos ve de derechas y de izquierdas; el Espíritu nos ve del Padre y de Jesús. El mundo ve conservadores y progresistas; el Espíritu ve hijos de Dios” (31 de mayo de 2020).

Para Francisco, entonces, el criterio nítido de discernimiento eclesial (con su correlato en el ámbito civil) fue: “Dos lógicas recorren toda la historia de la Iglesia: marginar y reintegrar [...] El camino de la Iglesia, desde el Concilio de Jerusalén en adelante, es siempre el camino de Jesús, el de la misericordia y de la integración...” (AL 296). Efectivamente, en la larga historia de la Iglesia, puede rastrearse ese enfrentamiento de lógicas o de pastorales, como el conflicto entre el comprensivo Papa Calixto I e Hipólito, su sectario oponente.

Incluso cuando su salud se vio notablemente disminuida se renovaron las críticas al Papa, aun en su propio país, al cual (de manera difícil de entender para propios y extraños) no quiso visitar; mostrando, por un lado, que el discernimiento no es una pieza de relojería y, por el otro lado, su preferencia en los intermediarios (al menos en este caso). A lo largo de más de una década y también hoy se hicieron sentir los comentarios ácidos de quienes confunden tradición con tradicionalismo, discernimiento con relativismo, misericordia pastoral con laxitud moral, e incluso, “multilateralismo desde abajo” con un opresivo “nuevo orden mundial”, según los dictados del “wokismo”.

Para quienes tienen otras convicciones religiosas o filosóficas o, incluso, siendo bautizados se han alejado de la Iglesia por diversos motivos, lo cierto es que Francisco de alguna forma, podemos decir, les ha tocado el corazón. Más aún, los convocó a organizarse y conformar así una amplia “alianza social para la esperanza” (*Spes non confundit* 9). Si bien es verdad que él no se ha cansado de repetir que la Iglesia no es una ONG, sino algo mucho más (por empezar, el santo pueblo fiel de Dios que peregrina en la historia,

una forma de introducirse en el misterio de la vida divina y desde ahí servir a los demás), también es cierta aquella afirmación atribuida a San Agustín que dice más o menos así: “no todos lo que tiene la Iglesia los tiene Dios, y no todos los que tiene Dios los tiene la Iglesia”.

Despedida con corazón agradecido

Francisco de Roma, quien tomó el nombre y los gestos tiernos de aquel otro Francisco, *il poverello* de Asís, encarnación de una armonía cabal, sabía que, al decir de santa “Mama” Antula desde la sabiduría ignaciana, “la paciencia es buena, pero mejor es la perseverancia”. Por eso el Papa pedía insistentemente que rezaran por él (como solicitaba el Pontífice argentino imaginado por Castellani 60 años antes). Esto a los efectos de tener las fuerzas necesarias para poner en marcha procesos transformadores, más allá de llegar o no a ver los resultados, dado que “el tiempo es superior al espacio”, como dice otro de sus “principios”. Y en efecto, en aspectos sensibles como el sueño de una Iglesia “pobre y para los pobres”, la mayor visibilidad de las mujeres en la vida y misión eclesial, la conversión del Papado y la lucha contra el clericalismo y el eurocentrismo. Aún queda mucho por hacer. Para llevar a buen puerto esas y otras reformas faltan los “enamorados” del Reino y del pastor que cuida el rebaño que le fue confiado (a imagen de Jesús Buen Pastor), no los “acostumbrados” que terminan jugando para los lobos.

Como el futuro depende de la combinación de diferentes factores (y en la perspectiva creyente está en manos de Dios), estas consideraciones no deben empeñar la gratitud de corazón y el afecto que muchos, dentro y fuera de la Iglesia, tenemos por Francisco, quien fue un hombre que disfrutaba del ejercicio del poder con mano firme, pero también fue un testigo fiel del Evangelio de la luz, la liberación integral, la alegría y la ternura. Tenían razón algunos italianos cuando decían “¡Bergoglio, sei nostro orgoglio!” (“¡Bergoglio sos nuestro orgullo!”).

El lunes de la Octava de Pascua de Resurrección en el Año Santo de la Esperanza 2025 entramos en una atmósfera de luto tras la partida –inesperada y llorada a nivel global por creyentes y no creyentes–, del Papa Francisco.

Tras 12 años de un pontificado intenso y transformador, no sin fuertes tensiones y controversias, comenzó el largo adiós al 266° legítimo sucesor de San Pedro. Como afirman los que conocen de estas cosas, con el comienzo del período de “Sede Vacante”, el Colegio Cardenalicio –el “Senado” de la Iglesia– fue el último intérprete de la voluntad del Pontífice fallecido. A juzgar por lo que fue el cuidadoso ceremonial de despedida a Francisco, podemos decir que se cumplió con su voluntad. Más aún si tenemos en cuenta a algunos invitados especiales (como el representante de los “cartoneros”) y las palabras oficiales que se fueron diciendo desde su deceso hasta la realización del funeral. Así, los Cardenales hicieron saber, por boca del Camarlengo y del Decano del Sacro Colegio, que Francisco fue el Papa “de los pobres”, “de los excluidos” de este mundo que descarta a los más vulnerables. Fue el Pontífice que quiso una Iglesia “en salida” y que funcionara como “hospital de campaña”.

Desde el pomposo funeral de Pío XII en 1958 no se veía en las calles de Roma presencia de público, más allá de la colina vaticana. Con su particular y devota decisión de ser inhumado en la Basílica de Santa María la Mayor, donde está el venerado ícono de la Virgen “Salud del Pueblo Romano” (y donde descansan los restos de otros Pontífices), Francisco tuvo su último adiós a lo largo de unos pocos kilómetros, rodeado del pueblo, como a él le gustaba. Según se afirma, era el trayecto que hacían los primeros Obispos de Roma para presentarse ante el Emperador Romano. Más allá de que los tiempos han cambiado notablemente, el pueblo salió a las calles para despedir a su Obispo.

Sí, un argentino borgeano, tanguero y afín a los alfajores, homenajeados en las añosas arterias de la otrora *caput mundi*. Ningún compatriota tuvo y posiblemente no tendrá jamás semejante honor. Para Argentina, un país relativamente joven y construido en base a presencias y ausencias, vale mencionar el caso de algunas figuras destacadas que murieron en el exterior y casi en el anonimato: José de San Martín, el Padre de la Patria, partió de este mundo en 1850, en Boulogne-Sur-Mer (Francia); Juan Manuel de Rosas falleció en 1877, en Southampton (Reino Unido); y Jorge Luis Borges murió en 1986, en Ginebra (Suiza). El “Padre Jorge” fue “de Buenos Aires”, o incluso “del barrio de Flores”. Pero Francisco, como señaló tempranamente Leonardo Boff al comienzo de la “primavera eclesial” que encarnó, es “de Roma” y de ahí, “del mundo” entero, “de todos”. Es

verdad también que lleva consigo a la eternidad el anillo de plata, adquirido en su lejana patria y cuyo material remite al nombre de la misma: “argentum”.

Tengo la esperanza de que el Papa León XIV continúe (con su estilo propio) las reformas que Francisco puso en marcha y que, como buen jesuita, buscaba que fuesen *para mayor gloria de Dios*. Vaya mi evocación al amado Pastor “con olor a pueblo”. Con la gran Teresa de Jesús me animo a decir: “Señor, no nos quejamos porque te lo llevaste... solamente queremos darte gracias porque nos lo diste”.

Semper in Christo vivas, Pater Sancte!



¿Quién decide sobre el territorio?

TAMARA PERELMUTER (UBA/IEALC)
22 DE ABRIL DE 2026

Disputas por los bienes naturales en la Argentina reciente

Las fechas del 17 y el 22 de abril permiten situar históricamente una misma problemática: la disputa por el control y el sentido del territorio. El Día Internacional de la Lucha Campesina, impulsado por La Vía Campesina tras la masacre de Eldorado dos Carajás (Brasil) en 1996, remite a una larga tradición latinoamericana de conflictos en torno al acceso a la tierra, la concentración de la propiedad rural y la defensa de formas de producción ligadas a la reproducción social de comunidades campesinas e indígenas. El Día de la Tierra, surgido en el marco del ambientalismo global de las décadas finales del

siglo XX, señala a su vez los límites ecológicos del desarrollo y la necesidad de repensar la relación entre sociedad y naturaleza.

Leídas conjuntamente, ambas fechas no expresan agendas separadas sino dimensiones históricas de una misma cuestión. Las luchas por la tierra en América Latina involucraron disputas por el uso del suelo, la preservación de bienes naturales, el acceso al agua y las formas de habitar los territorios. Del mismo modo, los conflictos ambientales han estado atravesados por relaciones de poder, desigualdades sociales y modelos económicos que determinan quién se beneficia y quién asume los costos de la explotación de la naturaleza.

Durante el siglo XX, la cuestión agraria ocupó un lugar central en los proyectos políticos latinoamericanos a través de las reformas agrarias y del principio de la función social de la tierra.¹ Con la expansión del agronegocio, la consolidación de cadenas globales de *commodities* y la financiarización de la economía, el territorio adquirió un nuevo carácter estratégico. La tierra dejó de ser solo base productiva para convertirse en un activo integrado a los mercados internacionales de alimentos, energía y recursos naturales. En un contexto de crisis climática y competencia global por los bienes naturales, las disputas territoriales exceden hoy tanto la producción agrícola como la conservación ambiental y se proyectan sobre la definición misma de los modelos de desarrollo.

Abril, la actualidad argentina y la cuestión territorial

Si las fechas de abril permiten reconocer la persistencia histórica de la cuestión territorial, la coyuntura argentina actual ofrece un escenario privilegiado para observar su reconfiguración contemporánea. Las iniciativas impulsadas desde el inicio del gobierno de Javier Milei en materia económica y regulatoria no constituyen intervenciones aisladas sobre sectores específicos, sino que delinean una orientación común respecto del lugar que ocupan la tierra y los bienes naturales dentro del proyecto económico nacional. Bajo la premisa de la desregulación y la apertura al capital, el territorio aparece como un espacio estratégico para redefinir la inserción internacional del país. Más que una retirada

1 Stédile, J. P. (Coord.). (2020). *Experiencias de reforma agraria en el mundo*. Buenos Aires: Batalla de Ideas.

estatal, lo que se configura es una reorganización de las reglas que estructuran el acceso, uso y valorización de los recursos naturales. Las discusiones sobre propiedad de la tierra, protección de bosques nativos y régimen de semillas permiten observar con claridad este desplazamiento.

