

Ana Patricia Noguera de Echeverri
Carlos Yáñez Canal
(Editores)

A la búsqueda de una po(i)ética del sentir



A la búsqueda de una
po(i)ética del sentir

A la búsqueda de una po(i)ética del sentir

Ana Patricia Noguera de Echeverri y Carlos Yáñez Canal (editores)

El presente libro, bajo la supervisión del Comité Editorial FAHU, fue sometido a revisión por pares externos (peer review) especialistas en el área de investigación.

© Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2023

Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile

Tel.: +56 2 2718 0080

www.editorial.usach.cl

© Ana Patricia Noguera de Echeverri y Carlos Yáñez Canal, 2023

I.S.B.N. edición digital: 978-956-303-610-7

Director editorial: Galo Ghigliotto G.

Edición: Catalina Echeverría I.

Diseño y diagramación: Andrea Meza V.

Diseño de colección: Ana Ramírez P.

Corrección de textos: Luz María Astudillo U.

Primera edición, mayo 2023

La presente obra se encuentra liberada bajo una

Licencia Creative Commons Atribución



Ana Patricia Noguera de Echeverri
Carlos Yáñez Canal
(editores)

A la búsqueda de una po(i)ética del sentir



La Colección FAHU es una iniciativa de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, iniciada el año 2021, cuyo propósito es difundir estudios en torno a las Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Todos los trabajos de esta colección han sido evaluados en su pertinencia por el Comité Editorial de la Facultad de Humanidades y sometidos a revisión por pares externos y externas, sugeridos y sugeridas a partir de su trayectoria y relación con los ámbitos y líneas de investigación tratados.

El interés de la Facultad de Humanidades es poner a disposición los libros con acceso abierto, promoviendo la circulación de sus planteamientos y su relación con diversos colectivos y personas interesadas en las temáticas abordadas. Esperamos que esta colección sea un aporte al desarrollo de la investigación en las distintas disciplinas.

Jefe Oficina Editorial
César Zamorano

Comité editorial colección FAHU

Claudia Córdoba	Rolando Álvarez
Jaime Retamal	Juan Pablo Arancibia
Sylvia Contreras	Antoine Faure
Alfonso Dingemans	Pedro Reyes
Lucía Dammert	Verónica Rocamora
Mauricio Olavarría	Ana María Fernández
Marcelo Díaz	Claudia Calquín
José Sebastián Briceño	Dante Castillo
Hernán Neira	Rosa Basaure
Hernán Venegas	Edinson Muñoz
Rafael Chavarría	Sebastián Reyes

Índice

Introducción	11
Sentir con otros. Hacia una est-ética de la alteridad Carlos Yáñez Canal	15
Eros-humus: La tierra-vida que florece y permanece Ana Patricia Noguera de Echeverri y Diana Alexandra Bernal Arias	35
Amor, deseo y erotismo en los tiempos de la crisis ecológica. Ensayo para pensar nuestra relación con la tierra Mariana Velásquez Mejía	61
El erotismo... entre realismo y fantasía... Se vive, se especula, se prejuzga, se hermetiza, se disemina... y, ¡Algo más! Winston M. Licon Calpe	79
Tras una idea del amor. El romanticismo y algunas rancheras de Chavela Vargas Andrea del Pilar Casallas Moya.....	99
“¡Érase vez ninguna!” O los desapropiados cuentos de hadas de una profesora sin modales y un niño descarriado Alexsandro Rodrigues, Steferson Zanoni Roseiro, Marcio Caetano	115
Por entre a paixão e a invenção da forma: A surrealização da escrita de pesquisa Denise Bussolatti	137

El mural de la calle y la periferia céntrica Iveth Katherine Collazos Silva.....	147
Maternidades sur-versivas o la posibilidad de maternar(nos) desde otros sures Luna Tobón Valencia.....	173
Sobre los autores y las autoras.....	193

Introducción

Los textos que conforman este libro son resultado de varias investigaciones que dejan entrever el acercamiento a otras formas de expresión que retumban en la creatividad. Apelamos a una convocatoria abierta y a través de ella rescatamos una multiplicidad de miradas en una lógica de la afectuosidad, del respeto y la responsabilidad por el otro, en una escucha que resalta la fertilidad entre realidad y poesía, experiencia e imaginación, vivencia y fantasía.

En tal sentido, expresar una estética creativa, amorosa, poiético-poética, y ser pronunciada por aquello que es singular y estupefaciente, único y original, irrepetible y profundo, el sentir-sentido-sensibilidad como peso inconmensurable de una existencia como obra de arte que se declina y penetra en las formas inteligentes del cuerpo.

El presente libro busca apelar a la belleza de las multiplicidades que reaccionan a los límites definidos y cerrados, regulares, arrítmicos, y propende por un arco-íris con su arco multicromático de posibilidades que enriquecen la vida en sus relaciones emocionadas y emocionantes, apasionadas, eróticas, sexuales, sentimentales, afectuosas, al mismo tiempo individual y colectiva, corporal y cultural, compleja y transdisciplinar, imaginativa e inventiva, fantasiosa y transformadora, alegre y sabrosa, en su manifestación e indefinida apertura a otras formas de conocer.

El carácter poliédrico de la persona-mundo-tierra-cielo-cosmos es difuso en el cuerpo y en la acción que se potencia en los vínculos e interconexiones con otros. Es en el hacerse vida en un devenir sensible, cuyos trazos contienen la inmensidad de la experiencia vivida en que se evidencia la imposibilidad de separar lo objetivo y lo subjetivo, y en el constituirse relaciones de relaciones. Es la imposibilidad de escapar del universo que se contiene en nuestro cuerpo y en el deseo de ser reconocido y comprendido.

La intención es proponer diálogos dialogantes de diferentes miradas en que predomine la ambigüedad en tensiones amantes con la diversidad; una estética de la existencia y de la experiencia, del *pathos* y el *mitos*, del imaginario y la metáfora, de la incertidumbre y el riesgo, el misterio y la interrogación, lo errante y lo arraigado, el altruismo y la espiritualidad, la proairesis y la ética.

En la multiformidad y complejidad se puede expresar el amor con el peso divino de su creatividad, cuya belleza encierra los significados de la existencia. Como telar encantado teje diversas tramas diversas que tienden su mano al sufrimiento y al placer, en un pensamiento de la humildad que escucha amorosa y creativamente la vida, en su aparecer momento a momento de la oscuridad al amanecer.

Como escucha del sentir originario y original se busca sentir lo extraordinario que subyace en lo ordinario para lograr ver la aurora de un nuevo despertar, incluso de lo cotidiano como extraño y bendición, como un sorprendente nuevo batir del corazón de la vida. En su aparente simpleza se pueden generar cierres y exclusiones, llegando a pensar que en algún otro lugar podremos encontrar el sentido del sentir.

Habría que preguntarse sobre lo que se esparce en lo existente, en lo que encierran las emociones y los sentimientos, en el misterio oculto del corazón, en la explosión de la vida dentro de nosotros, en el manifestarse del ser en su íntimo abrirse al existir y, como tal, participación profunda, gozosa, pasional, del existir.

Los escritos que hacen parte de este libro son una búsqueda que se orienta en un trayecto que permite caminar en una profunda forma de arte del amor, de la poesía de lo existente. Amor agradecido, imaginativo, que desea constituir y configurar la existencia como estética y, por tanto, no se reduce al análisis del artefacto artístico, sino que se orienta en la necesidad de ir más allá de los límites y que debería ocuparse de la dimensión estética de la existencia.

En dicho universo se podría encontrar una sensibilidad que ofrezca una multiplicidad de lecturas, haciendo espacio a una estética del conocimiento que pretende escuchar los sentidos y significados más profundos, iridiscentes, creativos y generosos como los que provienen de la puesta en forma estética de sí, del mundo, de la relación con el otro. Un vida-realidad que evidencia cada día las inter-conexiones, pluri-comunitaria, multiétnica, transcultural y en expresiones planetarias y virtuales.

De frente a unas condiciones de vida que evidencian escenarios hipercomplejos para descifrar en sus manifestaciones y acontecimientos,

se siente la necesidad de un saber que sepa organizar diversamente sus formas de interrogar, aproximarse, pensar, organizar el conocimiento que no se reduzca al plano científico ni humanístico, como referentes fundamentales de explicación de lo que nos rodea.

En la po(i)ética y su relativismo compositivo no se puede reflexionar en la separación, la desarticulación, en la total falta de mediaciones, con la intención de conectar polaridades disímiles, aunque aparentemente inconciliables. Del mismo modo, en el pensamiento po(i)ético es imposible no ser reflexivos y devenir incapaces de mirar las relaciones sociales con sensibilidad, buscando significados y valores que den vida a diseños de existencia cargados de amor, de com-pasión y empatía.

La experiencia estética, indudablemente, modifica al que la pone en acto porque encuentra una sorprendente experiencia del sentido y de la comprensión, lo que conduce, alimenta, porta, sostiene, e incluso cambia, sentido a la vida para regresar a interrogarse sobre los significados y valores más genuinos.

Se hace un tesoro de la poética del sentir, cuyo conocimiento hace sabios descubriendo el pensamiento poético, siempre excedente de significados. La escucha poética de la realidad requiere una escucha auroral de lo existente, una escucha originaria y original que permite a lo existente pronunciarse libremente, lo cual nos vincula con una forma de apertura al conocimiento que dispone el ser a conocer en una multiplicidad de modos de reflexividad sensible de la experiencia en una continua y ulterior gama de significaciones y de otras formas cognoscitivas y expresivas que presionan el pensar más allá de lo habitual del pensamiento.

Entonces, en las páginas de este libro se intentan escrituras diversas en reflexiones sensibles que buscan hacer vida en una ontología de lo existente. Carlos Yáñez Canal apuesta por una estética de la alteridad como respuesta en términos emancipatorios a la mismidad y la fuerza ontológica hegemónica occidental que ha reducido y excluido el mundo de las diferencias. También dan cuenta de dichas reflexiones sensibles, el artículo de Patricia Noguera y Diana Bernal “Eros-humus: La Tierra-Vida que florece y permanece”, en que se brinda la posibilidad de “pensar los tejidos de vida como creaciones del amor, que es a la vez la fuerza vital que mueve la vida en bucles creadores de una tal complejidad y enigmática sabiduría”. Asimismo, Mariana Velásquez Mejía hace su contribución con el artículo “Amor, deseo y erotismo en los tiempos de la crisis ecológica. Ensayo para pensar nuestra relación con la Tierra”.

De otra parte, Winston Licon Calpe aborda el erotismo estableciendo una relación entre el realismo y la fantasía, sosteniendo que hay algo más. Andrea Casallas incursiona en una idea del amor desde el romanticismo y algunas rancheras de Chavela Vargas.

El escrito de Aleksandro Rodríguez, Steferson Zanon Roseiro y Marcio Caetano, “Érase una vez o los desapropiados cuentos de hadas de una profesora sin modales y un niño descarriado”, apuesta por “la ampliación de la existencia de los cuerpos, entrelazando la vida cotidiana de una escuela pública del interior del Estado de Espírito Santo (Brasil) y las fuerzas fabuladoras de la descripción de la vida”.

Denise Bussolleti, en su artículo “Por entre e a paixão e a invenção da forma: a surrealização da escrita de pesquisa”, prioriza la manifestación de una función poética del lenguaje, problematizando los escritos normatizados por la práctica académica.

“El mural de la calle y la periferia céntrica” de Katherine Collazos, es un “nombre que proviene de la identificación de diferentes interacciones, formas y estructuras que se articulan dentro de la esfera cotidiana de las trabajadoras sexuales transgénero que, desde la organización social Armario Abierto agencian diferentes ejercicios de enunciación identitaria y activismo en la Calle de las Guapas de la ciudad de Manizales, Caldas”. Por último, Luna Tobón cierra el libro con el artículo “Maternidades sur-versivas o la posibilidad de maternar(nos) desde otros sures”.

Con este libro hemos querido acercarnos a un mosaico que presenta múltiples colores contruidos con tejidos y materiales diversos, pero que conservan una unidad en los límites de variados fragmentos, los cuales se transforman en trámites para la realización y la lectura del conjunto en que corazón y mente cooperan en el conocimiento en la búsqueda de una po(i)ética del sentir.

Los editores

Sentir con otros

Hacia una est-ética de la alteridad

Carlos Yáñez Canal

Presentación

La alteridad cobra importancia en una realidad que evidencia otras formas de vivir, pensar, sentir y decir, dando paso a discursividades y pensamientos otros que cuestionan y critican las ideas hegemónicas en Occidente, su modelo de conocimiento, civilizatorio y cultural. Detrás de las tendencias históricas de la normalización, disciplinamiento y control del otro, hay encierros constitutivos y constituyentes del mundo sensible, emocional y corporal de las diferentes formas de ser al mundo con el mundo, lo que arrastra consigo segregaciones, exclusiones, discriminaciones.

El “sentir con otros” busca abordar la alteridad en el marco de una praxis sensible, cuya estética rompe con las estigmatizaciones y reducciones en relación con la mismidad y nos planteamos el rescate de otras discursividades que hacen énfasis en el otro como otro. Igualmente, rescatamos el cuerpo (sensible y sintiente) como lo que nos vincula en procesos de conjunción, cuerpos entre-cuerpos, y de estar con otros en una condivisione abierta a un devenir sensible que vincula la vida con lo existente.

La apuesta por la est-ética de la alteridad es una ética encarnada, un devenir sensible, en que el sentir-sensibilidad-sentido se enfatizan en una ontología existencial y se da como respuesta en términos emancipatorios a la mismidad y la fuerza ontológica hegemónica occidental que ha reducido y excluido el mundo de las diferencias.

Por los caminos hacia el otro

En los últimos años el concepto de alteridad emerge de los recónditos lugares a los que fue reducida por las lógicas de la identidad y la representación. Es indudable que su irrupción va estrechamente ligada a la ruptura de límites categoriales ejercido a través de la historia de Occidente y por los procesos minimalistas del capitalismo contemporáneo con sus espacios moleculares de dominación, lo que conlleva la respectiva desmaterialización de las diferencias. Esto nos ha impulsado a recorrer los caminos trazados por una historia que pretende la linealidad de aparentes recorridos en la unidad, para buscar desentrañar los vínculos establecidos en dicotomías opuestas. Desde el origen de los orígenes, en que se encuentran en las diferentes miradas coincidencias en que la alteridad era objeto de reflexión desde el punto de vista metafísico, hasta la modernidad con sus representantes a nivel discursivo, lo que denota el paso de la narración a la explicación. Aun así, se conserva la idea de que la alteridad se asume en el marco de un principio generativo del transcurrir. Se da una continuidad a la diferencia que se establece en las diferencias a partir del binarismo y, particularmente, entre el mundo de las ideas y el mundo sensible.

Buscamos rescatar lo otro de lo otro, de lo no-uno, con el carácter disruptivo de lo discontinuo para transformar los lastres del pasado traumático, y así potenciar un presente pleno de posibilidades. Es una ética que se reconoce en vínculos estrechos con la alteridad y todas las formas de otredad existentes en el afuera constitutivo. Como visión, busca transponer al sujeto centrado en la mismidad, y como propuesta amplía los significados y los sentidos de las interconexiones de lo vivo y lo viviente, en la medida que las extiende a todo lo circunstante.

El origen de los orígenes

Los tiempos que remiten al principio nos hacen pensar en fundamentos estables como base de los fenómenos. En el ser de las cosas que les hacer ser hay una relación en que la exigencia de sentido no se evidencia en algo que pertenezca al ser de las cosas. Sin entrar a dilucidar la relación entre el mito y el logos, y lo que comparten, la búsqueda de explicaciones que buscan explicación se mueve en visiones distintas que comparten el orden como el origen en que todo se origina. Los principios primeros

que gobiernan todas las cosas, y que constituyen al ser no son solamente la base que las sostiene, sino la que permite un principio ordenativo, estableciendo la confluencia entre la proveniencia y el retorno. Es un principio que se contiene a sí mismo, sin principio ni fin, en la medida que contiene todas las cosas, cuya particularidad es nacer y morir. En aras de una supuesta claridad se evidencia la abstracción pura, el principio del pensamiento racional que se objetiva a través del logos, y seguirlo es alcanzar el fundamento primero y último. En dicha reflexión se establece una regularidad en los fenómenos, y en el marco de esa totalidad, lo que estaba fuera fue condenado al exilio de los tiempos consolidando un aparato y múltiples dispositivos de reducción y minimización de lo diferente.

Desde la metafísica se percibe el binarismo que caracterizará la historia de occidente: caos y orden, generado y engendrado, temporal y eterno, realidad y apariencia, ser y fenómeno, sensible e intelegible. En la reducción ontológica centrada en la gramática del ser, en la lógica de lo mismo, se evidencia la ausencia del otro. En esa medida, la búsqueda del principio significaba trascender las apariencias, la multiformidad de lo real y el mutar de los fenómenos, para captar lo que permanece. En dicho fundamento unitario (logos), como palabra y discurso, se conduce a los caminos iluminados de una ley generadora de la naturaleza, de la multiplicidad de los fenómenos, de su aparecer y crecer. Por tanto, en su carácter de permanencia y de eternidad presente y omnipresente, el principio está en todo y en todo está el principio.

El logos también reenvía al mundo de las ilusiones lo que no es visible ni sentido, el devenir, el movimiento, lo múltiple, ya que su fundamento está en lo inmóvil, en su unicidad, integridad y sin fin. En el libro de Parménides sobre la naturaleza las apariencias pierden su aparecer, ya que el ser no nace ni se hace y reconocer esto es pasar al no ser, del cual se desconfía, ya que no puede ser ni ser pensado. El ser al no devenir ni derivar de otra cosa, no posee ninguna relación con la alteridad. El ser en su diferencia con los entes sensibles no puede derivar de otro ni devenir otro de sí, lo que conduce a la idea de que el devenir y la multiplicidad son engaños a los que el logos debe tener alejados. Así, encuentra origen un pensamiento de la identidad del ser consigo mismo que equipara el devenir otro de sí y la diversidad y la multiplicidad al no ser.

En los rasgos enunciados por Parménides (Zubiria, 2016), resalta el principio del ser en el ente como rasgo fundamental de lo que se ha considerado la identidad en el pensamiento occidental, es decir, la unidad de

lo único. Así, de la identidad del ser consigo mismo deriva la tesis de la identidad del ser y del pensamiento, que tendrá acogida en el idealismo. Según Parménides (Zubiria, 2016), si el ser es y el no ser no es, se da la imposibilidad de pensar que el ser pueda transformarse en no ser o el no ser en ser. El devenir y el movimiento llegan a ser lo otro del pensamiento, una especie de no pensamiento y de no razón que se le atribuye a la experiencia sensible. En tales términos asistimos al paso de la lógica de la contradicción, en la cual los opuestos pueden ser verdaderos y falsos al mismo tiempo, a una lógica de la identidad y de la no contradicción, en la que en su interior sólo una afirmación puede ser verdadera, sin ser posible que haya dos verdades. La alteridad y la diferencia son vaciadas al interior de la identidad, cuyo ser la niega ya que se piensa como no ser, por tanto, de algo que no puede ser.

En este discurso el devenir no se explica, sino que se le excluye de toda reflexión, además de que apela al absurdo para reducir a ilusiones la experiencia sensible del devenir. Caso emblemático lo encontramos en las paradojas de la razón planteadas por Zenón (alumno de Parménides), en que el movimiento y el devenir son realidades aparentes, lo cual incluye la totalidad del orden de la multiplicidad fenoménica. En el Parménides de Platón (1966), diálogo en el que aparece Zenón, se expone el uno y lo múltiple, como una de las dificultades de Parménides. Si el uno existe, entonces participa del ser, por consiguiente, tiene dos partes: el uno y el ser; pero cada una de estas dos partes es una y participa del ser, es decir, dos partes, y así en una progresión geométrica.

La cuestión es “si lo uno es”, si es respecto a lo otro de sí. Precisamente lo uno, en cuanto que participa del ser, es como se respecta a lo otro de sí. Pero el asunto es si lo uno en sí que afirmamos que participa del ser lo aprehendemos con el pensamiento, a él sólo por sí mismo sin aquello de lo cual decimos que participa; si se nos mostrará solamente uno o también en sí mismo múltiple. Y la respuesta de Platón/Parménides es que lo uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es múltiple, es pluralidad y multiplicidad ilimitada. Es decir, que no cabe atribuir, sin más, la diversidad a la participación. Y tal es lo que resulta decisivo: que uno es muchos... Ahora, la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad anuncia esa mediación que aparecerá más de dos mil años después como la mediación en el interior de la identidad. De prescindir de la mediación que reina en la unidad, la identidad se representará de modo solamente abstracto. (Gabilondo, 2001)

Platón (1966) re-propone la idea de Parménides en que el ser es algo estable e intemporal que no puede recuperarse en la experiencia fenoménica. Más allá del aparente fluir y de la multiplicidad de los fenómenos, hay una estructura estable de significados (ideas) que representa el ser en sí, por tanto, la garantía de lo real como conocible y la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. En este sentido, Platón propone abandonar el mundo sensible y confiar en el logos. Si utilizamos los razonamientos, llegamos a una estructura de la realidad de tipo racional constituida por universales, que no son sensibles, y son diferentes de la multiplicidad de los individuos. Es la condición que, según Platón (1966), permiten el conocimiento de lo real y la condición ontológica sin la cual nada podría existir.

Entre identidad e individuación

De otra parte, a Aristóteles (1995) no le convence la diferencia radical que planteaba Platón entre el orden de las ideas y las cosas sensibles, ya que no veía la contribución de las formas ideales a las formas sensibles. Esas, según Aristóteles (1995), no son causa de su movimiento ni de su cambio. Así, se da la necesidad de buscar una relación entre la identidad y la multiplicidad, evitando hipostasiar la diferencia.

Con Descartes (2010) asistimos a otra contaminación de una vertiente ontológica de la alteridad en que la razón se consolida como la única razón. La identidad de la razón consigo misma nos remite a nuestra esencia como lugar central del discurso, lo que deja al margen el otro de la razón o la razón de lo otro. Ya en Aristóteles (1995) se aísla la alteridad como justificación de la esclavitud y la primacía de hombre sobre la mujer y los adultos sobre los jóvenes y niños, ya que romperían con la lógica de la semejanza y la identidad. El sometimiento por naturaleza le impide obedecerse y reconocerse en una dimensión de control de sí mismo.

La única razón o la razón única, en Descartes (2010), permanece idéntica sin tener en cuenta ni siquiera las diferencias individuales. En la mismidad opera la razón en su integralidad, la cual permitiría conseguir la verdad a través de la meditación solipsista. Al interior de la vida subjetiva todo emane y es deducido en el camino que lo conduce a la misma, única e idéntica verdad. La razón es pluralizada a nivel individual y la alteridad no adquiere presencia en una realidad en que todos hacen parte de la misma razón y del mismo mundo.