El Régimen de Incentivo para Grandes Inversiones (RIGI), sancionado en 2024 como parte de la “Ley de Bases y Puntos de Partida para la Libertad de los Argentinos” tras su aprobación por el Congreso Nacional, explicita esta orientación al redefinir el territorio como plataforma para atraer capitales a gran escala, especialmente en minería, energía y explotación de recursos estratégicos. Más que un instrumento económico, el RIGI establece un régimen diferencial mediante estabilidad fiscal, beneficios impositivos y marcos regulatorios prolongados, reduciendo riesgos para el capital transnacional. Así, el territorio deja de ser solo soporte productivo y pasa a constituirse en eje de una estrategia de competitividad global basada en bienes naturales.

En ese mismo horizonte debe leerse la reciente modificación de la Ley de Glaciares. Su sanción en 2010 había establecido límites explícitos a determinadas actividades extractivas en función del principio precautorio y de la protección de reservas estratégicas de agua dulce. La reforma vigente reactiva el debate sobre el alcance de estos límites. Al modificar definiciones técnicas y criterios de protección del ambiente periglacial, la nueva normativa redefine el equilibrio previamente establecido entre la preservación ambiental y la expansión productiva.

La articulación entre el RIGI y la modificación de la Ley de Glaciares no es meramente coyuntural. Ambos movimientos expresan una misma racionalidad territorial: la priorización de la explotación intensiva de recursos naturales como motor de desarrollo y como vía privilegiada de inserción internacional. En este marco, las regulaciones ambientales y los dispositivos de protección territorial dejan de funcionar como límites estructurales para convertirse en variables susceptibles de adecuación según las necesidades del nuevo esquema económico.

Así, el territorio se afirma como eje de un proyecto político. No se trata únicamente de facilitar inversiones o desburocratizar procesos, sino de disputar el sentido mismo de los bienes naturales y su lugar en el orden jurídico-económico. En esta reconfiguración

se inscriben nuevas ofensivas legislativas como la reforma de la ley de tierras, la ley de bosques y la ley de semillas, que buscan redefinir las reglas de acceso, uso y control del territorio y sus recursos.

La reforma del régimen de tierras: apertura y soberanía territorial

La discusión en torno a la denominada Ley de Tierras reactiva un problema histórico de la estructura agraria argentina: la concentración y el control del territorio. En este marco, el debate actual vuelve a plantear una tensión persistente: si la tierra debe pensarse como soporte de vida y producción o como un bien transable dentro de los mercados globales de inversión.

La Ley N° 26.737- Régimen de Protección al Dominio Nacional sobre Tierras Rurales, sancionada en 2011, estableció límites a la extranjerización de la tierra rural al reconocer que el suelo no constituye únicamente un activo económico, sino también un recurso estratégico vinculado a la soberanía territorial, la producción de alimentos y la organización social del espacio rural.

El gobierno de Javier Milei impulsa una reforma orientada a eliminar o flexibilizar esas restricciones, promoviendo una mayor apertura a capitales internacionales bajo el argumento de atraer inversiones, dinamizar economías regionales y fortalecer la defensa irrestricta de la propiedad privada. Aunque el Ejecutivo intentó derogar la norma mediante un decreto de necesidad y urgencia, la ley continúa vigente por decisión judicial y su futuro se encuentra bajo análisis de la Corte Suprema. Pero el gobierno no se quedó tranquilo e intenta avanzar mediante la Ley de “Inviolabilidad de la Propiedad Privada” que plantea eliminar límites para personas y empresas extranjeras privadas, manteniendo restricciones únicamente para Estados y compañías estatales.

Sectores empresariales agropecuarios y financieros acompañan esta orientación, considerando que las regulaciones actuales desalientan inversiones y reducen la competitividad del mercado de tierras. Sin embargo, investigaciones recientes estiman que más de 13 millones de hectáreas, cerca del 5% del territorio nacional, ya se encuentran en manos extranjeras, lo que reaviva preocupaciones sobre concentración territorial y control de

recursos estratégicos.² En este sentido, la discusión excede el plano jurídico y expresa una disputa más profunda entre modelos territoriales: uno que concibe la tierra como activo financiero global y otro que la entiende como base material de la soberanía, la producción y la reproducción social rural.

La Ley de Bosques y la flexibilización ambiental

Las discusiones en torno a la Ley de Bosques Nativos expresan otra dimensión de las transformaciones territoriales en curso. Sancionada en 2007, la Ley 26.331 buscó establecer criterios de ordenamiento ambiental capaces de equilibrar expansión productiva y conservación ecológica, reconociendo a los bosques como bienes estratégicos para la sostenibilidad ambiental y las condiciones de vida de comunidades rurales. El Gobierno Nacional presentó recientemente un proyecto de reforma que introduce modificaciones en el régimen de regulación de desmontes y uso del suelo, reabriendo el debate sobre el papel de la planificación estatal frente a la presión creciente sobre los ecosistemas forestales.

El sistema vigente organiza el Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos mediante una clasificación en tres categorías según su valor de conservación: zonas rojas, de máxima protección; zonas amarillas, destinadas a usos sostenibles con restricciones estrictas; y zonas verdes, donde se permiten intervenciones productivas bajo autorización estatal. Las iniciativas oficiales apuntan a flexibilizar controles y habilitar cambios de uso del suelo especialmente en áreas clasificadas como categoría amarilla, actualmente protegidas frente al desmonte. Bajo el argumento de reducir trabas regulatorias y favorecer el desarrollo económico, la reforma desplaza el equilibrio original entre conservación ambiental y expansión productiva.

Más allá del contenido técnico, lo significativo es el cambio de racionalidad territorial que estas propuestas introducen. Los bosques dejan de ser concebidos prioritariamente como bienes comunes sujetos a planificación ambiental para reinterpretarse como reservas potenciales de aprovechamiento económico. Diversas estimaciones advierten que

² Recuperado de <https://www.observatorioidetierras.ar/2025/12/la-extranjerizacion-de-tierras-en.html>

la superficie expuesta al desmonte podría ampliarse de aproximadamente 10 millones a cerca de 42 millones de hectáreas, reactivando conflictos socioambientales vinculados a la deforestación, la pérdida de biodiversidad y el desplazamiento de poblaciones rurales. La disputa por la Ley de Bosques expresa así una tensión estructural entre regulación ambiental y expansión extractiva del territorio.

La modificación del régimen de semillas: propiedad intelectual y control productivo

La discusión en torno a la modificación de la Ley de Semillas reactualiza un debate estructural del agro argentino: quién controla el punto de partida mismo de la producción agrícola. Tradicionalmente vinculadas a prácticas de intercambio y reproducción campesina del conocimiento agrario, las semillas han sido progresivamente desplazadas hacia un régimen de regulación que las transforma en activos jurídicos y económicos estratégicos. En este proceso, el fortalecimiento de los derechos de propiedad intelectual tiende a erosionar la autonomía productiva de agricultores y comunidades rurales, consolidando dinámicas de concentración corporativa y ampliando la dependencia tecnológica dentro del sistema agroalimentario.

La reforma impulsada por el gobierno de Javier Milei, en el marco de negociaciones internacionales, especialmente el acuerdo de cooperación económica y comercial con Estados Unidos, propone avanzar antes de 2027 hacia la adopción del convenio de la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV) en su versión 1991. La iniciativa busca reforzar los derechos de obtentor, restringir el uso propio de semillas y establecer regalías obligatorias, mientras que el gobierno presenta la normativa vigente como un límite a la competitividad argentina en un agro global organizado en torno a la biotecnología y la propiedad intelectual.

La Mesa de Enlace³ acompaña la actualización de la normativa y el reconocimiento económico de la innovación tecnológica, aunque marca diferencias con la propuesta

³ La Mesa de Enlace está integrada por la Sociedad Rural Argentina (SRA), Confederaciones Rurales Argentinas (CRA), Federación Agraria Argentina (FAA) y Coninagro,

oficial. En lugar de adherir a UPOV 1991, impulsa una reforma basada en UPOV 1978, buscando evitar un régimen más restrictivo y permitir el uso propio mediante regalías limitadas en el tiempo, preservando la rentabilidad y previsibilidad productiva.

En contraste, organizaciones campesinas, indígenas y de la agricultura familiar advierten que las reformas podrían limitar la guarda e intercambio de semillas, prácticas clave para la autonomía productiva y la diversidad agrícola. Desde esta perspectiva, el debate refleja un conflicto entre modelos agrarios: uno basado en la concentración tecnológica y corporativa, y otro que concibe la semilla como bien común ligado a la soberanía alimentaria.

El territorio como disputa democrática

Las transformaciones regulatorias en debate muestran que la cuestión territorial ha dejado de ser un tema sectorial para constituirse en un programa político. Tierra, bosques, semillas y glaciares expresan una misma disputa: cómo se organiza la relación entre economía, naturaleza y democracia.

Más que una retirada estatal, el ciclo de reformas redefine activamente las reglas de acceso a los bienes naturales, instalando un nuevo ordenamiento territorial basado en la expansión de la lógica de mercado sobre espacios históricamente protegidos.

En este contexto, el Día Internacional de la Lucha Campesina y el Día de la Tierra reponen una pregunta persistente en la historia argentina: quién decide sobre el territorio y en nombre de qué futuro colectivo.



Visitar la ex ESMA desde la Universidad

GRISEL ADISSI (DCSYD/UNPAZ) Y MARISA PONCE (DCSYD/UNPAZ)*
24 DE ABRIL DE 2026

*La educación en general carecería absolutamente de sentido
si no fuese educación para una autorreflexión crítica.*
Theodor W. Adorno, 1996¹

Nos propusimos escribir esta crónica como un modo de contar(nos) qué vinimos haciendo los últimos años, de qué manera venimos participando en la (re)construcción

* Agradecemos calurosamente a Mariana Ponce, quien aportó su escucha del material audiovisual de las visitas. Agradecemos también a todos los integrantes de la asignatura por su compromiso sostenido con la experiencia que aquí buscamos compartir: Javier Danio, Florencia Revale, Natalia Ayala, Ariel Palombi y Ary Piovaroly.