Los caminos trazados por las Ciencias Humanas, aparte de todos los artificios de sus palabras, se han venido preguntando por la existencia de ese otro, sus acciones y sentidos, atribuyéndoles a la capacidad humana de interpretación dependiente de contextos culturales determinados y condicionamientos sociales definidos, poniendo en evidencia una problemática mayor relacionada con las relaciones entre naturaleza y cultura legitimando la separación y la división del humano consigo mismo.

Así, se perfilan escogencias en el terreno ético-político evidenciando lo relacionado entre la identidad-alteridad, la diferencia de género y sexo, en términos de lo biológico y cultural, lo que no excluye al otro de la tierra. Todo esto nos acerca a reducir y limitar al estrecho campo del conflicto o, a su contrario, a la reducción dentro de los límites de la semejanza.

La diferencia

A pesar de lo anterior, encontramos otros referentes, particularmente Heidegger (2003), en que la alteridad es pensada en la relación de identidad y diferencia, ya que el ser despliega su esencia con el ente y nunca un ente sin el ser. Nos encontramos con el mundo de las relaciones entre las cosas y el mundo siendo la una la condición de existencia del otro.

Pero todo no termina allí. La imanencia (Deleuze, 2002) nos aleja de las esencias, ya que todo ente está constituido por relaciones que lo sobrepasan en relaciones horizontales, es decir, de una estructura de relaciones de alteridad. Así, la alteridad va pensada como negación de la identidad, la cual depende de las redes de la diferencia y de las relaciones de alteridad que la constituyen. Lejos de toda teleología se sobrepone lo negativo (el devenir otro), lo cual se aleja de toda representación y derivación. En estos términos se vacía la cuestión de la alteridad dando primacía a la multiplicidad, ya que es imposible la unidad en una totalidad originaria.

Con Derrida (1968), como movimiento activo del diferir, se hace presente la deconstrucción de la metafísica de la identidad, ya que asume la alteridad como comprensión de la identidad en términos temporales y como un proceso de alteración continua, haciendo depender la identidad de la red de diferencias. Es en la diferencia que se obtiene el sentido, ya que el sentido del elemento inicial emerge en síntesis con el segundo elemento, es decir, a partir del otro de sí, que deviene constitutivo del

primer elemento. La diferencia hace posible el movimiento de las significaciones, lo que lo conduce a establecer que el ser es una producción de diferencias.

Entre-cuerpos

Con Feuerbach (1979) nos acercamos a la contraposición de la teología y la metafísica, ya que el hombre estaría determinado por la sensibilidad, la cual no es una determinación teórico-cognoscitiva, más bien, apela a la sensación no como dato originario aislado, sino como forma de conocer que es en sí misma una totalidad, es decir, el sujeto es una unidad indivisible del conocer, el sentir y el querer. En esta filosofía de la sensibilidad se socava el problema cuerpo-alma que, históricamente, ha sido aislado artificialmente y Feuerbach a través de lo sentido los reconoce y los conecta efectivamente. Esta posición influenciará a Marx (1966) que pone la sensibilidad en una relación dialéctica con la acción, la cual aparece como una posibilidad, ya que el hombre se realiza en el conflicto con el mundo real y no en sí mismo.

Es con Nietzsche (1995) que se incluye totalmente al hombre en la naturaleza, al tiempo que lo priva de vínculos en una posición particular en cuanto no está determinado teológicamente, es decir, es en general indeterminado y puede hacer lo que quiera. En esa medida aparece un sentir que no está separado del pensamiento y la acción. El saber que se rescata se erige en contra de la abstracción y el racionalismo y apela a lo apolíneo y dionisiaco en un proceso senso-perceptivo del comprender, ya que busca incluir el cuerpo en la medida que se abre a las diferencias. En este sentido, con Nietzsche se busca restituir la creatividad, la intuición, la corporeidad, la multiplicidad y el devenir.

La alteridad como inter-corporeidad nos lleva a pensar en una subjetividad concebida como conciencia desencarnada y fuera de cualquier contexto. Se supera la idea del ser en sí estableciendo que el mundo es un horizonte de sentido en el que nos movemos siendo el cuerpo el trámite de nuestro transcurrir en él. En dicha centralidad del cuerpo nos revela una existencia ambigua, ya que el cuerpo no es una cosa simple ni conciencia abstracta separada del mundo, ya que a través del cuerpo se habita el mundo.

Con Merleau Ponty (1945) se retoma la centralidad de la percepción del cuerpo en el constituirse de la experiencia de la alteridad. Así, el

mundo se dispone alrededor de mi cuerpo y mi cuerpo tiene una posición a partir de los sujetos que lo rodean. La carne sería el medio, la trama unitaria del ser, en que se forma el objeto y el sujeto. El cuerpo es el centro, el punto de origen del espacio, lo que establece un esquema coordinado a un cierto mundo.

La carne como mediación entre el sujeto y el mundo, funda la inter-subjetividad, el intercambio y la comunicación, es decir, la inter-corporeidad. La conciencia es sostenida por la unidad pre-reflexiva y pre-objetiva del cuerpo, de la sinergia que estructura los diferentes órganos de los sentidos y que establece la constitución de un único mundo. Al hablar de inter-corporeidad no se refiere solamente a cada uno en cuanto sujetos individuales, sino que existe entre diversos cuerpos.

“El cuerpo da lugar a la existencia” y “...muy precisamente, da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia. Por eso es por lo que la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo es el ser de la existencia” (Nancy, 2002, p. 15). Sin reducir el sentir-sensible-sentiente al sin-sentido, podemos señalar que no hay solamente cinco sentidos, ya que no se dan separados y encerrados en sí mismos, sino interrelacionados sin ser cada uno independiente de las condiciones del otro y del cuerpo. Mirar, escuchar, tocar, gustar, oler, involucra al cuerpo en su totalidad sensible y sensitiva. En esa medida, se percibe el entorno en el escuchar al cuerpo y se experimentan percepciones permitiendo sentir dimensiones del mundo que era imposible captar. Aprender es un acto intenso en que lo sensorial y lo sensual permiten la experiencia sensible, pero en los que se incluye un sexto sentido que es el goce, el cual articula y complementa los otros. Además de la sensación, percepción¹ y sensibilidad, como formas de conocimiento, originan reflexiones sobre el tiempo, la comunicación y el lenguaje (Serres, 2002).

En el hoy de las aparentes novedades

La modernidad se caracterizó por la creación del Otro. En ese mundo comprometido con la bio-política, la geo-política, la noo-política, y la

1 “...conocer el mundo como materia-forma convoca a la percepción, operada por los órganos de los sentidos; ya conocer el mundo como materia-fuerza convoca a la sensación, engendrada en el encuentro entre el cuerpo y las fuerzas del mundo que lo afectan...la percepción del otro tras su existencia formal en la subjetividad, su representación; en cuanto la sensación trae su presencia viva” (Rolnik, 2003, p. 1).

corpo-política, el ser dominante e individualista, se posicionó en contra, en una relación de dominación con ese otro. Un mundo que buscó continuamente el ostracismo, el encierro, la marginalización, la invisibilización, la negación, la invención, la asunción diferencial, la asimilación total del ser dominado, ese no-prójimo imaginario, en aras de afirmar y justificar nuevas formas de individualismo auto-centrado de ese emergente ser, ese si-mismo, de la modernidad.

Del punto de vista ético y estético-político, es inquietante la violencia sistemática y despiadada que ese proceso producción de la mismidad dominante y la otredad del dominado requiere. Una violencia no sólo exige una explotación racional económica sino también una irracional condenación moral y un constante abuso emocional de ese otro. El vejar, hacer sufrir, al otro para que así emerja una concepción positiva del individuo dominante se nutre emocionalmente de una rabia, un rencor y de una vergüenza hacia ese ser dominado ya que, sin él, la identidad individualista y positiva del ser dominante no se sostendría. Esto se ve aunado al sistema de mercados y comodificación, lo que conlleva la respectiva desmaterialización de las diferencias, juntando e intercambiando opuestos en su separación: igualdad y segregación, exclusión e inclusión, discriminación y equidad, reconocimiento y desconocimiento, homogenización y heterogenización.

Asimismo, se establece una relación estrecha entre las emociones y la economía, a la vez que la emocionalidad está enmarcada en una lógica determinada por el mercado (Illouz, 2007). En la afirmación del individualismo, opera una manipulación de los deseos (y la afectividad como su generador) en un proceso de personalización que lleva a la ruptura de las conexiones e interrelaciones con la exterioridad y con los otros. Como una de sus consecuencias, observamos una sensibilidad estética centrada en la mismidad, cuya expropiación del sentir, además de generar extrañamiento, pasividad y banalizar la experiencia, se supedita al consumismo generando angustia, frustración y depresión. Es un sentir marcado por una afectividad reificada y desencarnada, patológica, y, a pesar de la continua terapeutización de lo cotidiano, no se disuelve, no obstante, niegue la pertenencia a comunidades vivientes. En esta terapeutización de las emociones, el individuo se alimenta fundamentalmente de goces privados y ambiciones personales entrando en un proceso sin fin de mercantilización de lo más íntimo de las subjetividades. Se crea una separación de su capacidad de acción dejando una dimensión exclusivamente individual orientada a la satisfacción de sus deseos. Al introducir esta carga

emocional a la relación de dominación del otro, hace que las diferencias jerarquizantes ya no se reducen solamente a deferencias de desigualdad y explotación económica, sino que también se entrelazan con construcciones de sentir, emociones e identidad.

Es un sentir patológico, un esfuerzo frustrado de substituir la experiencia por el consumo, haciendo de lo cotidiano una terapia. Esta terapeutización de las emociones se transforma en el motor del crecimiento económico del capitalismo de consumo, transformando la mercantilización de lo más íntimo de las subjetividades en ganancias económicas, ya que erosionan los límites entre la interioridad y la exterioridad, yo y los otros, pasiones e intereses, en la absorción de la esfera privada en la pública, omnipresente e inexorable, de la producción y el consumo.

Estética y sociedad aparecen como un proceso de mistificación y espectralización, develándose un decaimiento de lo ético-estético en relación con el espectáculo y las mercancías como valor de cambio. En la existencia espectral de las cosas se niega la vida, ya que se remueven las emociones y se reducen a imágenes de sí mismas, por tanto, despojadas de la fuerza del sentir (Debord, 2018). En este sentido, asistimos a la imposición de lo “ya sentido” (Perniola, 2008), a lo cual se opone el hacerse sentir en relación con el vínculo consigo mismo, con los otros, la naturaleza y el cosmos, en la integración del hacer con el sentir, el cual es sensibilidad, poder afectivo y perceptivo a través de los cuales se enlazan y se disuelven las relaciones, comprendemos las cosas, los acontecimientos y nosotros mismos:

[...] es obrar sobre uno mismo para salir de la impasibilidad metafísica y del dualismo entre actividad y pasividad. Es contraponer a la concepción metafísica que fuerza al hombre a elegir, entre un dominio que desconoce la alegría y una afectividad que permanezca servil, otra posibilidad en la que el hacer y el sentir se hallan estrechamente unidos. (Perniola, 2008, p. 128)

En el capitalismo de las emociones, el yo soy yo, es decir, la mismidad, se reafirma en la época contemporánea con una fuerza inusitada. Es indudable que asume otras variantes respecto a su configuración moderna, debido a que su auto-centramiento pasa, formalmente, por un des-centramiento exigido por la multiplicidad de yoes. Las determinaciones de ese sí mismo, que se movían entre la normatividad social y el compromiso consigo mismo, se ven superadas por una supuesta ruptura

de la unicidad en un sentido sincrónico, generando una tensión entre los yoes, que no es otra cosa que la reducción a una visión fija y unificada del sujeto que niega los vínculos e interconexiones consigo mismo, con otros y el mundo. En tales términos la capacidad individual se ve afectada por las dificultades de decidir y elegir ante opciones múltiples y la aparente dimensión de posibilidades de no hacerlo.