¹ Adorno, T. (1998). La educación después de Auschwitz. En *Educación para la emancipación* (pp. 83-97). Madrid: Ediciones Morata.

de una memoria colectiva. Porque nos dimos cuenta que, si bien como participantes de una experiencia cada una de nosotras tenía un recuerdo personal de ella, al no poner en común estos recuerdos y organizarlos, no terminaban de conformarse como memoria compartida. De hecho, al ir armando esta crónica a través de escrituras y reescrituras, al ir recuperando los materiales que habíamos estado dejando como indicios de lo vivido, al revisarlos e indagar en nuestros olvidos, en lo que recordábamos diferente, fuimos inadvertidamente vivenciando qué implica un trabajo activo de memoria. Ahora tal vez podamos decir que no solo nosotras recordamos estas experiencias, sino que podemos echarlas a volar para que recorran su propio camino en la lectura de otrxs, para que sigan produciendo otras historias. En definitiva, la historia puede protagonizarse cuando la memoria y la identidad se vuelven colectivas, y nos orientan hacia un futuro deseado. Tal como sucede con las grandes historias, con las pequeñas –en este caso, una historia de algunos años protagonizada por un equipo docente– recuperarlas es hacerlas presente y proyectarlas hacia el futuro. Es dotarlas de sentido, para plantarnos: “esto venimos haciendo, esto somos”.

Quienes escribimos esta crónica coordinamos un equipo docente, integrado además por otrxs cinco colegas, a cargo de la asignatura “Introducción a la Sociología de la Salud”, materia cuatrimestral correspondiente al segundo año de la carrera de Enfermería en la Universidad Nacional de José Clemente Paz (UNPAZ). Esta materia comenzó a dictarse en 2017 como parte de un nuevo Plan de Estudios; desde entonces ha tenido distintas reformulaciones en cuanto a la secuencia de sus contenidos y el foco de algunos por sobre otros, pese a lo cual ha sostenido los ejes de su programa original.

Si bien la propuesta de visitar la ex ESMA² había aparecido durante 2018, fue en plena pandemia que la posibilidad de hacerlo de manera virtual terminó de darnos el empujón inicial para incluirla como parte de nuestra materia. Así fue que en el segundo cuatrimestre del 2020 nos propusimos realizar esta recorrida a distancia hacia el final de la cursada, y la ofrecimos como una temática por la que era posible elegir a modo de “caso” para aplicar los conceptos trabajados durante la cursada en la evaluación integradora (instancia análoga al examen final que se ofrece en la Universidad a aquellxs estudiantes que han aprobado la materia sin lograr promocionarla).

2 Escuela Superior de Mecánica de la Armada, convertido actualmente en sitio de memoria según puede profundizarse en su sitio oficial: <http://www.museositioesma.gob.ar/>

Esta fue la forma en que nos incluimos como parte del Convenio Marco entre la UNPAZ y la Agrupación H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), al año siguiente enmarcado en el Programa de Extensión Universitaria “La UNPAZ tiene memoria”.³ Con el correr de los cuatrimestres, fuimos revisando la forma en que estas visitas virtuales se articulaban con la asignatura. Siempre invitando a participar de manera optativa, y buscando organizar la presentación de modo tal que dialogue con los conceptos trabajados durante el cuatrimestre, fuimos sin embargo preguntándonos acerca de la conveniencia o no de vincular la recorrida con una instancia evaluadora, aun cuando la misma fuese optativa. Al margen, nos interesa recalcar que logramos emparentar los contenidos de nuestro programa con la recorrida virtual, en un acercamiento para con quienes las fueron coordinando. Algo no exento de tensiones al momento de las visitas, dado que el estudiantado que participa muchas veces muestra inquietud por aspectos de la historia reciente que desconoce, y enfrentamos el desafío de dar lugar a esos interrogantes al mismo tiempo que buscamos no perder el foco que hace al sentido de la recorrida en el marco de nuestra asignatura en particular. Es por eso que el objeto de esta crónica es relatar la construcción activa de una memoria colectiva que tiene lugar en la tensión entre propuesta académica e interrogantes acercados por el estudiantado en las visitas, donde cada nuevo encuentro provoca una instancia singular, que si bien sostiene los mismos objetivos nunca se repite igual a sí misma.

Aun después de la pandemia, las visitas continuaron siendo virtuales (intentamos realizarlas de manera presencial, acudiendo personalmente al sitio, pero por el momento no logramos convocar a un estudiantado que vive lejos del espacio y suele contar con escasez de tiempo para trasladarse). Estos encuentros están a cargo de referentes del Espacio Memoria y Derechos Humanos, de la Agrupación H.I.J.O.S. y más recientemente participan también integrantes de la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo. Incluyen videos, imágenes, audios y testimonios de distintas personas vinculadas con la desaparición forzada de personas –una sobrina de una pareja desaparecida, hijos apropiados que recuperaron su identidad–. El interés está puesto en el período dictatorial tanto como en el democrático, a fin de acercarse a comprender qué implica la defensa de los derechos humanos, y qué prác-

3 Zubillaga, P. (2023). La UNPAZ tiene memoria. Una experiencia de vinculación con H.I.J.O.S. *E+E: estudios de extensión en humanidades* 10(16) (pp. 71-90).

ticas se fueron desencadenando en el país desde esta perspectiva. Aún con las limitaciones de este formato, en tanto sabemos que no equivale a la experiencia corpórea de transitar físicamente el espacio donde funcionaba un centro clandestino de detención, tortura y exterminio, lo consideramos como una práctica en la que construimos activamente memorias, pertenencias, cargadas de subjetividad y por tanto diversas.

El concepto de “trabajos de la memoria”,⁴ vinculado al activismo de derechos humanos en Argentina, hace referencia a una forma de recordar el pasado diferente a la conmemoración o el recuerdo pasivo, vinculado al acto intencional de recordar desde el presente en función de visualizar una direccionalidad hacia el futuro. Es una memoria que se vincula con la acción colectiva, y que requiere construir de manera colectiva un recuerdo que se expande y multiplica cada vez que es evocado. Para que la memoria acontezca es preciso primero saber qué pasó. Y para nuestra sorpresa, lo que reconfirmamos cada cuatrimestre es lo poco que se conoce acerca de la última dictadura militar. Y no solo en relación con ella, sino también en relación con el vínculo entre ella y la historia del país, entendiéndolo en este sentido la comprensión de un devenir histórico con procesos antecedentes y posteriores.

A nivel curricular, la experiencia de visitar virtualmente la ex ESMA nos permite hacer un recorrido por contenidos como la estructura estatal (identificando distintos niveles y poderes del Estado), las políticas públicas, los modelos social y neoliberal de Estado, los conceptos de conflicto social, agenda pública y acción colectiva. También hemos incluido referencias al sistema de salud en Argentina, señalando el vínculo de profesionales y servicios de salud para con los centros clandestinos, y la naturalización cotidiana de la ruptura de lazos sociales provocada por el terrorismo de Estado y la cultura del miedo que buscó instalar. En las visitas, se describe también el accionar de los grupos de tareas abocados al secuestro, tortura y exterminio de personas, junto con la confiscación de sus bienes patrimoniales y la apropiación de bebés nacidos en cautiverio. A partir de describir lo acontecido durante la dictadura, se presentan luego los conflictos históricos surgidos entre una voluntad de recordar y un esfuerzo por olvidar,⁵ lo cual se relaciona con políticas públicas que han buscado el olvido a través de la negación de lo sucedido, y políticas públicas de

⁴ Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

⁵ Bergero, A. y Reati, F. (1997). *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.

memoria y reparación. Asimismo, se señalan diferentes hitos históricos que permiten observar cómo la acción colectiva impulsa el accionar estatal, de la mano con el surgimiento de nuevos actores: el surgimiento de los primeros movimientos de Derechos Humanos; la creación de la CONADEP; el juicio a las Juntas Militares; las leyes de Punto Final y Obediencia Debida primero y de Indulto después; el intento de demolición de la ESMA para la construcción de un Parque de la Reconciliación; el surgimiento de organizaciones de hijxs de desaparecidxs y el escrache como modo de justicia popular: “si no hay justicia, hay escrache”; la transformación de la ESMA en el Espacio Memoria y Derechos Humanos; la anulación de las leyes antes mencionadas y la reapertura de juicios, ahora en modalidad oral y pública, entre los cuales se encuentra la denominada “Megacausa ESMA”.

Pero más allá de los contenidos que buscamos que puedan servirles como herramientas conceptuales que brinda la materia para comprender la historia reciente, cada visita adquiere un foco imprevisto. En un principio, dada nuestra necesidad académica de vincular los relatos para con el sistema de salud, se puso en foco el funcionamiento del servicio de enfermería de la propia ESMA respecto de las personas secuestradas: asistiendo a médicos militares en el monitoreo de signos vitales y la rehabilitación de las víctimas durante las prácticas de tortura (no con fines humanitarios, sino para que pudieran seguir siendo interrogadas), aplicando somníferos a los detenidos antes de ser arrojados con vida en los “vuelos de la muerte”, asistiendo los partos clandestinos de mujeres detenidas-desaparecidas, y facilitando luego la apropiación de los bebés. Quien presenta el espacio comenta que eso ponía en práctica algo que repetían los militares a quienes estaban en cautiverio: que eran dios, dueños de la vida y de la muerte. La arbitrariedad de su accionar, poder herir de gravedad, torturar y también curar una muela, como aparece en un relato sobre la Enfermería, era parte de eso. Esto despierta distintas evocaciones por parte de lxs estudiantes. Una estudiante relata un caso conocido de apropiación de identidad –ignora si coincidente o no con la dictadura. Otra estudiante relata que, en sus prácticas de enfermería en servicio en el Hospital Eva Perón, se enteró de la existencia de túneles subterráneos que eran utilizado por los represores para trasladar detenidos clandestinamente, realizar interrogatorios o detenciones ilegales fuera del alcance del personal civil, desaparecer personas, especialmente pacientes o trabajadores considerados “sospechosos” por razones ideológicas o políticas, e ingresar y salir del hospital sin ser vistos, especialmente por accesos no oficiales. Apare-

ce un comentario sobre la utilización de instalaciones del Hospital Posadas como centro clandestino. Tal vez esa visita, tal vez otra, los comentarios habilitan a seguir hilando ideas y poner de manifiesto la necesidad de repensar el rol de las instituciones públicas, incluso las sanitarias, en contextos autoritarios. Aparecen retazos del accionar sutil y encubierto de la dictadura cívico-militar argentina en instituciones civiles, en algunas evocaciones que muchas veces son poco claras. Pero también, la resistencia sutil y paciente transmitida oralmente: alguien les ha contado en algún momento algo sobre esos túneles, sobre ese centro clandestino, sobre esas apropiaciones.

En otra visita, la memoria asume otro foco. Una estudiante pregunta si la empresa Ford funcionó como centro clandestino. La intervención habilita a problematizar, conceptualizar, contextualizar e historizar el problema: aparece el concepto “dictadura cívico-militar” para reforzar la evocación de la realidad histórica. La dictadura no fue conducida únicamente por las Fuerzas Armadas sino que solo pudo ser llevada adelante con la participación, apoyo o complicidad activa de sectores civiles. Aparece mencionado el ingenio Ledesma. Se habla de los medios de comunicación. Una estudiante nos posiciona frente a una pregunta de respuesta incierta: “¿Por qué es tan lenta la justicia?” Se comparten cifras sobre la distribución del ingreso per cápita antes y después de la dictadura. Se concluye que los crímenes de lesa humanidad fueron expresión de un proyecto político-económico que la dictadura implementó mediante el terror. La presentación de la ex ESMA y el relato de lo que allí ocurrió son aludidos como parte de un plan sistemático desarrollado contra quienes querían transformar las relaciones sociales de producción y distribución de las riquezas hacia una sociedad más justa.

La siguiente visita buscamos recuperar el mismo foco, nos anticipamos trayendo el concepto de “dictadura cívico-militar”. Pero quien hace la visita esta vez cambia el énfasis: quienes desaparecieron pertenecían a distintas agrupaciones que buscaban construir un país más justo. A diferencia de lo que sostiene el sentido común, no era que “pensaban distinto”, sino que expresaban sus ideas y actuaban concretamente para construir el mundo que soñaban. A ellos no se les opuso una ley o un procedimiento jurídico en caso de que se considerara que su accionar no era el correspondiente, sino que se utilizó el armamento represivo y todos los recursos con que el Estado cuenta en función de hacer

frente a sus tareas de defensa exterior para secuestrarlos y eliminarlos. Además, se los torturó, robaron sus bienes y sus hijxs fueron apropiados.

En otra visita, buscamos recuperar esta discusión con la idea de “pensar distinto” y con la “teoría de los dos demonios”, pero quien está por parte del espacio de memoria tiene un saber específico: nos relata con todo detalle dónde estaban situados los espacios en que se adulteraban escrituras de casas y autos, y cómo pudo reconstruirse eso. La apropiación de bienes se encadena con el relato de un referente de H.I.J.O.S. sobre su propia historia. Una estudiante evoca lo escuchado sobre “la noche de los lápices” y quiere saber más. Otra pregunta por “la noche de los bastones largos”. Una estudiante menciona “los pañales” en referencia a los pañuelos que usan las madres y abuelas de plaza de mayo, y entre los presentes lo asocian con el pañuelo verde que rondaba las calles al momento de la visita.

Una nueva visita. Una estudiante escucha con atención el relato de un referente de Abuelas, acerca de cómo conoció su verdadero nombre, tras lo que comenta lo difíciles que son los procesos de búsqueda de identidad. Otra estudiante le pregunta al expositor cómo fue la reacción de su madre cuando él quiso recuperar su identidad. Y otra reflexiona “qué triste la memoria de esos padres (detenidos-desaparecidos) que no son recordados porque todavía hay hijos que no pudieron recuperar su identidad”. Un estudiante le pregunta al expositor si supo el motivo por el cual su papá había sido secuestrado. El referente de Abuelas termina comentando cómo sintió haber logrado un contacto físico con su padre: cuando al restituir su legajo en el lugar donde trabajaba, él pudo apoyar su propio pulgar sobre la huella dactilar.

Siguen los encuentros. Resuenan en ellos los contextos. Aparecen preguntas por la película 1985, preguntas por Campo de Mayo –ex centro clandestino cercano a la Universidad y al lugar en que viven varixs de lxs estudiantes–. Resuena la pregunta por la cifra “30.000” y se expone el carácter clandestino de la represión y el pacto de silencio aún vigente entre los militares, que lleva a sostener cantidades *estimadas* de personas desaparecidas, calculadas. Aparece la pregunta por lxs vecinxs al predio, ¿veían? ¿sabían? ¿qué hacían?

La visita virtual a la ex ESMA es una invitación a visibilizar la historia, pensar en el pasado, conectar vivencias personales y familiares con un relato colectivo, promover

un pensamiento plural y crítico, abrir el debate, formar conciencia, promover valores democráticos. Es, sobre todo, una oportunidad para la transmisión intergeneracional de experiencias significativas que nos atraviesan a nivel individual y social. Pero también es un modo de construir identidad. De sabernos partícipes de una historia más amplia. Porque a la par de lxs bebés y niñxs apropiadxs que, poco a poco, debido al enorme trabajo y compromiso de las organizaciones de derechos humanos, van recuperando su historia personal, lxs estudiantes también pueden empezar a reconocerse como parte de esa historia. Pueden filiarse como argentinos y argentinas, herederos de una identidad colectiva que surge de un “patrimonio memorial”.⁶ Sólo conociendo el pasado de la búsqueda de justicia es posible retomar ese legado que nos ha brindado una identidad nacional ante el resto de los países.

Las visitas virtuales que venimos sosteniendo, a pesar de lo facilitador que resulta conectarse a ellas de manera remota desde un lugar familiar, no han sido masivas. Pero nos acompañan regularmente cada cuatrimestre. No nos permiten olvidarnos quiénes somos, qué queremos y para qué entendemos que estamos como equipo docente. Y representan nuestra forma de apostar a la historia, a la multiplicación que solo puede ocurrir cuando algo se transmite a través de las generaciones. Así como podemos reconocer la subsistencia de los efectos paralizadores del terror, así como sabemos que los intentos de borrar la memoria persisten, también nos consideramos deudoras de un aprendizaje: el hacerse preguntas, el organizarse con otrxs para tratar de construir un mundo más justo, el reconocerse en el compromiso desinteresado de quienes quisieron un país más igualitario, sobreviven y traspasan los momentos históricos cuando los reivindicamos. Al finalizar esta crónica sentimos que haberla escrito también tuvo ese propósito. Porque como dijimos miles el último 24 de marzo en nuestra marcha: “la memoria en marcha se multiplica”.⁷

6 Ministerio de Educación de la Nación. (2021). *Los sitios de memoria como desafío pedagógico: una guía educativa*. Buenos Aires: Dirección de Educación para los Derechos Humanos, Género y ESI.

7 Refiere a la consigna propuesta desde la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo por el Día Nacional de la Memoria, la Verdad y la Justicia el año 2025



Sagrados populares y protesta social

MARCOS ANDRÉS CARBONELLI (CONICET/UBA/UNAJ)
28 DE ABRIL DE 2026

Experiencia, lenguaje y trama

Lo sagrado en lo popular observa tres dimensiones: experiencia, lenguaje y trama. Para los actores y actrices de este campo la creencia es algo que se vive, que pasa por la mente y por el cuerpo. Una racionalidad emotiva que redacta los libretos del obrar cotidiano y que se resiste a ser encapsulada en momentos y lugares especiales. Si bien estos existen y son muy importantes (peregrinaciones, ritos de pasaje, celebraciones), lo sagrado puede ser invocado en cualquier momento, inclusive en el más ordinario: el sueño que inspira un número de la quiniela, la curación del empacho, chuzar un pájaro de mal agüero, encomendarse a un santo antes de un examen.... Antes que trascendencia, lo sagrado

es inmanencia; una agencia siempre presente, una de las tramas que conforma el tejido de la realidad.

Esta omnipresencia de lo sagrado se operacionaliza gracias a lenguajes que ordenan el panorama, y lo vuelven inteligible para el creyente. Narrativas que suturan los puntos ciegos de la racionalidad moderna, instituyendo códigos propios como “maldición”/“bendición” para dar sentido a las tragedias, los fracasos y los éxitos.

Estos marcos de referencia (que explican y moralizan por igual) echan raíces en terminales cruzadas. Por un lado, las iglesias, con sus teologías, rituales y culturas del libro. Por el otro, las tradiciones orales, los relatos fragmentarios, los mitos urbanos y rurales, las experiencias privadas que se hacen leyendas. En la transmisión generacional, estas narrativas se mestizan y se deforman, dando lugar a un magma sincrético que traiciona orígenes y actualiza devociones. Las razones de estas formas de creer descansan en la autonomía congénita de los sectores populares: educados en la fe, pero a distancia prudencial de los templos y sus pretensiones normativas. Como el molinero Menocchio, descrito por el historiador italiano Carlo Ginzburg,¹ los creyentes populares son artesanos de sus propias teodiceas. Protagonizan lecturas deformantes y creativas de los recetarios institucionales, mezclándolos con narrativas sin fuente, pero verosímiles en contexto. Fundan sagrados en lo pensado como herejía.

Finalmente, los objetos. Si algo distingue a la religiosidad popular es su profusa materialidad: agua bendita, rama de olivo, ruda macho, mural del Gauchito Gil. Horóscopo de la última página, ermita de la Virgen, tatuaje de San La Muerte, carta de tarot. La dialéctica experiencia & lenguaje adquiere anclaje en cosas que vinculan lo humano con agencias sobrenaturales, deidades, y organizaciones. Creer implica participar en una red de vínculos donde lo sagrado se actualiza, y donde la soledad no existe, por más que se emprenda una oración en la oscuridad de la habitación. Las prácticas, mediadas/soportadas por objetos son siempre el eje de una madeja que conduce a actores más o menos ocultos, del pasado o del presente. Lo sagrado necesita objetos para fluir, para darse a conocer, para contenerse y transmitirse, ya sea bajo el formato de una Biblia regalada o una lista en Spotify.

1 Ginzburg, C. (1981). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik.

Caleidoscopio de dioses

Lo sagrado no es un antídoto al bajón de la vulnerabilidad, un bien que los sectores populares consumen para digerir la inestabilidad sistémica. También hay experiencias de lo sagrado en las clases medias y altas. ¿Qué es –si no es otro sagrado– el auge contemporáneo de las constelaciones familiares? ¿Cómo conceptualizar los mantras que indican “si sucede, conviene”, “está en tu mente”, “soy el diseñador de mi propia realidad”? Pueden vestirse bajo los ropajes más seculares –la mente, el individualismo, la confianza en el mercado, manos invisibles e invencibles–, pero no son otra cosa que magias: formas mágicas y sacras para decodificar la existencia propia e imputarle sentido al caótico devenir de los sucesos de la historia colectiva e individual.