También asistimos a una versión de la intimidad que da un fuerte predominio de lo privado sobre lo público, que la estética está relacionada solamente con una secreta e inefable emoción probada ante la belleza, que el erotismo y las costumbres sexuales no tienen vínculo con los cambios sociales. Por estos motivos, hay un proceso de deculturización social, estético y erótico de la existencia, dando espacio a un tipo de narcisismo hedonista, lo que niega a la intimidad el moverse hacia la exterioridad, a la búsqueda del otro y, por tanto, la anulación de la capacidad de transformación social en la concepción pública de la experiencia amorosa.

El sentir estético gira en el vacío, no edifica ningún valor social y ni siquiera crea los presupuestos para un goce duradero. Es un mundo líquido (Bauman, 2004) en que todo sentido se produce en la excitación que generan nuevos retos, el deseo de recomenzar siempre en una infinita aventura individual guiada por el exceso. En dicho nomadismo des-territorializador, determinado por las exigencias del consumismo en que los límites son expandidos, se evidencia un profundo proceso de dispersión y fragmentación marcados por un doble vínculo que establece un conflicto entre la singularidad subjetiva y la multiplicidad de deseos. El apego y el desapego se confrontan entre lo permanente y lo novedoso, pero en la necesidad de no excluirse y de no afectar la continuidad, lo que implica el adecuarse y el rechazar todo cambio y transformación. En la simultaneidad de presiones, potencialmente contradictorias, a las que se expone el sujeto, los mencionados costos emocionales involucran ante todo al cuerpo, objeto de una inversión imaginaria nunca antes dada (Elliot y Lemert, 2007).

El otro como otro

En este recorrido se esbozan los referentes de un devenir sensible del mundo, en que se trazan caminos de acercamiento a todos aquellos que han sido excluidos de la palabra del pensamiento hegemónico y que se configuran como “otros constitutivos”, los cuales podrían reconocerse en

el marco de la alteridad radical, por tanto, alternativa a la mismidad, al blanqueamiento, y los embates de uniformidad y universalización de ciertas particularidades históricas. En tal sentido, se plantea la apertura en contra de todo tipo de discursos hegemónicos, centralizadores y unificadores, en la medida que se cuestionan las tendencias a la subordinación de los que eufemísticamente son nombrados como minorías. En contraposición y confrontación de las normalizaciones discursivas, además de rescatar lo otro de sí en lo alter-nativo, hemos rastreado el sentir, la vivencia y la experiencia de los cuerpos racializados, sexualizados, naturalizados, ya sean de las mujeres, las comunidades étnicas, las personas LGTBIQ+ y los “otros de la tierra”, para entrelazarnos con dichos mundos sensibles en el marco de una ontología existencial que permita dar espacio a significaciones que engendran formas otras de habitar y sentir la vida en lo viviente. En esta visión hay una interpelación de una sensibilidad definida por una materialidad corpórea que nos vincula, interconecta en un intercambio vital-corporal-emotivo-cognitivo con todo lo existente. También son formas de resistencia en que la creatividad permite producir la existencia como una obra de arte y podamos tener la capacidad de apresar en el presente el pliegue que nos permita desplegar una nueva línea de subjetivación y la posibilidad de ser de otro modo.

Más allá de toda concepción dualista y reduccionista, se propende por un cuidado de sí y de los otros, a favor de la producción de una subjetividad fluida y porosa que se constituye en lucha contra los dispositivos de poder-saber. En este proceso des-cognoscitivo se asume la vida desde la vida misma. Así, en contra de los dispositivos de control se liberan nuevas modalidades perceptivas y sensoriales que permitan sentir la vida en lo viviente. Es habitar el mundo con un pensamiento capaz de superar los juegos identitarios centrados en el sí mismo, lo que a su vez permitirá disminuir las relaciones de poder en la sustracción del control social total y de la colonización de la vida (Yáñez Canal, 2014).

Con el concepto de est-ética nos planteamos una mirada que vaya más allá de la ética de la estética y de la ética reducida a la moral y la lógica de los derechos y la justicia. También hacemos referencia a la alteridad como términos cruciales de una subjetividad que tiene interés en los afectos, las afectaciones, y las pasionalidades humanas, dentro de las cuales retomaremos específicamente la compasión, la empatía y la simpatía y que, en la intencionalidad de este trabajo, serían referentes claros del sentir y las interconexiones con el otro y el otro de sí, a través de los vínculos de lo social, lo político, lo cultural, lo ético y lo estético, para que

en la transversalidad podamos reconfigurar y reconstituir otras formas de relacionarnos, de habitar y ser en el mundo con el mundo, permitiendo superar los binarismos excluyentes entre cuerpo y alma, emoción y razón, interior y exterior, identidad y alteridad. En la afirmación de dicha inseparabilidad también se podrá interconectar al pensamiento con el placer, la sensualidad y la ternura de un vivir que contribuye a una poética del conocimiento. Así, la apuesta del hacerse sentir vincula al ser humano consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con el cosmos, en la afirmación de la alegría en contra de toda destrucción y en una afectividad cuya dinámica integra el hacer con el sentir. En la afirmación de la interioridad, de un sentir compartido, se produce la posibilidad de ser un cuerpo, que es una de las claves de la interacción con el otro.

En dichos recorridos, la subjetividad des-centrada y múltiple es precondición de apertura a la alteridad, la cual nos transgrede, nos sorprende, nos hace discontinuos y nómadas, enciende en nosotros el asombro maravillando de otro modo el mundo; asimismo, nos introduce en la comprensión y en lo inconcebible abriéndonos al misterio, a la vez que nos susurra lo indecible, cuya escucha posible se da en el sentir. De otra parte, la noción de alteridad abre hacia una reflexión ética en que, tanto la separación como la unión, son rearticuladas en un espacio que posibilita el encuentro entre “diferentes”, el cual contempla el disenso y la negociación de dichas diferencias. Se apela a un nos-otros que establece que la relación con otro es la relación con un ser único e irrepetible, lo que plantea exigencias que van más allá de una igualdad formal, y se orientan en un igualitarismo centrado en la vida (Braidotti, 2009), que surge como resultado de significaciones compartidas en una construcción colectiva que supere lo consensual en términos de la autoridad hegemónica. Además de reconocer lo común de las múltiples singularidades, que a su vez generan otras epistemes y el acceso a ellos, en el origen del acontecimiento ético se encuentra la responsabilidad por el otro, es decir, la “ruptura de la indiferencia” (Lévinas, 1994).

De acuerdo con lo anterior, el término **est-ética**, aunque podría remitir al sentido etimológico de *aisthesis* que se relaciona con la esfera perceptiva y sensorial, refiere a un sujeto que se expone a sí mismo hacia su afuera constitutivo y se deja afectar y alterar en el contacto con la alteridad; lo sensible nos transporta inmediatamente al corazón de la experiencia diferencial. Como estética se colorea de ética a través de una apertura teórico-expresiva que contribuye al ir más allá de lo representable y lo decible, en la apertura hacia adentro y hacia fuera en su insepa-

rabilidad. En ello se busca resaltar la condición primordial del “ser-con o del estar juntos”, y responde a la “lógica del con”, del “ser-los-unos- con-los-otros, los-unos-dirigidos-a-los-otros” (Derrida, 1968; Nancy, 2002), que se orienta al derrocamiento del sujeto soberano y derrumba la ontología en la dimensión factual y concreta de la experiencia, fundamentada en la lógica del sentido y del ser en común; **est-ética** como resultado de lo concreto de los contextos y los procesos, como devenir, que emerge de la invisible potencia del sentir y su capacidad de identificarse en el otro y reconocerse en una relación de co-dependencia en el plano cognitivo y emocional. En esta **est-ética**, que plantea una convivencia desde el sentir, el nos-otros, que parte del encuentro, va constituyendo un espacio sensible, de entre-medio, posibilitando juntarnos en un compartir activo y común. En fin, la **est-ética** se propone como ontología de la existencia y nos vincula con la vida en su totalidad y, como tal, en la apertura a la alteridad como constitutiva de nuestro lugar en el cosmos.

Es necesario aclarar que el sentir que mencionamos no se concibe en términos reduccionistas a la mera percepción y sensación, que la asimila exclusivamente a los sentidos o al sentir como útil en su funcionalidad. Para confrontar dichas posiciones, tanto del objetivismo como el psicologismo que reducen lo sensible-sentiente a lo irracional (sin-sentido) o a un mundo pasivo naturalizado, apelamos al reconocimiento no sólo de su capacidad mediadora, sino po(i)ética. Como nos recuerda William Blake (1793) en su poema “Las bodas del cielo y el infierno”:

Si las puertas de la percepción se depurasen,
todo aparecería a los hombres como realmente es: infinito.
Pues el hombre se ha encerrado en sí mismo hasta ver
todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna.

En esa medida, nos aproximamos en forma concordante al manifestarse de una dimensión estética de la existencia (Foucault, 1990) que reclama una escucha diferente de sí, del otro, en el mundo, de la diversidad, de sentir las cosas y el mundo y sentirse con los otros a través de los otros, en una conjunción de diferencias y cuya condición deseante, como potencia amorosa, nos tensiona hacia el conocimiento. Como tal, es un proyecto que se reconoce en la muerte del sujeto metafísico en favor de una subjetividad que se constituye contra los dispositivos de poder-saber, en la práctica de cuidado de sí y de atención a los otros; un sujeto nómade, plural, que atraviesa la complejidad de lo vital sin dominarlo, ya

que busca habitar y cuidar la tierra activando una relación creativa con la vida haciendo de la existencia un ser al mundo con el mundo. Así, “Vida sensible no es sólo lo que la sensación despierta en nosotros. Es el modo en que nos damos al mundo, la forma en la que somos en el mundo (para nosotros mismos y para los demás) y, a la vez, el medio en el que el mundo se hace cognoscible, factible y vivible para nosotros. Solo en la vida sensible se da el mundo, y solo como vida sensible somos en el mundo” (Coccia, 2011, p. 10).

Un sentir y un vivir la existencia como un modo de ser que testimonia la capacidad del hombre de ser y poner en forma el sentir, el pensar y el hacer, en forma creativa e imaginativa. Es la conjunción de un pensar que es sentir y hacer: es un pensar con el corazón y sentir con el pensamiento, que contribuye al cruce del plano ético, el plano estético y el plano cognoscitivo. Hay una escucha² de todas las formas de existencia y un acto po(i)ético hacia estas formas que, en la dimensión estética del conocer y actuar, implica una apertura radical, irrenunciable en la apreciación de la diferencia de las diferencias y en los vínculos de lo personal, lo político, lo cultural en una dimensión pacifista, ambiental y de una armonía en tensión.

Nuestra reflexión también toma distancia de la cultura hedonista que toma a los otros, el mundo, las cosas como elementos funcionales a su auto-expansión sensorial. Ante la pasividad que genera el consumismo, recurrimos a la capacidad interactiva de los afectos y las afectaciones como generadoras de fuerzas activas y reactivas. Como tal, es una apuesta existencial que se aleja del narcisismo y apela a las vivencias y las experiencias para asumirse en una construcción común de la realidad. En estos términos, el otro es comprendido en una positividad distinta de la carencia, lo cual plantea la necesidad de contenerlo, tanto en su sufrimiento como en su alegría, en la expresión de fuerzas e intensidades. Concebir el deseo anclado en la carencia es reducir la responsabilidad ante la vida y confinarla en los meandros de la indiferencia, al tiempo que le niega a la subjetividad la relación con los afectos y las afectaciones, y sobre las cuales se construye la trama del mundo.