Hecha esta aclaración, las premisas trazadas en el apartado anterior colocan la diversidad como uno de los rasgos distintivos de las maneras de creer del campo popular. No hay un solo sagrado, sólido, monolítico, extendido y siempre igual a sí mismo y al deseo institucional: hay múltiples sagrados, algunos de matriz judeocristiana, otros de matriz ancestral-originaria, otros africana. Todos ellos conviven de manera mayoritariamente pacífica y sin contradicción en los itinerarios creyentes y participan de la reproducción familiar y la estructuración de la vida cotidiana.

Este dinamismo habilita a pensar en las transformaciones epocales. En los orígenes, los esfuerzos institucionales de la Iglesia Católica dejaron su huella y durante décadas, quizás siglos, suyas fueron las canciones más cantadas, los rezos más transmitidos, los templos más visitados. La generosa materialidad católica (pródiga en santos por especialidad y dolencia) facilitó esta transmisión, junto con la apropiación popular, distinguible en el recurso del agua bendita, en los rosarios de protección y en la santificación de figuras populares, como la cantante Gilda. La matriz católica también permea prácticas como los memoriales de muertes tempranas de jóvenes, que decoran los muros tristes de las barriadas conurbanas.

Sin embargo, desde la recuperación democrática hasta nuestros días se constata la multiplicación prodigiosa de un lenguaje alternativo y retador. Nos referimos al avance del pentecostalismo, sustentado en indicios cuantitativos y cualitativos. Las mediciones de CONICET marcan un aumento sostenido (aunque a un ritmo diferente al latinoameri-

cano) de este formato religioso, a nivel general pero particularmente en los sectores populares. También acreditan este cambio la reconfiguración arquitectónica de los barrios y las villas, donde se destacan los templos montados sobre garajes o espacios vecinales recuperados.

¿Por qué el pentecostalismo se consolidó como una forma de creer pujante entre los sectores populares? La respuesta sigue estando en la tesis noventera y antimiserabilista de Pablo Semán:² los pobres no abrazaron al pentecostalismo justamente por su condición, por carencias que los impulsaron a adoptar una fe caricaturizada como narcotizante y exótica. Al contrario: muchos pobres argentinos, sobre todo de zonas urbanas, se hicieron pentecostales porque encontraron en dicho formato herramientas simbólicas y materiales para tramitar la experiencia durísima del descenso social. Herramientas simbólicas: un lenguaje que niega que la vida es “un valle de lágrimas” y que plantea, al contrario, que “Jesús sana y salva aquí y ahora” y que su presencia se hace carne en milagros mundanos (valga el oxímoron) como dejar las adicciones, recomponer la familia, conseguir trabajo. Herramientas materiales: redes vecinales y familiares que colaboran intensamente en la restauración espiritual y material del yo quebrado; que acercan changas y monitorean de cerca el proceso moral de la conversión.

El pentecostalismo también gana terreno merced a su organización horizontal: dada la importancia de los dones y el carisma (manifestaciones de Dios en la vida concreta) en esta versión del cristianismo cualquier persona puede, en teoría, constituirse en pastor. Ahora bien: este líder solo mantendrá su grey y prosperará en razón del testimonio público de su integridad moral. Más allá de todo emocionalismo aquí yace el fundamento último de la eficacia simbólica: la gente cree en el pentecostalismo porque cree en el pentecostal, cree en su testimonio. Un factor meridional, en tiempos de *fake news* mediáticas y off line.

Por fuera de esta interna cristiana y sus anclajes demográficos siempre hay un afuera; un excedente de sentido en el campo popular que resiste a las modas y cambios de hegem-

2 Semán, P. (2000). El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En M. Svampa (Ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos.

nía. Márgenes creativos que no se encuadran, que permanecen heréticos: el culto a San La Muerte, las curanderas barriales, la incursión en cultos umbandas, la adivinación casera.

Protestas sacras

En el cierre de la marcha de San Cayetano 2021, Esteban “el Gringo Castro”, histórico referente de la Unión de Trabajadores de la Economía Popular (UTEPE) finalizó su discurso de la siguiente manera:

“Hay una influencia tremenda de los que dominan, el capital financiero del mundo. Arrasan con nosotros, quieren que pensemos como ellos, no solo los de la clase media sino también los de los sectores populares. Y nosotros estamos ahí para revertir esos posicionamientos políticos, que son contrarios a nuestros intereses. Ese trabajo hay que profundizarlo, como lo veníamos haciendo en cada barrio, en cada comedor, en cada unidad productiva, en cada merendero, en cada centro cultural, en cada caminata [...]. La profundización de este debate va a cambiar la Argentina. Y esa Argentina va a ser transformada revolucionariamente, como lo hizo Perón y Eva Perón, como casi lo hacemos en los setentas, y como lo vamos a hacer de acá en adelante, porque nuestros hijos, nuestros nietos, merecen una vida digna. Y ahí vamos a estar nosotros acompañando. Muchas gracias compañeros, compañeras. Que Dios y la Virgen bendigan nuestra lucha y nos cuiden para seguir luchando hasta la victoria final”.

El repertorio del dirigente condensa los tres niveles de los marcos de referencia que informan la acción colectiva, según Hunt, Benford y Snow:³ diagnóstico, pronóstico y motivación. Nombra los antagonistas del campo popular (los que hambread al pueblo) y sus responsabilidades, diseña un programa de acción –la lucha, las reuniones, la denuncia– y ofrece razones para enrolarse en la causa: la transformación revolucionaria, la victoria final. Estos mismos autores afirman la incidencia de estos ejes en el campo identitario. Son los que definen el “nosotros” en la intemperie del neoliberalismo y su eterno retorno.

3 Hunt, S., Benford, R. y Snow, D. (1994). Identity fields: framing processes and the social construction of movement identities. En E. Laraña, H. Johnston y J. Gusfield (Eds.), *New social movements from ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.

La costura de estas operaciones –nombrar al adversario, definir quiénes somos– es posible por una épica sacralizada, que bebe de dos fuentes: el rescate de un pasado virtuoso (“lo que intentamos en los setentas”) y la certeza de la compañía divina (“Dios y la Virgen bendigan nuestra lucha”). Combinados, estos elementos quiebran la inercia de la desmovilización y la salvación personal. Otorgan el plus que anima el momento fuerte de la marcha, de San Cayetano a Plaza Mayo, bajo las banderas franciscanas de Tierra, Techo y Trabajo; pero también insuflan sentido militante al armado de la cooperativa, la provisión del merendero, la construcción de la capilla popular.

Una protesta de trabajadores informales en el corazón de Buenos Aires, portando santos y rosarios, fue y es posible por la convicción popular de fe y política como experiencias contiguas, a resguardo de solventes laicistas. También lo es por la memoria activa de haber protagonizado lo posible en lo imposible: la toma de tierras en Solano en plena dictadura, la convocatoria original de Ubaldini, las peregrinaciones a Luján. Los objetos redondean y potencian la agencia de lo humano: organizan la marcha, construyen perímetros, protegen los cuerpos. No es tan fácil reprimir militantes que portan una Virgen en medio de la ruta.

En razón de nuestras descripciones precedentes, es preciso remarcar que esta ligazón entre crítica social y sacralización no es privativa del lenguaje católico. Durante nuestro trabajo de campo sobre el anclaje territorial de pastores pentecostales en el conurbano bonaerense, nos topamos varias veces con discursos como el que sigue:

“Lamentablemente tenemos un gobierno que es 0 % profesional para gobernar. No sabe gobernar. Todos tenemos alguien que perdió el trabajo, que cerró el negocio, que está mal. Y eso es culpa de este gobierno (el de Milei). Tenemos una señora que hacía tortas y ahora está cerca de la presidencia. Se ve que son rápidos para robar, para quitarle a los jubilados, a los discapacitados. Ahora, ante el FMI, se postran. Ante Trump, se postran. De todos modos, finalmente, les pido que no se desanimen. Esto también va a pasar”

Esta pieza comunicacional fue extraída de una de las charlas políticas del pastor Leo Álvarez cada viernes en Villa La Cava (Fiorito), antes de iniciar las tareas de reparto de comida entre las familias cartoneras de su barrio. Su acción no se pierde ni en el asisten-

cialismo ni en la esperanza alienante del más allá: como el Gringo Castro, denuncia en el más acá a los autores de la crisis y enmarca la temporalidad de los sectores populares.

Coda

Predecir es una operación desestimada en manuales de lógica y metodología. Sin embargo, desde la imaginación sociológica y la experiencia de campo arriesgamos una intuición para los tiempos venideros: los sagrados populares tematizarán y alimentarán la protesta social en ciernes. No faltarán vírgenes en las calles ni citas bíblicas cuando la crisis eclosione.



Planificación estatal y nuevas tecnologías

¿Puede la inteligencia artificial devolverle centralidad al Estado?

NICOLÁS FRAILE (UBA/UNPAZ/CONICET)
29 DE ABRIL DE 2026

De la planificación estatal podría decirse algo similar a lo que María Elena Walsh dice de la cigarra: “Tantas veces me mataron, tantas veces me morí, sin embargo, estoy aquí, resucitando”. El paralelismo se justifica en virtud de que, tras haber pasado décadas sumida en el descrédito, en los últimos años parecen reemerger tendencias planificadoras en los ámbitos económicos y sociales. Cabe notar, sin embargo, que este retorno se encuentra estrechamente asociado a las nuevas tecnologías, en particular a la inteligencia artificial, cuyas capacidades de almacenamiento y procesamiento de datos superan ampliamente a las humanas. Según puede rastrearse, buena parte de las objeciones que enfrentó la planificación centralizada se apoyaban en la imposibilidad de que los órganos estatales fueran capaces de reunir y procesar adecuadamente el enorme caudal de

información que involucra la actividad económica. De allí que las nuevas herramientas digitales sean presentadas como la pieza clave de este retorno: ellas permitirían dar el salto técnico necesario para sortear las limitaciones inherentes a la condición humana y reabrir, así, la posibilidad de concebir la planificación como un método racional, incluso superior al espontaneísmo.

Ahora bien, aunque en buena medida la cuestión se presenta como un asunto técnico-organizativo, lo cierto es que, en el fondo, involucra un problema político relativo al Estado. Junto con la caída en descrédito de la planificación centralizada, puede constatar un desplazamiento de la estatalidad como instancia a la que, en tanto expresión institucional de la voluntad popular, le corresponde la responsabilidad última sobre las decisiones colectivas. Ciertamente, este desplazamiento se trata de un proceso complejo, asociado al desprestigio general en el que se vio sumida la actividad política en las últimas décadas del siglo XX, al debilitamiento de las identidades políticas tradicionales y al papel creciente del consumo y la esfera privada en los procesos de subjetivación.¹ No obstante, si efectivamente asistimos a una reemergencia de la planificación centralizada en virtud de las nuevas tecnologías, cabe preguntarnos si esto conlleva un retorno de la centralidad estatal o, al menos, si es posible que el Estado se apoye en aquellas herramientas tecnológicas para apalancarse a sí mismo. A riesgo de adelantar nuestra respuesta —que aparecerá recién al final del texto—, podríamos señalar que, si bien estas tecnologías podrían habilitar una renovada centralidad estatal, lo cierto es que su concreción depende de una decisión consciente del propio Estado, más que de un efecto inmediato de las condiciones tecnológicas imperantes.

Antes de llegar a ese punto, conviene explorar algunos de los interrogantes involucrados en esta problemática. El primero concierne a la reemergencia de la planificación. En particular, interesa indagar si las nuevas tecnologías permiten superar los obstáculos que la planificación centralizada enfrentó durante el siglo XX, cuando su consagración como el método más efectivo para la organización social y económica parecía ineluctable. Como se verá, no se trata únicamente de un problema técnico, centrado en determinar si los modelos predictivos son lo suficientemente sofisticados como para replicar la dinámica

1 Abad, S y Cantarelli, M. (2010). *Habitar el Estado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hydra.

económica o si las infraestructuras disponibles cuentan con la capacidad necesaria para procesar los volúmenes de información que moviliza la interacción social. Antes bien, la cuestión remite a un plano más profundo: si las computadoras y la inteligencia artificial pueden emular la interacción social y, eventualmente, la acción humana.

El segundo interrogante remite a quién actúa como decisor último de la planificación centralizada. Aunque durante el siglo XX ese papel fue desempeñado por el Estado, lo cierto es que en la actualidad asistimos a procesos de organización centralizados cuyos decisores no son los agentes públicos, sino las *big tech*, es decir, las grandes corporaciones tecnológicas, como Amazon o Meta. Dadas sus capacidades técnicas, estas empresas se encuentran en condiciones de coordinar sus actividades a gran escala de manera centralizada. Ahora bien, si esta es la tendencia que se impone, la reemergencia de la planificación podría no implicar un retorno del Estado, sino incluso acentuar su desplazamiento en favor de las corporaciones privadas.

En tercer y último lugar, ante el peligro de que la organización planificada cristalice el poder de las *big tech* por sobre los agentes públicos, se abre el interrogante por los resguardos y previsiones que deberían adoptar los Estados democráticos para recuperar centralidad y garantizar que la voluntad popular oriente la actividad planificada, evitando así formas de heteronomía. En síntesis, en las siguientes páginas abordaremos las siguientes preguntas: 1. ¿Es posible planificar la actividad económica y social? 2. ¿Quién decide sobre la planificación? 3. ¿Cómo puede el Estado recuperar su centralidad?

¿Es posible planificar la actividad económica y social?

Si en la actualidad asistimos a un retorno de formas organizativas que involucran planificación centralizada, esto se vincula, en buena medida, a la disponibilidad de tecnologías cuyo nivel de sofisticación y capacidad permitiría sortear algunos de los obstáculos que enfrentó la economía estatal planificada en el siglo XX. Tras la Gran Depresión y, especialmente, durante la segunda posguerra, buena parte de los Estados occidentales adoptaron formas organizativas que incorporaban diversos grados de planificación cen-

tralizada.² En este contexto, se registraron niveles de crecimiento y bienestar económicos de tal magnitud que, durante algún tiempo, alimentaron la expectativa de que el futuro pertenecía a la planificación. No obstante, con la crisis del petróleo de 1973 y el declive de la Unión Soviética en la década posterior, la economía planificada comenzó a ser crecientemente cuestionada y vista como un método más bien ineficiente, incluso irracional, que debía ser reemplazado por formas tendientes a la competencia y al libre mercado. Detrás de estas críticas se encuentran dos de los economistas neoliberales más relevantes del siglo XX, cuyos nombres aún permanecen en el debate público: Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek. Antes de indagar si las nuevas tecnologías permiten, efectivamente, sortear los obstáculos que enfrentó la planificación, conviene que dediquemos unas líneas a restituir el contenido de sus críticas.

En buena medida, los fundamentos sobre la irracionalidad de la planificación fueron establecidos por Mises en su obra *El socialismo*, publicada originalmente en 1932.³ Para explicitarlos, podemos partir de su comprensión de la economía como el estudio de los medios más eficaces para conseguir los fines y propósitos que se fijan los individuos. Dado que los recursos son escasos, no todos los fines individuales pueden realizarse, sino que, a menudo, los sujetos deben establecer prioridades y jerarquizar unos sobre otros. En situaciones simples, esta decisión no reviste mayor dificultad: entre comprar alimento o un jarrón chino, una persona hambrienta no vacilaría. Sin embargo, cuando las alternativas son más complejas –por ejemplo, explotar una mina de carbón o un canal hídrico para obtener energía– la decisión involucra un conjunto de consideraciones sobre el riesgo, el rendimiento o los efectos indirectos que producen una y otra. Esta evaluación de costos y beneficios es lo que Mises denomina cálculo económico. Aquí se encuentra el punto crucial de su crítica a la planificación, pues, dada la complejidad social, el cálculo económico solo puede llevarse a cabo sobre la base de los precios de mercado. Según su teoría, los precios emergen de una multiplicidad de intercambios y condensan información tan relevante sobre el valor de los bienes que, sin ellos, el cálculo económico resultaría imposible. La crítica a la planificación se desprende de este punto: dado que en ella no existen precios de mercado, sino que estos son fijados por un órgano

2 Cf. Hobsbawm, E. (1994). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. Londres: Abacus.

3 von Mises, L. (2007). *El socialismo. Análisis económico y sociológico*. Madrid: Unión Editorial S.A.

central, en la economía planificada no se cuenta con la información necesaria para el cálculo económico. Por lo tanto, Mises concluye que la planificación resulta irracional, pues no puede calcular los medios más eficaces para obtener los fines establecidos.

Si la crítica a la economía planificada se limitara a los argumentos anteriores, podría sostenerse con relativa sencillez que el salto técnico ofrecido por las nuevas tecnologías permitiría sortear las dificultades señaladas: aun en ausencia de precios de mercado, sería posible recurrir a sistemas algorítmicos capaces de proyectar y restituir el decurso de intercambios cada vez que se lo requiera. No obstante, si seguimos a Friedrich Hayek, el problema del conocimiento económico no parece reductible a una cuestión técnica, plausible de resolverse mediante la ampliación de las capacidades de recolección y procesamiento de datos. Antes bien, de reemplazar los precios de mercado por un modelo estadístico o probabilístico, el resultado no equivaldría al producido por la interacción humana, sino a un orden de tipo artificial. Esto obedece a que los agentes económicos, según Hayek, no operan sobre la base de información completa y perfecta, sino a partir de conocimientos parciales y fragmentarios.⁴ Por ello, incluso en un sistema regido por la competencia, la acción se orienta bajo condiciones de incertidumbre y desconocimiento respecto de las decisiones de los demás agentes. En este sentido, dado que el equilibrio económico no se garantiza por el acceso completo a la información, no es claro que la planificación pueda reemplazar la interacción humana. Incluso apoyada en tecnología de frontera, difícilmente podría emular las decisiones de agentes económicos que deciden y ajustan sus acciones bajo condiciones de incertidumbre.

Esta breve revisión nos deja ante un escenario complejo. Si bien es cierto que la tecnología disponible actualmente permite recolectar y procesar volúmenes de información inimaginables para los economistas del siglo XX, no resulta claro que ello sea condición suficiente para que la planificación centralizada pueda emular la interacción social. Antes bien, quienes hoy defienden la primacía de la espontaneidad económica frente a las

⁴ von Hayek, F. (1993). La competencia como proceso de descubrimiento. *Estudios Públicos*, vol. 50 (pp. 1-11). Resulta relevante el comentario de Quinn Slobodian, quien destaca la “utilidad de la ignorancia” como una característica definitoria de la filosofía de Hayek: “Concluyó no solo que el conocimiento perfecto era una vanidad tautológica del modelo imposible de aplicar a la realidad, sino que pasaba por alto la cuestión fundamental de que lo que generaba equilibrio en forma de orden económico era el conocimiento imperfecto, no el perfecto”. *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Madrid: Capitán Swing, p. 129.

crecientes posibilidades técnicas, suelen recurrir a argumentos sustantivos sobre la condición humana, subrayando cualidades como la creatividad, la intencionalidad y ciertos márgenes de discrecionalidad que excederían el alcance de los sistemas informáticos.⁵ El lector puede imaginar que, de continuar por esta vía, abandonaríamos rápidamente el terreno técnico-organizativo para adentrarnos en los reinos de la metafísica, preguntándonos si es posible que las computadoras emulen la acción humana.⁶ Sin embargo, aquí podemos limitarnos a constatar que la profundidad de esta pregunta no ha impedido que, en los últimos años, las grandes corporaciones adopten crecientemente formas organizativas donde las decisiones son tomadas por un órgano central. Por ello, la cuestión relativa a quién decide sobre la planificación adquiere una relevancia renovada.

¿Quién decide sobre la planificación?

Como señalamos, en la actualidad se observan formas organizativas que incorporan diversos grados de planificación centralizada en el ámbito corporativo. Si bien hay quienes sostienen que este fenómeno no constituye una novedad y que, en verdad, es posible encontrar estas formas a lo largo del siglo XX, lo cierto es que el desarrollo de herramientas digitales lo ha expandido significativamente.⁷ En efecto, tras un prolongado dominio de paradigmas administrativos y organizativos orientados a la descentralización, los primeros años del siglo XXI asistieron a un giro hacia formas que, gracias a la digitalidad, tienden a concentrar la información y la toma de decisiones. Aunque este proceso también se ha verificado en el sector público, los ejemplos más claros al respecto

5 Cf. Gmeiner, R y Harper, M. (2024). Artificial Intelligence and Economic Planning. *AI & Society*, vol. 39 (pp. 985-1007); Martinelli, E. (2025). An agent-based approach to the limits of economic planning. *AI & Society*, vol. 40 (pp. 3391-3403).