En la resistencia a los embates homogeneizantes de subjetivación de las sociedades contemporáneas, se aspira a un deseo activo para hacer frente a la arremetida de las diferentes formas que asume el control emo-

2 “...en la escucha uno está dispuesto a oír lo que no sabe, lo que no quiere, lo que no necesita. Uno está dispuesto a perder pie y a dejarse tumbar y arrastrar por lo que le sale al encuentro. Está dispuesto a transformarse en una dirección desconocida. Lo otro como otro es algo que no puedo reducir a mi medida” (Larrosa, 2009, p. 25).

cional. En vez de enfatizar lo negativo y las carencias en relación con los otros, en la ilusión del confort que podría proporcionar un sí permanente y consolidado,

aspirar a la actividad, a lo positivo, equivale a anhelar un futuro cualitativamente mejor que nos ayude a romper la cadena de la repetición adictiva sin diferencia que está en el corazón del robo del presente inducido por el capitalismo avanzado. Este cambio de coordenadas es un gesto de trascendencia en el sentido de inmanencia radical: nos sumerge en lo no programado, en lo inédito, en lo impensado o en lo obscuro en el sentido de contraposición. Es desear un presente vibrante, afirmativo, con oportunidades, es vivir intensamente y, por lo tanto, desarrollar futuros posibles. (Braidotti, 2009, p. 214)

A modo de conclusión

En nuestra intencionalidad de hacer visible lo invisible a través del pincel creador de la escritura y las fuerzas implicadas de la afectividad, ¿quién es el otro? Iniciamos un recorrido sobre la construcción discursiva del otro en el pensamiento hegemónico occidental según la cual la identidad precede la relación y la alteridad en general. Esta aporía de la identidad, como concepto y fenómeno, nos reenvía a la idea de que la identidad enuncia la alteridad para negarla o por afirmarse delante de ella. Como negación de la alteridad, la identidad parte de una autoafirmación que es exclusiva y excluyente y tiene en cuenta al otro a partir de su borramiento. Desde la otra mirada, el otro es mencionado con el fin de confirmar la mismidad, como lo otro que no es. A partir de estas formas de negación y exclusión, que incluye formas de nombrar al otro que pasan por su monstrificación, extrañidad, etc., evidenciamos el privilegio acordado al logos en su normalización discursiva. En el origen de dichos orígenes, hay preguntas de tipo teológico en la medida que se tiende a divinizar una razón de todo lo existente, la cual asume un carácter trascendente, lo que lleva a la radicalización de un principio único y unitario.

La racionalidad hegemónica lleva a pensar a los otros en el marco de la jerarquización en que, además de construir discursivamente al otro, establecen prácticas de diferenciación que generan actos de distinción en la estigmatización y reducción como seres inferiores en términos de salvaje, primitivo, subdesarrollado, extraño, mujer, loco, animal, joven, etc., y

los confina al mundo de lo irracional y lo emocional, en su negatividad. Es claro que sobre el tema de la alteridad converge también la relación entre naturaleza y cultura, por consiguiente, el carácter inseparable de la persona-mundo-tierra-cielo-cosmos y que, en la unión de la acción y sentir, se potencian los vínculos e interconexiones con otros. Como tal, dichas relaciones no sólo remiten a preguntas desde el punto de vista teórico, sino que nos involucran en el terreno ético-político, tanto en la relación identidad y alteridad como en la diferencia sexual, de género, etaria, de clase, racial, étnica y cultural, lo que evidencia claramente que la mismidad no se comprende al dejar por fuera lo que la constituye: la alteridad, la otredad, es decir, que no están exentas de articulaciones, contaminaciones, tensiones y conflictos.

Asimismo, en la búsqueda del sentir como sentido, esbozamos una aproximación a diferentes miradas, ya sea como negación o como afirmación o como potencia vital. En estos pasajes examinamos la carencia del sentir en la tiranía de la racionalidad o, más bien, su reducción al lugar de lo bello. Desde la vida sensible y la sensibilidad, incorporamos la corporalidad como unidad viva y viviente y descubrimos lo pre-reflexivo, lo intuitivo, lo imaginativo, lo lúdico, lo onírico y, por tanto, lo creativo. Asimismo, nos acercamos al campo de las vivencias y experiencias para repensar la relación entre cuerpo y subjetividad en que el otro no aparece como extraño sino como un acontecimiento. Hicimos énfasis en el devenir sensible, el cual nos coloca y dispone ante la vida y nos damos ante el mundo, permitiéndonos establecer una relación fundante entre el otro y el cuerpo.

Es indudable que apelamos a diferentes teorías para establecer la relación ético-política al interior de una teoría de las emociones y de su valor cognitivo, planteando las dificultades en términos de acción y su reducción a la pasividad. En estos términos, se da una ampliación de perspectivas, de sí a los otros, de lo particular a lo universal, de lo emotivo al sentido del valor. De todas maneras, nos preguntamos sobre las implicaciones que tiene el sufrimiento del otro en nosotros y lo que genera en nosotros el acercamiento a otra realidad con sus sentidos. Desde el punto de vista fenomenológico, dicha experiencia del otro contribuye a la transformación del comportamiento en acción.

Al final queda la sensación de que hemos querido compartir estas apreciaciones con el fin de asumirnos en perspectivas de creación y re-creación transformativas de unas realidades, cuyo poder maquínico nos asfixia y reduce nuestra condición de vivos-vivientes. Hemos querido

hacer énfasis en los vínculos e interconexiones complejas de los impulsos, motivaciones, emociones y sentimientos, entendidas como motor de la subjetividad, cuya consolidación se da a partir del sentir en relación con la alteridad.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1995). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones*. Gedisa.
- Coccia, E. (2011). *La vida sensible*. Editorial Marea.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores.
- Debord, G. (2018). *La sociedad del espectáculo*. La Marca Editora.
- Derrida, J. (1968). *La diferencia/Différance*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. www.philosophia.cl
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Colección Austral-Espasa Calpe.
- Elliot y Lemert. (2007). *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*. Giulio Einaudi Editore.
- Feuerbach, L. (1979). *Principi della filosofia dell'avvenire*. Giulio Einaudi Editore.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Gabilondo, A. (2001). *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es la metafísica?* Alianza Editorial.
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz.
- Larrosa, J. (2009). Experiencia y alteridad en educación. En C. Skliar y J. Larrosa (Eds.), *Experiencia y alteridad en educación* (pp. 13-44). Homo Sapiens Ediciones.
- Lévinas, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Ediciones Cátedra.
- Marx, C. y Engels, F. (1966). *Escritos económicos varios*. Editorial Grijalbo.
- Merleau Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Nancy, J.L. (2002). *El sentido del mundo*. Ed. La Marca.
- Nietzsche, F. (1995). *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza.
- Perniola, M. (2008). *Del sentir*. Pre-Textos.
- Platón. (1966). *Parménides*. Aguilar.
- Rolnik, S. (2003). O Caso Da vítima: Para além da Cafetinagem da criação e de sua separação da Resistência. *ARS (São Paulo)*, 1(2), 79-87. doi:10.1590/S1678-53202003000200007
- Serres, M. (2002). *Los cinco sentidos*. Taurus.
- Yáñez Canal, C. (2014). *La identidad personal entre afectos y afectaciones*. Universidad Nacional de Colombia.
- Zubiria, M. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Universidad Nacional de Cuyo.

Eros-humus:

La tierra-vida que florece y permanece

Ana Patricia Noguera de Echeverri
Diana Alexandra Bernal Arias

El polvo sagrado

*Tengo ojos, tengo mirada: los ojos, de los tuyos que quebró la
muerte, y te miro con todas ellas. No soy ciego como me llamas.
Y amo; tampoco soy muerto. Tengo los amores y las pasiones
de tus gentes derramadas en mí como rescoldo tremendo.
El anhelo de sus labios me hace gemir
(Gabriela Mistral, 2019)*

Obertura: *El malestar de la cultura* (Freud, 1976)³. Preludio a la siesta del geo-amor

El euro-antropo-racional-centrismo característico de la civilización occidental, la reducción de la vida a la vida humana y la reducción de lo humano al modelo de hombre construido por la Europa Imperial, redujeron el erotismo y el amor como uno de los sentimientos más relevantes del *eros*, a dicho modelo de hombre. Así, el humanismo de raíces imperiales fue imponiendo una forma metafísica del erotismo y del amor, que implicó la renuncia al cuerpo, a la piel, y al sentir.

El cristianismo y otras tendencias políticas, estéticas, religiosas y simbólicas unicistas y homogeneizantes de la civilización occidental potenciaron esta renuncia al cuerpo, al disfrute del amor, al placer erótico y se-

3 Ensayo escrito y publicado por Sigmund Freud en 1930, en el que el padre del Psicoanálisis y uno de los más importantes pensadores del siglo xx, muestra que la ruptura de las tensiones entre Eros y Thanatos como dos fuerzas fundacionales de toda cultura, ha producido en la Modernidad una serie de enfermedades, siendo la más grave de todas, la guerra en la que el dolor y la muerte como signos indescifrables del sujeto de poder, están por encima de la vida como ero-poética del habitar la tierra.

xual, como la única manera de no contaminar el amor, de no convertirlo en pecado y de mantener en la trágica tensión apolínea-dionisiaca que Nietzsche desplegara en su obra *El origen de la Tragedia* (2007), la imposibilidad de un amor integral: corporal-espiritual, terrestre-celeste. Sin embargo, en las fisuras de los muros epistémicos y simbólicos contruidos por dichas tendencias, emergieron y siguen emergiendo como flores en medio del pavimento, poéticas-eróticas de maneras de amor que han logrado salirse al afuera de la cárcel de las cuadrículas propuestas por la cultura occidental, donde lo femenino y lo masculino se han reducido a polos opuestos y no a fuerzas complementarias constituyentes del tejido de la vida que somos.

El Pensamiento Ambiental Sur ha abierto al pensamiento crítico latinoamericano la posibilidad de pensar los tejidos de vida como creaciones del amor, que es a la vez la fuerza vital que mueve la vida en bucles creadores de una tal complejidad y enigmática sabiduría, que los conocimientos contruidos en la Modernidad, por fortuna, no han podido develar.

El amor, su fuerza y su potencia creadora, siempre ha vencido, así sea en medio de las infames guerras, de innumerable violencias y dolorosos silenciamientos. El amor contradice las lógicas de la exactitud, la deducción y la inducción, el cálculo económico, la ambición, la corrupción y el miedo. El amor solamente puede comprenderse poéticamente, porque en estos tiempos de miseria, la acción política no alcanza nunca la fuerza del amor. Tal vez sea esto lo que más nos interese en esta escritura, plástica ella misma de contradicciones.

La tensión entre *eros* y *thánatos* ha estado presente no sólo en la emergencia sino en el devenir de la vida. Tiempos incontables, que rebasan la reducción del tiempo a tiempo lineal y cronológico, han configurado los hilos de un entramado de entramados, denso, profundo, complejo y extraordinariamente bello: el entramado de la Vida. Y en él, dos hilos fundacionales inician este hermoso milagro que el pensador y mitoanalista Sigmund Freud llamó *eros* y *thánatos* en su ensayo *El malestar de la cultura* (1976). Como fuerzas en tensión —pero inseparables—, ellas son el tejido originario del bucle vida-muerte-vida. De su equilibrio y armonía depende el equilibrio y armonía de la cultura, palabra que encierra dos vocablos que la originan y dan sentidos: *colere* y *cultivare*, cuidar y cultivar: cuidar la vida y cultivarla. En bucle virtuoso, cuidar la vida implica cultivar la tierra, que en reciprocidad no puede darse la una sin la otra.