6 Ciertamente, este debate reconoce dos posiciones: aquella que establece que los seres humanos, en tanto actúan intencionalmente, cuentan con una especificidad que no podría ser reemplazada de manera maquínica –este es el caso, por ejemplo, de John Searle–, así como aquella que han propuesto enfoques más continuistas entre criaturas humanas y máquinas –este es el caso de Daniel Dennett–. Para una presentación sintética de estas posiciones, ver Magallanes, M. L., Udovicich, M. L. y Lawler, D. (2020). La *intencionalidad* revisitada. Disputas sobre la acción en el mundo artificial. *Pensando. Revista de Filosofía*, vol. 11, núm. 23 (2020) (pp. 15-27).

7 Cf. Mandel, E. (1986). In defence of socialist planning. *New Left Review*, núm. 157 (pp. 5-37); Bensussan, H., Durand, C. y Rikap, C. (2025). Hundred years of corporate planning. From industrial capitalism to intellectual monopoly capitalism through the lenses of the *Harvard Business Review* (1922-2021). *Socio-Economic Review*, vol. 23, núm. 4, (pp. 2109-2141).

pueden encontrarse en el mundo de las corporaciones privadas. Un caso ilustrativo es el de Walmart, que, en agosto de 2005, prestó asistencia a los damnificados por el huracán Katrina en la costa del golfo de los Estados Unidos. Apoyada en un sistema de “depósito digital” que integra toda la información proveniente de las sucursales, ventas, inventarios y proveedores, la empresa logra centralizar y procesar en tiempo real grandes volúmenes de datos.⁸ Sobre esa base, directivos y especialistas adoptan decisiones a través de un esquema jerárquico, de carácter descendente. El resultado es una capacidad de coordinación altamente eficaz, que, en ocasiones como la mencionada, le permitió a Walmart llevar más de cien camiones diarios cargados de provisiones a las zonas afectadas, respondiendo con mayor celeridad que las autoridades gubernamentales.

En la actualidad, esta dinámica de centralización se replica a escala aún mayor en las grandes corporaciones tecnológicas. Esto puede observarse, por ejemplo, en el ámbito de la innovación. De acuerdo con la economista Cecilia Rikap, durante buena parte del siglo XX en los Estados Unidos, fueron las autoridades estatales las que planificaron y motorizaron el desarrollo tecnológico, en gran medida impulsado por las exigencias de la Guerra Fría.⁹ Al respecto, cabe mencionar el papel que tuvo el Pentágono a la hora de promover investigaciones fundamentales en los campos de la computación, la energía nuclear, el láser y la biotecnología. A partir de la década de 1990, con la caída del presupuesto militar, se produjeron transformaciones en las modalidades de financiamiento y organización de la innovación, que otorgaron un papel cada vez más relevante a las corporaciones privadas, haciéndose cargo ellas mismas del desarrollo tecnológico. Esto es lo que ocurre en la actualidad con las *big tech* —como Amazon, Alphabet (dueña de Google), Meta o Microsoft—. No obstante, en lugar de direccionar las investigaciones tal como lo hacía el gobierno estadounidense, estas compañías tercerizan el desarrollo en empresas más pequeñas o *startups* a las que ceden parcialmente sus algoritmos y modelos de lenguaje y les otorgan ciertos márgenes de libertad. Sin embargo, dado que los monopolios intelectuales permanecen en manos de las grandes corporaciones y de que solo ellas tienen acceso a la totalidad de los códigos, su posición les permite apropiarse con

8 Margetts, H. y Dunleavy, P. (2013). The second wave of digital-era governance: a quasi-paradigm for government on the Web. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 371 (pp. 1-17).

9 Rikap, C. (2026). *Teoría de la dependencia digital: Soberanía y desarrollo en el capitalismo del siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.

facilidad de los resultados producidos por aquellas compañías. De este modo, se configura una red de innovación que, aunque dispersa en su funcionamiento, se encuentra bajo el control de las grandes corporaciones.

La extensión y dispersión de estas redes resulta particularmente sensible para los Estados, al menos por tres motivos. El primero es que, con frecuencia, los desarrollos e investigaciones de las que se apropian las *big tech* se apoyan en conocimientos generados en instituciones, organismos y universidades públicas, sostenidas principalmente con recursos estatales. A modo ilustrativo, Cecilia Rikap indica que, si bien más del ochenta por ciento de las publicaciones científicas de las grandes empresas son realizadas en colaboración con otras organizaciones, alrededor del noventa por ciento de sus patentes no registra copropietarios.¹⁰ Este desfase permite aproximarse al grado que alcanza esta lógica extractivista. El segundo motivo remite a la creciente dependencia tecnológica de los Estados respecto de las *big tech*. Como se mencionó, incluso los desarrollos impulsados por pequeñas empresas u organizaciones públicas suelen apoyarse en infraestructuras digitales provistas por grandes plataformas –servicios en la nube, algoritmos o modelos de lenguaje–. Por ende, en tiempos en que la innovación digital parece ser un mandato, la adopción de estas herramientas por parte del Estado da lugar, de manera mediata o inmediata, a formas de privatización e intromisión de intereses corporativos en el ámbito público. El tercer y último motivo se desprende del anterior: en la medida en que se consolida esta dependencia, se amplía la capacidad de las grandes corporaciones para influir o, incluso, decidir directamente en ámbitos estatales, como las políticas educativas, el desarrollo científico-técnico o la modernización de la infraestructura pública. En suma, la propia dinámica de las nuevas tecnologías tiende a integrar a los Estados en redes controladas por las grandes corporaciones.

Al igual que en el apartado anterior, esta revisión nos sitúa en un terreno frágil. Si bien en la actualidad se desarrollan iniciativas orientadas a sustraerse de estas redes corporativas –por ejemplo, las denominadas “tecnologías entrañables”–,¹¹ lo cierto es que las tecnologías más extendidas dependen, en mayor o menor medida, de las grandes

10 *Teoría de la dependencia digital: Soberanía y desarrollo en el capitalismo del siglo XXI*, p. 91.

11 Sandrone, D. y Lawler, D. (2025). Un nuevo eslabón en la cadena de desarrollo tecnológico. Comentarios a la noción de tecnologías entrañables. *Revista CTS*, vol. 20, núm. 58 (pp. 131-146).

corporaciones. Esto produce un resultado ambivalente. Por un lado, las herramientas técnicas actuales permiten concentrar información y centralizar la toma de decisiones, habilitando formas de organización que involucran grados crecientes de planificación. Por otro lado, los Estados no definen la orientación y los propósitos de aquellas acciones planificadas. Antes bien, el papel del Estado como instancia soberana se erosiona y desplaza hacia formas de heteronomía. En vista de ello, si retomamos la pregunta que orienta este apartado, puede sostenerse que, aun cuando asistimos a una presencia renovada de la planificación centralizada, esta no implica la recuperación de la centralidad estatal, sino su desplazamiento en favor de las grandes corporaciones privadas.

¿Cómo puede el Estado recuperar su centralidad?

Frente al panorama recién descrito, en el que la organización planificada es dirigida corporativamente y no estatalmente, se abren diversos interrogantes: ¿estamos ante un cambio de la forma política estatal que organizó el poder durante los últimos siglos? En caso afirmativo, ¿qué papel tendrán el interés público y la voluntad popular? Incluso, ¿qué ocurrirá con estas nociones? ¿Pervivirán, serán reconfiguradas o, directamente, prescindiremos de ellas? En el contexto actual, hasta los escenarios más pesimistas parecen posibles: al mismo tiempo que presenciamos niveles inéditos de fragmentación, polarización y rechazo al Estado, circulan activamente doctrinas que apuntan a un reinicio del orden político, proponiendo un reemplazo de la estatalidad por un fideicomiso que garantice el orden y que abjure de la legitimidad y normatividad propia de los Estados democráticos de derecho.¹² Ante semejante panorama, creemos que, si se busca resguardar instancias de decisión orientadas por el interés público, resulta primordial avanzar en la recuperación de la centralidad del Estado.

Sobre esto, debe reconocerse que no es posible que las tecnologías, por sí mismas y de manera inmediata, conviertan nuevamente al Estado en un actor central. Sostener lo contrario implicaría caer en un optimismo tecnológico inconducente, que solo garantizaría el fracaso de aquello que busca preservar —en este caso, la forma estatal—. Ahora

12 Yarvin, C. (2008). *An Open Letter to Open-Minded Progressives*. Recuperado de <https://keithanyan.github.io/OpenLetterToOpenMindedProgressives.epub/OpenLetterToOpenMindedProgressives.pdf>

bien, rechazar esta expectativa no significa desconocer la relevancia de las condiciones técnicas que imperan en nuestro tiempo. Por el contrario, creemos que la reflexión política debe tomar nota de ellas, así como de las transformaciones institucionales en curso. A partir de este reconocimiento, es posible identificar algunas directrices generales sobre las que el Estado podría trabajar para recuperar parte de la centralidad que ha perdido.

En primer lugar, dado el alcance de las transformaciones actuales, resulta relevante que el Estado cuente con una política de desarrollo científico-tecnológico que involucre formas de proteccionismo digital. Es decir, de mecanismos orientados a promover la autonomía tecnológica respecto de las grandes corporaciones o, al menos, a evitar la profundización de la dependencia –por ejemplo, prescindiendo de nuevos acuerdos y contratos con aquellas–. Esto no implica que el Estado deba convertirse en el único soporte del desarrollo científico. Antes bien, la participación del capital privado, así como la cooperación con organizaciones no estatales pueden resultar no solo deseables, sino incluso necesarias. La condición primordial es que los eslabones decisivos del proceso permanezcan bajo control del Estado, a fin de orientar el desarrollo tecnológico conforme al interés público.¹³

El proteccionismo digital, sin embargo, no se agota en la protección de la autonomía. Como se señaló, la innovación desarrollada en instituciones y universidades públicas puede ser apropiada por las grandes corporaciones tecnológicas. Por ello, en segundo lugar, resulta fundamental el desarrollo de mecanismos que se orienten a la preservación tanto de las innovaciones producidas a través de recursos estatales, como de los datos de la ciudadanía –que, a menudo, son utilizados para la optimización de los servicios digitales comercializados en el sector público–. En este punto, la cuestión de la infraestructura digital es clave. A fin de proteger su propia información, es importante que los Estados eviten los servicios de almacenamiento provistos por las grandes plataformas –por ejemplo, las denominadas “nubes soberanas”–, ya que ello implicaría que la información pública quedase bajo control corporativo. En consecuencia, cobra relevancia la exploración y el fortalecimiento de alternativas que permitan un mayor control público sobre

13 Giri, L. y Lawler, D. (2021). Política Orientada por Misión: ¿un instrumento viable para las políticas científicas, tecnológicas y de innovación para la Argentina?. *Redes. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, vol. 53 (pp. 1-18).

los datos —como las nubes públicas—, así como de sistemas de almacenamiento, publicación y divulgación con estándares de seguridad a la altura de los desafíos mencionados.