Así, *eros* y *thánatos* en una relación vital hacen que la armonía (como fuerzas en tensión) de la cultura se mantenga. Sin uno de ellos, o si no hay equilibrio tenso entre uno y otro, la cultura emerge frágil, débil, enferma, proclive a la guerra, el odio, la devastación, la destrucción, la desolación, la angustia y la condición agónica permanente.

Setenta y dos años después de la publicación de *El malestar de la cultura*, el pensador y filósofo ambiental Augusto Ángel-Maya, expresaría en *El retorno de Ícaro* (2002), uno de los más bellos libros que sobre filosofía ambiental se hayan escrito en América Latina, que la esquizofrenia cultural de occidente había consistido en querer volar demasiado alto —como lo narraba bella y trágicamente, el mito de Ícaro—, y sin embargo, estar cayendo irremediablemente a un abismo sin fondo, y no poder detener esta caída por medio de un retorno cuidadoso y amoroso a la tierra. Ángel-Maya —como Freud— comprendió también la urgencia de mantener la tensión trágica entre *eros* y *thánatos*, pero esta vez, setenta años después, como la relación originaria entre ecosistemas y sistemas socioculturales (1996), ambos sistemas complejos dentro del sistema de la naturaleza o, como la llamaríamos después, abriendo los caminos del sentipensamiento ambiental, Cuerpo-Tierra (Noguera, 2012).

En esas siete décadas, que ahora, año 2021, son diez, las voces de Freud, pensador de la psiquis y de Ángel-Maya, pensador de *physis*, ambos, pensadores de la crisis de una cultura escindida, se han encontrado, para advertir la inminencia de la crisis de la Modernidad que ha industrializado la totalidad de los entramados de la vida reduciéndola a capital. Incluso en estos atroces acontecimientos no ha sido posible la separación profunda entre *eros* y *thánatos*, sino la emergencia de formas agonísticas de habitar la tierra, en medio de estas diversas formas de guerra, donde *eros* y *thánatos* en constante desequilibrio se han manifestado en enfermedades como la esquizofrenia, la paranoia, las psicopatías, la avaricia, las adicciones, los odios y la ambición no en términos individuales o de los sujetos, sino en términos de los tejidos de la civilización occidental moderna.

En este capítulo nos referiremos al Amor como condición cósmica de la existencia de la Vida y a su ausencia en tiempos de escasa alteridad. La tierra, la naturaleza y la vida están presentes en este capítulo no como telones de fondo de una visión antroppo-euro-centrista del *eros*, sino como tejidos amorosos y creadores de todo lo existente.

Una amplificación de lo erótico en los cuerpos-tierra (Noguera, 2012), una obertura al pensamiento del afuera del sujeto y del objeto (Pineda, 2018), a una exterioridad habitada por intertacticalidades (Alzate, 2020), por el contacto permanente de las pieles profundas de la tierra, de las superficies de contacto (Mesa, 2010), de los cuerpos-entre-cuerpos en la hospitalidad excesiva (Grosso, 2014), de los *ethos*-cuerpos-tierra (Noguera et al., 2021c), constituye el *corpus* de esta escritura, recordando con Nancy, que escribimos para no morir, pero que en cada letra dejamos nuestro cuerpo-huella. Que nos desvivimos en la escritura, como única manera de vivir en estos tiempos de crisis ambiental. Que estamos viendo el ocaso de los ídolos más poderosos de la Modernidad Industrial y que su caída estruendosa, ha dado voz a polifonías insospechadas; a alteridades jamás pensadas pero sí imaginadas por los artistas que siempre han sentido distinto, desde sentidos, sensibilidades y sentires que rebasan lo humano; que se conectan con los sentidos, sentires y sensibilidades del resto de la tierra, a partir de la metodoestesis (Noguera, 2021) como tejido de caminos en los que dejamos de ser los únicos seres que sentimos, para pensar que el sentir sólo es posible en el contacto de los cuerpos-tierra que somos (Noguera, 2004, 2007, 2012, 2014, 2016, 2018, 2021a).

Desollados, desterrados, exiliados, desplazados de la tierra madre, seres vivos e inertes, orgánicos e inorgánicos erramos por una tierra desertizada, agónica y reducida a extensión, extraña a la tierra de la que emergimos y estamos hechos. La ausencia de amor a la tierra-madre y a la naturaleza —que somos—, en la educación, en la política y en las infames formas de dominar la tierra reducida al control geo-bio-político para fines del sostenimiento del desarrollo y del capital, han caracterizados esta “raza ingrata y sin paz”, como Hölderlin (2014) nombrara a la humanidad europea a finales del siglo XVIII. Urge entonces el retorno amoroso a la tierra; al útero de la madre, al seno matricial, materno, matérico. Urge diseminar, como el sembrador de van Gogh, las semillas de la vida.



El sembrador (1888). Vincent van Gogh⁴.

Urge la transición y el tránsito a mundos en los que la tierra ha sido sagrada y por ello cultivada amorosamente para que la vida florezca, en esa preciosa danza erótica de los cuerpos en permanente coito que han configurado los densos tejidos de la vida.

Urge, ante la monstruosidad del agronegocio, que es la explotación de la madre, acariciar la tierra; detenernos en ella para declararle nuestro infinito amor, cantarle al amanecer y al anochecer las más hermosas melodías; bailar con ella, sentirla en nuestros pies descalzos y que ella sienta nuestros pasos como una caricia y no como las botas militares que en cada agujero del planeta entierran cadáveres. Urge un retorno que sea sumergencia ritual en su abrazo, en su corazón. Urge hacer resistencia poético-política, para defender la madre de su venta por parte no sólo del Estado-nación, sino de los grandes terratenientes, que ven en la tierra, negocio. Urge *sentipensar* con la tierra: abajo y a la izquierda, (Escobar, 2014). Sentir-nos-tierra (Reyes, 2018); urge *sentipensar* telúricamente (Noguera, 2021b) cómo habitar poéticamente la casa común.

4 <https://images.app.goo.gl/eW6Mt44DH6aujn3H8>

Pérdida del *eros* en la erosión de lo otro

Hemos negado la vida y con ella la propia vida que somos. Hemos escupido a la tierra, barro del que surgimos. Hemos devastado la tierra-vida con su impulso vital, con su deseo de permanecer, de cuidar, de donarse y su enigma de ocultarse y protegerse. Rotas amarras con la tierra-vida se calcula el sentir, se maquinizan los cuerpos, se mercantiliza el sexo y el afecto en el habitar desaparece.

¿Sin tierra y sin vida que resta de nosotros? ¿Sin sentir, sin afectos, sin cuerpo y sin sexo que nos queda?

Hemos querido engañarnos y acreditar en la falacia de que todo nos pertenece, que todo es propiedad del hombre, y hasta el amor, el deseo, la sexualidad y el propio *eros* han caído en las trampas de esta inversión que es negación. Como si *eros* y amor fueran algo de lo que sólo el hombre es capaz y que sólo se puede dar entre humanos. Nos hemos querido apropiar de todo, hasta del mismo *eros*, asumiendo desde un narcisismo antropocéntrico en la mismidad del hombre la erosión del otro, de todo lo otro, incluido lo otro en nosotros.

El *eros*, palabra latina que evoca el impulso de vida, que nombra la exuberancia de la vida misma, es relegado a la metafísica antropocéntrica del hombre. Se separa el impulso de vida de la tierra y de todo lo terrenal para subyugarse a lo bello como lo trascendental, en lo universal e idéntico, en lo controlable y medible. Sin caos, ni devenir, sólo orden y lógica, sólo razón e identidad, nunca mezcla, nunca encuentro, siempre igualdad y nunca diferencia.

¿Qué es la vida sin la tierra, qué es el impulso de vida sin el fundamento de la tierra?

En la vida sin tierra y tierra sin vida, el *eros* y lo erótico pasa a ser comprendido en y con el humano, como dueño absoluto y único acreedor, de él nace y a él llega, su origen, medio y fin. Y así, se reduce el *eros* al campo de lo humano también ya reducido.

En esta abstracción y reducción sólo es posible lo erótico entre humanos, adecuándose a parámetros establecidos. Es inimaginable, incomprendible e inaceptable lo erótico fuera de aquello que denominamos humano. Todo lo otro que no es humano, todo aquello que hace parte de la tierra y la vida, la exuberancia de seres como las plantas, los animales, las montañas y los mares, no poseen en su esencia la posibilidad de lo erótico y aún menos son dignos merecedores de ello.

El *eros* en la tierra-vida reducida se manifiesta en aquel amor negado, prohibido: es impulso impugnado, es deseo pecado, es sexualidad tabú y cuerpo duda. Se ciernen sobre el *eros* y el amor el idealismo de una apología del impulso religioso y una individualización y mercantilización del cuerpo como sexualidad a ser consumida. En la sombra del olvido acaece el *eros* como impulso de vida, se ocultan la trama y urdimbre de la tierra-vida y en las sendas del dominar, de la religión, de la ciencia moderna y la economía, el *eros* queda disminuido a *logos*, se reduce al yo.

Yo, que es el del hombre unidimensional, que se impone en un *telos* con las máscaras unificantes de sujeto, ciudadano, humano o persona, respondiendo cada una de ellas a una fisura hecha entre el hombre y la tierra-vida, como diferentes formas de negar el *eros*. Hombre, separado de lo que lo rodea. Humano que no es naturaleza y que se coloca por encima de ella (Ángel-Maya, 2002). Doble negación de la tierra-vida diversa y exuberante, primero al considerar el humano con una naturaleza pervertida por su carácter animal y terreno y segundo al aludir a una tierra degenerada (Foucault, 2014).

De este modo, mientras el hombre es visto desde los pedestales de la metafísica como el sujeto de la razón y la idea, de lo único y determinado, la tierra y la vida son vilipendiadas y devastadas como objeto, por ser el lugar del sentir y la diversidad, espacio de lo indeterminado. Se coloca lo blanco sobre lo negro (Noguera, 2016); la luz de la ilustración sobre el enigma de la tierra-vida se instaure en esta civilización en crisis. La identidad y lo estático se posicionan arriba de lo diverso y fluido, igual que el orden lógico sobre el devenir caos.

Los que han reconocido el *eros* como impulso de vida, los que han aceptado los innumerables otros que somos, esa tierra-vida, han cargado el duro y hermoso lastre de no encajar, siendo tachados como locos o poetas. Los que han tenido un habitar más íntimo con la tierra, con su parte animal y su sensibilidad, nos han sido presentados como salvajes o barbaros, brujas o herejes, paganos.

Pero los innumerables otros existen, están ahí, en infinitos seres que nos habitan. Los innumerables otros también serán evocados por pensadores como Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004), para quienes el cuerpo es una multiplicidad de células, virus, bacterias, inmensidad de seres vivientes que nos hacen ser lo que somos. Vida dentro de la vida, muerte y vida juntas, simbiosis autopoiesis de la tierra-vida, infinitud de seres que nos habitan en esta pluralidad que somos y en la cual lo terreno es fundante.

Innumerables otros,
viven en nosotros innumerables otros
(Fernando Pessoa)

Naturalmente / están en mi
con ojos, manos, labios
alientos y reproches
dudas afiladísimas

como hasta ahora no murió ninguno
hablan por mi boca
miran por mis ojos
dicen que yo dije
y yo no dije nada
mienten / eso es todo

Innumerables / los hay tiernos
pero les cuesta amar
son demasiados como para
compartir un sentimiento

Están en todas partes
en mi garganta en mis oídos
en mis rodillas en mi páncreas
y por si fuera poco
se organizan en coros
que me ensordecen

se burlan de mi voz y de mi toz /
de mi disnea
y si en la noche escupo
algún innumerable
los otros me repudian y hacen huelga
se retiran ofendidos

eso me viene bien /
sin esa multitud de inoportunos
regreso a ser yo mismo
solitario y poquito.
(Mario Benedetti, 2003)

Existen todos estos innumerables otros, toda esta exuberancia de la tierra-vida, sin embargo, una de las grandes marcas de esta época es la erosión del otro inscrita en un proyecto civilizatorio en crisis, que configuró un YO en el que es imposible el-lo-los OTRO (S).

De igual modo, en un habitar en crisis, el amor como una de las principales manifestaciones del *eros* también sufre la erosión de lo otro. La represión y la resistencia al impulso de vida se torna un amor ególatra, lo que será magistralmente expresado con el mito de Narciso del poeta romano Publio Ovidio Nasón en su libro *Metamorfosis* (1998).

Narciso sucumbe ante su propia belleza, único lugar meritorio para su amor. La tierra, el agua, las plantas, todo aquello que no es Narciso es invisible a su mirar y a su amor... no existen. El agua sólo aparece para Narciso porque en ella se refleja su imagen, su amado reflejo. ¡Sólo Narciso, no hay nada ni nadie más!

Narciso quiere ser la imagen del mundo, medida de todas las cosas, aquello que existe y que posee belleza, es decir, aquello que puede ser amado debe ser su reflejo. Narciso, le pregunta el filósofo Bachelard:

¿Para quién estás mirando? ¿Contra quién estás mirando? (Bachelard, 2013, p. 23).

Narciso ya no se ve, lo cubre una ceguera de sí mismo, un agotamiento de sí en la ausencia del otro. Se vio contra todo y no con todo. Separación y no relación, mismidad y no otredad. Quiso cortar amarras con la tierra-vida como si estas fueran cadenas, romper amarras con lo sentido y los sentidos, con su propio cuerpo. El pobre Narciso lleno de un sí mismo reducido, erosionado, está paradójicamente vacío de sí, falto de todo, ya no se siente, ya no se piensa, pues pensar sin sentir no es pensar.

Narciso

[...] Aquí el muchacho, del esfuerzo de cazar cansado y del calor,
se postró, por la belleza del lugar y por el manantial llevado,
y mientras su sed sedar desea, sed otra le creció,
y mientras bebe, al verla, arrebatado por la imagen de su hermosura,
una esperanza sin cuerpo ama: cuerpo cree ser lo que onda es.
Quédase suspendido él de sí mismo y, inmóvil con el rostro mismo,
queda prendido, como de pario mármol formada una estatua.
Contempla, en el suelo echado, una geminada —sus luces—
estrella,

y dignos de Baco, dignos también de Apolo unos cabellos,
y unas impúberas mejillas, y el marfileño cuello, y el decor
de la boca y en el níveo candor mezclado un rubor,
y todas las cosas admira por las que es admirable él.
A sí se desea, imprudente, y el que aprueba, él mismo apruébase,
y mientras busca búscase, y al par enciende y arde.
Cuántas veces, inútiles, dio besos al falaz manantial.
En mitad de ellas visto, cuántas veces sus brazos que coger
intentaban
su cuello sumergió en las aguas, y no se atrapó en ellas.
Qué vea no sabe, pero lo que ve, se abrasa en ello,
y a sus ojos el mismo error que los engaña los incita.
Crédulo, ¿por qué en vano unas apariencias fugaces coger intentas?
Lo que buscas está en ninguna parte, lo que amas, vuélvete: lo
pierdes.
Ésa que ves, de una reverberada imagen la sombra es:
nada tiene ella de sí. Contigo llega y se queda,
contigo se retirará, si tú retirarte puedes [...]
(Ovidio, 1998, pp. 68-69)



Narciso (1599), Michelangelo Merisi da Caravaggio⁵.

De este amor sin cuerpo, de este *eros* erosionado, de este Narciso hueco, Alan Badiou, Nicolas Truon y Byung-Chul Han reflexionarán sobre la tragedia del amor ególatra y la agonía del *eros* por la erosión del otro (Han, 2017).

⁵ <https://images.app.goo.gl/z8XV76fA1uvFXsHy7>

Hay que reinventar el amor, dirán Rimbaud, Badiou y Truong (2012) reverberarán estas palabras reconociendo la reducción del amor como *eros* en la negación de la otredad radical como alteridad. Para ellos la crítica a este amor se da porque se establece en un contrato de aseguramiento y en la comodidad del goce limitado, en el miedo al compromiso y a la entrega, que se transforman en una idea de amor consumista que no corre riesgos. Ausencia total de riesgos, como si vivir no fuera un riesgo; el riesgo de estar vivos y de sentir. Se trata de la planificación del estar, del dominio del sentir, de los sentimientos y las emociones que serán fríamente calculados, controlados y limitados en una economía capitalista de los afectos.

Ante esta erosión del otro en el amor, Han afirmará que en la época contemporánea el deseo del otro pierde su lugar frente al confort de lo igual para mercantilizarlo, llevando a la desaparición del amor mismo: “no se puede amar al otro despojándolo de su alteridad, solo se puede consumir” (Han, 2017, p. 23). Es así como al *eros* se le impondrán diferentes formas para gobernarlo; la contención y dominio al impulso y el control, la medición, mercantilización y devastación a la vida.

Cómo se debe estar, qué se debe sentir y hasta dónde, son algunas de las preguntas paradigma del habitar del control, la dominación y la devastación, de la biopolítica como forma de gobierno sobre la vida (Agamben, 2014; Foucault, 2007). La erosión de lo otro desde el control de las emociones, los afectos, los deseos, las pulsiones, todo el acto de sentir y ser sentidos se opaca por una reducción ontológica que desconoce la alteridad del Ser en el devaneo de la tierra-vida. Biopolítica que es gobierno de los vivos y de todo lo que significa estar vivos; freno, detención e inversión al impulso de vida.

En esta biopolítica se expresa no sólo un control y gobierno, sino también un miedo a la vida, a su exuberancia y la tierra en la que se funda. En el dominar como valor biopolítico supremo una sola voz desea ser oída, acallando todas las otras, sólo uno posee el derecho a manifestarse y estar-siendo. El dominar brinda la ilusoria creencia de la separación, junto con la idea de que la presencia del uno es mayor en la ausencia de los otros (Mangabeira, 2001). En este sentido, la biopolítica encarna en sí una antropocentrización, que busca hacer que todo lo viviente y terrestre se de como medida del hombre y para el hombre, este, occidental, blanco, hombre y sujeto-yo-razón. Así, la biopolítica ya no será cuidado de la vida misma, sino dominación y negación de la propia vida; es por esto que se dice sobre la vida, encima de ella y no con ella y como ella.

Junto con la biopolítica, emergente de ella, surge la *tanathopolítica* como radical manifestación de la biopolítica (Han, 2018) en una imposición de la muerte sobre la vida, y no de una muerte natural, sino una muerte contra natura que se aniquila a sí misma, abriendo la posibilidad de destrucción de toda forma de vida tal y como la conocemos. Y caminando junto a la biopolítica y la *tanathopolítica* se encuentra la geopolítica como gobierno sobre la tierra, pues el gobierno de los vivos es también el gobierno de la tierra, y el gobierno de la tierra implica un gobierno de los vivos.

Dominar, gobernar, devastar, consumir y derrochar serán algunos de los verbos de esta trágica época de la bio-geo-tanato-política, con la erosión de lo otro. El otro es ocultado y negado, reducido y absorbido en la homogenización individualizante de lo único e inscrito en el hombre moderno, como reducción de lo humano. Sin embargo, y como potencia que produce un encantador des-concierto, Blas Pascal se preguntará:

¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra, depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo? (Ciertamente, esto supera al dogmatismo y pirronismo, y a toda la filosofía humana. El hombre supera al hombre. Concedamos, pues, a los pirronianos lo que tanto han pregonado, que la verdad no está a nuestro alcance, ni es objetivo de nuestra caza, no habita en la tierra, es doméstica del cielo, se aloja en el seno de Dios, y que no la podemos conocer, sino en la medida en que a Él le plazca revelarla. Aprendamos, pues, de la verdad increada e incardinada nuestra verdadera naturaleza. No podemos evitar, al buscar la verdad por la razón, una de estas tres sectas. —No se puede ser pirroniano ni académico sin acallar a la naturaleza; no se puede ser dogmático sin renunciar a la razón). (Pascal, 1996, p. 53 y ss.)

Devenir *eros-humus*: Abya Yala y Powaqqatsi

La tierra

La tierra

*es el comienzo de la alegría y el llanto;
en ella vive la placenta roja
convertida en piedra negra,*

*en ella están los rituales de seres subterráneos
que amarran nuestra sangre
con las lianas del tiempo.
En esa tierra
está la pluma del tucán
que guarda el colorido de la vida,
está el agua libre e inquieta,
el aroma y el sabor de todas las hierbas
que nos llevan al cielo y al infierno,
estamos tú y yo
con la fuerza de los sueños.
A esa tierra negra o amarilla
irán estos huesos
cuando la boca del tiempo los haya chupado;
volveremos entonces a esa placenta,
a esa pluma, al agua que toca los cuerpos;
iremos a cantar entre los hilos verdes de esas hierbas
para alimentar todos los sueños de los hombres.
Volveremos a ser diente de tigre,
poema de la noche, tambor de yegua,
sonido de flauta a altas horas de la noche
en lo profundo de la gran montaña.
(Chikangana, 2010)*

Impulso y vida son dos de las palabras en las que se teje el *eros*. El primer tejido, la primera urdimbre en la que se hace y que nos lleva a pensarlo profundamente es la de la vida.

¿Qué es aquello que comprendemos como vida? ¿a qué seres llamamos vivos? y ¿qué nos hace estar vivos? ¿es acaso la vida un mecanismo hecho con la suma de las partes, organismo que se desarrolla en un tiempo lineal en el que nace, crece, se reproduce y muere?

No han sido pocos los esfuerzos que se han hecho por comprender la vida desde diferentes ramas del conocimiento, sin embargo, estos se han estructurado desde la separación de la idea del todo y las partes y del cuerpo como mecano. Para nosotras, la vida más que ser una sumatoria de elementos, un concepto que clasifica, es un entramado de relaciones de seres que se tejen autopoiesicamente, rizomáticamente en el devenir otros (Deleuze y Guattari, 2004).

Las relaciones entre la vida y las diferentes formas de vida será entonces en trama, en redes rizomáticas, redes dentro de redes. La vida también tendrá profunda relación con la muerte gracias a la cual también

sería vida, en una relación autopoiesica, muerte y vida, relación simbiótica y bucléica.

James Lovelock (1985) y Lynn Margulis serán quienes en los años 70 traigan con más fuerza la idea de Gaia, visión mítica de la diosa Tierra, la Madre Tierra; deidad reverenciada desde la época de la Grecia prehelénica. Gaia como algo vivo sería posible por la autorregulación y endosimbiosis de una compleja red de bucles de retroalimentación, es decir, gracias a su facultad para inventarse y reinventarse autopoiesicamente. La capacidad de escucharse de Gaia en la comprensión de toda su otredad y su facultad de sentirse a sí misma, serán las principales razones para que Lovelock y Margulis consideren la tierra como un organismo vivo, no sólo como un entorno de la vida, sino como parte de la vida misma. Así, con Gaia como vida, y en la vida como trama, la roca, el humano, la atmósfera, el tigre, hasta el aire es urdimbre, un hilo más en la trama de la vida (Capra, 1999).