En tercer lugar, es indudable que estas estrategias de proteccionismo digital deben ser acompañadas por una política educativa consistente, especialmente en el nivel universitario. Por un lado, el Estado debe promover perfiles más robustos e integrales. Esto supone tanto la revisión de agendas educativas cuyo horizonte exclusivo sea la innovación tecnológica orientada al mercado, como la introducción de trayectos formativos que concienticen sobre los riesgos ambientales y ecológicos asociados a las nuevas tecnologías. Por otro lado, la política educativa debe orientarse a una colaboración estrecha con las universidades públicas, cuyo alcance no se limite al respaldo financiero o logístico, sino que involucre el trabajo conjunto con los organismos a cargo de la dirección científico-tecnológica.

Estas directrices no son más que algunas orientaciones generales que el Estado podría adoptar a fin de recuperar su centralidad y convertirse en el decisor de los procesos de planificación pública. Ciertamente, además de las mencionadas, podrían destacarse iniciativas orientadas al desarrollo de marcos regulatorios de la inteligencia artificial, al fortalecimiento del control ciudadano sobre los algoritmos utilizados por las burocracias o a la capacitación de los equipos técnicos en el sector público. Ahora bien, la recuperación de la centralidad estatal involucra un requisito que antecede a cualquier decisión en materia de regulación, control o capacitación, a saber: que el Estado *quiera*, efectivamente, recuperar su centralidad. En otras palabras, que asuma conscientemente el papel que le corresponde como representante de la voluntad general y custodio último del orden democrático. Aunque a primera vista pueda parecer un aspecto accesorio o inesencial, lo cierto es que el reconocimiento del papel que le corresponde al Estado en el interior de una comunidad requiere de una construcción política de largo plazo. Por lo tanto, además de las medidas orientadas a la intervención sobre las condiciones tecnológicas, se requiere de pensamiento estatal, es decir, de recursos conceptuales que elaboren y preserven el papel del Estado como responsable y decisor último. Así, entonces, la recuperación de la centralidad estatal no se deriva de una innovación tecnológica, de la colaboración científica o de un marco regulatorio, sino de una decisión consciente tomada por el propio Estado.

Para finalizar, quisiéramos abordar brevemente una cuestión de orden epistemológico. Aunque podría parecer un problema técnico, tras esta argumentación queda claro que la pregunta por la centralidad estatal es, ante todo, política. Como tal, debe ser tratada mediante categorías de esta índole, es decir, propias del pensamiento político. Esto no implica desentenderse de las transformaciones tecnológicas en curso, ni mucho menos minimizar su alcance, pues es probable que supongan cambios profundos y duraderos. Ahora bien, la reflexión que posibilita la centralidad del Estado requiere de recursos conceptuales que provienen de las humanidades y las ciencias sociales. Son estas disciplinas las que disponen de mecanismos validados de investigación y transmisión de los conocimientos concernientes a la estatalidad. Por lo tanto, son ellas las que pueden elaborar los núcleos de sentido orientados al resguardo de instancias públicas de decisión. Si a la luz de lo aquí planteado retomamos el interrogante formulado en el título de este artículo —esto es, si la inteligencia artificial puede devolverle centralidad al Estado—, la respuesta solo puede ser negativa. Es cierto que las tecnologías actuales favorecen formas de planificación centralizada y, por ende, la conformación de instancias decisorias, potencialmente ocupables por agentes públicos. Sin embargo, el éxito de esta empresa tiene como precondition que el propio Estado asuma un protagonismo que solo las humanidades y las ciencias sociales pueden pensar. Es en su terreno, y no en el de las cuestiones técnicas, donde se dirime el futuro de la estatalidad.



Adiós a Adolfo Aristarain

Nuestro lugar en el mundo

CANDELA VEY (UNA)
30 DE ABRIL DE 2026

Un lugar en el mundo (1992) es, probablemente, mi película favorita. Con los años, sin embargo, sus múltiples significados y su importancia misma dentro de la historia del cine nacional han ido cambiando conforme fui creciendo, conforme el cine se siguió desarrollando. Con la muerte de su director sentí la necesidad, una vez más, de visitar la que, a mi entender, es su obra cabal, la que sintetiza toda una forma de pensar el cine y las películas como herramienta política.

Adolfo Aristarain fue de los muy pocos cineastas “populares” (entiéndase aquellos cuyas películas estaban destinadas al público masivo) que no solo dijo algo en contra de la última dictadura mientras esta acontecía, sino que se permitió algunas obras maestras en

ese contexto, plagado de cine pasatista, en el mejor de los casos, y cómplice en el peor. Por eso, *Tiempo de revancha* (1981) se fue convirtiendo, generación a generación, en un clásico insoslayable.

A pesar de eso, mi preferida es, ya lo dije, *Un lugar en el mundo*. Esta obra le habla a la generación de mis padres, pero también a la mía. Me ayudó a comprender sus sueños, sus frustraciones, su dolor. Y lo hace hasta el día de hoy.

En aquel paraje inhóspito de San Luis, en el pueblo Santa Rosa del Conlara, Mario, interpretado por Federico Luppi, decide buscar esa utopía que no pudo concretar durante la época de la lucha armada. Forzado al exilio, decide asentarse en un pueblo de provincia junto a su mujer y su hijo para continuar la batalla que no pudo librar aquel entonces. Y es que San Luis podría haber sido Córdoba, Río Negro o Tucumán, porque la utopía es un no-lugar y es, a la vez, todos.

Lo dice el mismo Luppi en otro film de Aristarain, *Martín H*: “La patria es un invento [...] tu país son tus amigos”. Aunque, para Mario, su patria es el lugar de la utopía, el lugar desde donde construir un mundo mejor. Por eso es tan significativo el chiste que cuenta Hans, el geólogo español contratado para estudiar las posibilidades de un negocio multimillonario, en una noche de borrachera. El borracho del chiste pregunta insistentemente dónde está, pero no se refiere a qué lugar físico dentro de un barrio o una ciudad, sino en qué país está.

Mi padre y mi tío, ambos militantes políticos en los '70, uno peronista, el otro del PRT, sufrieron la dictadura de maneras muy distintas. Uno optó por el exilio interno, el comerse la bronca para salvaguardar a su familia. El otro se la jugó por completo, fue desaparecido, luego preso político y, finalmente, exiliado a la fuerza. El no-jugarse de mi padre, siento, le pasó factura años después, cuando en plena fiesta menemista murió de cáncer. Nunca dejé de pensar que lo político se cuele en nuestros huesos, lo hacemos carne de una u otra manera. Así como Mario, que muere de un ataque al corazón luego de su frustrada lucha con los poderes locales. Mi tío y mi padre amaron esta película también y me heredaron ese amor.

Pero no es lo único en lo cual veo reflejada toda esa generación. Con la recuperación democrática, mi padre pareció florecer, se hizo de un gran grupo de amigos, todos ex-militantes, con los que organizaban no solo actividades políticas sino, principalmente, campamentos familiares y locros con ají picante. Muchas de esas parejas, que compartieron la lucha en los '70, se estaban desmoronando y ese nuevo grupo que se formó, “La banda”, como le decían, los ayudó a transitar esa nueva etapa. De nuevo: “tu país son tus amigos”.

Lo mismo parece sucederles a Mario y Ana, interpretada por Cecilia Roth. Más allá de su hijo, no parecen ya compartir otra cosa. Por eso, quizás, se da ese romance truncado entre Ana y Hans. El representa otra vida y también el exilio, que vivieron justamente en España. Cuando Hans les pregunta cómo fueron a parar allí, les dice que entiende que se fueran de Madrid, pero no de Buenos Aires. A lo que Mario le responde que no quería vivir como turista en su país. Esa frase me la dijo mi tío varias veces cuando le pregunté si algún día iba a volver.

A contramano de la fiesta de consumo que se iniciaba en el país con la convertibilidad, *Un lugar en el mundo* planta bandera, diciéndonos que eso que nos vendían como progreso no era tal. Esa idea trajina en toda la película. Ernesto, el hijo de Mario, le corre carreras al tren con su sulqui: la sangre contra la máquina. Parece una escena sacada de un western, género por antonomasia que problematiza el progreso y sus consecuencias.

En la única salida que hacen a la ciudad, los personajes van al cine y discuten sobre John Wayne y, obviamente, las películas *de cowboys*. Difícil no pensar la analogía entre Tom Doniphon (John Wayne) quemando su rancho al final del film y Mario quemando el depósito de lanas. Las razones son distintas, pero las lágrimas inundaron mis mejillas de la misma manera cuando las vi.

En el film de Aristarain, el progreso no es el tren realmente, sino una multinacional que pretende instalar una represa comprándole baratas las tierras a los lugareños para luego vendérselas caras al Estado. Cuando Mario va a increpar a Andrada (Rodolfo Ranni), representante del negocio, este le espeta “Usted se me quedó en la utopía, maestro”, a lo que Mario responde “Usted es un reverendo hijo de puta”. Semejante película no se podía privar del duelo verbal entre, quizás, los más grandes puteadores del cine nacional.

Frente al descalabro de privatizaciones del primer menemismo y la fiesta de consumo prometida, en medio de una de las crisis terminales que vivió el cine argentino, este director, como hiciera con *Tiempo de revancha*, va a contramano del “clima de época” y nos propone visitar y pensar una época que todos parecían querer dejar atrás. Entre pizza con champagne e indultos a los genocidas, Adolfo Aristarain hace carne la frase que dice Mario en la primera cena con Hans: “Si la guerra se ha perdido, por lo menos me quiero dar el lujo de ganar una batalla”.