Pero no será la ciencia ni sus bordes, ni el saber académico, quienes primero tendrán esta comprensión profunda de la vida, sino muchas comunidades originarias que desde su saber mítico y sagrado siempre han reconocido en sus cosmovisiones estas relaciones de vida en exuberancia. Para su cosmovisión las montañas, las lagunas y los ríos tienen vida y además ocupan un lugar sagrado en ella, como ancestros y guardianes de la vida en esta tierra. Volvamos a la tierra vida y escuchemos las ya conocidas y sabías palabras del jefe Seattle (1855):

Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra. Esto es lo que sabemos: todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia. Hay una unión en todo. Lo que ocurra con la tierra recaerá sobre los hijos de la tierra. El hombre no tejó el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo.

Escuchando las sabias palabras del jefe Seattle, evocamos y desvelamos esta vida autopoiesica que es tejido, hilarse conjunto. Vida que se siente a sí misma en sus diversas manifestaciones y que siembra, fecunda, labra y germina más vida. El impulso de vida procura la permanencia de la vida en el cuidado de la vida en la tierra y de la tierra como vida. Y esta vida no opera netamente en el campo de la razón, de la cognición, sino que es vida gracias a lo sensible, al mirar, al olfatear, al sentir que nos es

posible por nuestra condición terrena que se materializa en el cuerpo, en la piel (Coccia, 2011).

Este devenir vida del encuentro sensible, de la autopoiesis, de la relación con el otro, del otro con el que soy, es el impulso de la vida misma haciéndose. Vida múltiple que se hace, no como copia, imitación o calco, sino como creación performática, surgimiento constante en la embriaguez de la irrupción. Vida que también reconoce el enigma, el misterio del que está hecha. Es caos en devenires que varían según las diversas relaciones que se crean, en lo anómalo como lo que no tiene regla más que la vida. La vida es el encuentro, el contacto como un convivir, como habitar que hace posible el devenir con el otro en un infinito relacionarse.

Se deviene vida, soy vida porque soy animal-planta-roca-agua-aire, soy vida porque soy con los otros. El saludo Lakota Mitákuye Oyás'ín nos dice que somos cuando nos presentamos con todas nuestras relaciones, como tejido con la totalidad (Noguera y Echeverri, 2020), y el *ubuntu*, antigua palabra africana, nos recuerda que soy porque somos.

Devenimos, aquello con lo que somos, con lo que nos relacionamos, con lo que habitamos. Existimos volcándonos hacía fuera, en el encuentro con el otro:

La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encandenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, De una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significativo alguno. (Deleuze y Guattari, 2004)

En el ser con el otro la orquídea deviene avispa y la avispa deviene orquídea, un devenir que no significa que la orquídea se vuelva avispa, ni la avispa orquídea, sino que al devenir coexisten y crean mundo, es un devenir-mundo, devenir con, ser-con en el estar. Ni la avispa ni la orquídea son objetivamente determinadas, sino que son-con. El devenir, ese ser-con, acontece en la acción de darse, del donarse mutuo de la orquídea y la avispa.

La vida se transforma en el devenir, cambiando y recreándose, errando y aprendiendo. El caso de las plantas es encantador y es todo un juego erótico del contacto, la atracción y la fecundación. Con las flores las plantas explotan las pasiones de los insectos, los atraen con sus fragancias esparcidas en el viento, como una invitación a saborear su dulce néctar, mientras que por su lado los insectos sienten el placer al nutrirse con el dulce néctar de la vida ofrecido por la flor, néctar que llevará en su cuerpo hasta otra planta que fecundará. Y es gracias a este encuentro, a este devenir flor-insecto que tanto la planta como el insecto pueden ser.

En la vida de las plantas su estar en la tierra es una historia de aciertos, desaciertos y persistencias, en ese encuentro con los otros en el devenir-mundo. Maurice Maeterlinck (2014) nos narrará bellamente en su libro *La inteligencia de las flores* diferentes historias sobre las maneras de ser y estar de las flores y como en el espacio-tiempo cada planta se adapta de forma singular, según las relaciones que establezcan, según el entretejido en el que se hagan.

Maeterlinck (2014) nos cuenta varias historias sobre la vida de las plantas; la de la pequeña leguminosa *Hedysarum gyrans* que danza en honor a la luz, moviéndose lenta o rápidamente según las nubes y el sol; la de la silena de Italia que para protegerse de las hormigas les frena el paso con anillos viscosos en los nudos de su tallo; o la ruda (*Ruta graveolens*) que tiene un meticuloso sistema de medición y simetría entre sus pistilos y estambre; y finalmente e igual de asombrosa, la orquídea, que crea en su propia flor las condiciones de tiempo, espacio y sensaciones, para que los insectos que la visitan lleguen hasta el lugar donde ella guarda el néctar y se queden el tiempo necesario para la fecundación.

En este demorarse contemplativo de la vida de las plantas Maeterlinck comprenderá que la naturaleza no tiene un pensamiento único y fijo, sino una imaginación inmensa que se precia de no repetirse nunca. Siempre creación, nunca imitación, siempre devenir rizomático, nunca calco.

Esta vida, que es devenir, también deviene con la tierra, o mejor, deviene gracias a la tierra, como tierra que se pinta (Noguera, 2018). Fuerza geológica de una tierra viviente: Gaia, Pachamama, Abya Yala. Trata de este *oikos* como casa grande, la tierra. El impulso de vida tiene un lugar de fundamento, un dónde que le permite surgir y ser y este es la tierra.

De la tierra somos y a la tierra vamos

El *eros* es en el *humus* y el *humus*, *eros*. Mientras el *eros* nos habla del impulso de vida, el *humus* nos dice sobre el suelo como tierra. Para que el *eros* pueda ser impulso y vida debe tener un suelo del que emerge y con el que es. La condición ge-óntica-epistémica de la vida ha sido re-cordar su origen y su estar terreno: el *humus*. *Humus* también es *eros*, pues no es el entorno donde se da la vida, sino la vida misma, como ya lo habían reconocido Lovelock y Margullis con Gaia.

Dos palabras acontecimiento nos develan la relación de la tierra que deviene vida y de la vida que deviene tierra: Abya Yala y Powaqatsi.

La primera palabra acontecimiento Abya Yala, vocablo de los pueblos Cunas de Colombia, Costa, Rica y Panamá, significa al mismo tiempo la tierra en florecimiento y la tierra del Buen Vivir en el acto amoroso del cuidado.

Abya yala, vocablo de los indígenas cunas de Costa Rica, Panamá y Colombia, tiene dos significados, que vienen siendo uno mismo: el Abya yala significa “el buen vivir”. La Abya yala significa “tierra generosa, prodigiosa, en florecimiento”. El Abya Yala es el habitar. La Abya yala es el hábitat. El Abya yala es ethos. La Abya Yala es casa. El Abya Yala es la manera del habitar y la Abya Yala es la manera como el habitar nos habita. Para los cunas, para los pueblos originarios abyayalenses, una cosa no puede ser sin la otra. El Abya yala es el acto amoroso y cuidadoso del humano con la Tierra. La Abya yala es la madre dadivosa, generosa y floreciente: la matria, la tierra natal. (Noguera, 2016, p. 78)

La segunda palabra acontecimiento, Powaqatsi, de los indígenas amerindios de Norte América, significa vida en transformación. Vida que se transforma con las diversas comunidades que la tejen, que habitan-habitat y que en el hombre se manifiestan como las geo-culturas hilándose en la trama de la vida.

Abya Yala y **Powaqqtsi** son palabras simbióticas que se entretajan así como la tierra y la vida; tierra-vida. La tierra en florecimiento es posible por la vida en transformación y la vida se transforma gracias a la tierra que florece. Es la tierra nutricia la que le permite a la vida florecer y es la vida, grafía de la tierra, geografía que se torna geopoética. En la escritura de la tierra, la vida se pinta, se dibuja, se despliega, se labra como emergencia de la tierra, danzando coreográficamente en el devaneo del habitar, es tierra sensible, geopoética, tierra henchida de signos, de sentidos y sentires, relación telúrica, geo-erótica íntima.

Habitar en clave de Abya Yala y Powaqqtsi, es habitar en clave del *eros-humus*, impulso de vida del suelo, de la tierra. Un habitar en clave de la tierra-vida sensible se da en los gestos del encuentro que antes fue desencuentro, hasta tornarse acontecimiento, devenir-mundo. El filósofo español José Luis Pardo Torío (1991) en su libro *Sobre los espacios: pintar, escribir, pensar* relata estas geopoéticas donde la vida se pinta como una segunda geografía, donde la tierra deviene sensible. La tierra-vida de la montaña y las gotas de lluvia en un cotidiano contacto horadan el habitar, haciéndose un lugar, doble marca, huella y pliegue que se horada en el ser-con, en el devenir montaña-agua.

Las aguas de la lluvia chocan contra una de sus caras y cada gota se evapora al instante: la montaña no ha sentido nada. Hace falta que este desencuentro se repita una y otra vez hasta que un día, a fuerza de chocar contra la montaña, las aguas dejan una huella, se abren un cauce, hacen una señal, una grafía en ella. Esa impresión es al mismo tiempo un gesto, una expresión de la montaña: lo expresado es el agua o, más bien, la fuerza con que el agua impacta la montaña. A partir de ese instante (hay que suponer una conmoción geológica atravesando la estructura interna de la montaña, como si sus entrañas adivinasen ya el lugar por donde un día, dentro de muchos años, se partirá en dos para albergar el lecho de un río), la huella constituye la memoria —una memoria geográfica— mediante la cual la montaña recuerda el paso de las aguas, la imaginación —fantasía geográfica— mediante la cual espera e invoca en silencio su repetición periódica, y la sensibilidad mediante la cual puede únicamente llegar a experimentar la presencia de la corriente. Cuando esto sucede, podemos decir que en la piel de la Tierra ha tenido lugar un pliegue, se ha inscrito una γ griega, un acontecimiento que ha de entenderse —como todo doblez— doblemente; para el agua, es un hábitat: por fin ha encontrado un lugar en el que existir, en el que de-

venir-sentida; para la montaña, es un hábito: por fin ha encontrado la forma de devenir sensible. Así, hábitat y hábito son la misma cosa bajo dos puntos de vista, cuya unidad presupone el doble origen del vocablo Ethos. (Pardo, 1991, p. 21)

En el contacto de las pieles que a fuerza de la permanencia se hace hábito y se torna habitual emerge el hábitat: lugar de existencia, tierra-vida que deviene sentida en el devenir sensible, lugar creado. El de la tierra-vida es un tiempo que hace, no un tiempo que pasa, Tiempo de Aión, del acontecimiento, del mundo vivido que se narra. La tierra-vida permite el habitar porque ella misma es habitar es poética, es estética, es sensible y autopoiesica, se ramifica y se renueva (Noguera y Echeverri, 2020).

El impulso de *eros* como tierra-vida en el tiempo que hace, se va haciendo tanto en el tiempo del acontecimiento, irrupción y surgimiento de mundo, como en la permanencia, en lo que perdura que se gesta en la inmanencia de lo cotidiano, en el cuidado del hacerse día a día que expresa el deseo de durar. Tanto el acontecimiento como la permanencia hacen posible el impulso de la tierra-vida, del *eros*. El milagro es doble tanto en el surgimiento del mundo como la permanencia en él. Sólo en la vida que se inventa y se reinventa, que se cuida, que permanece serena en los tiempos de la tierra, que se demora en el otro, es donde realmente escuchamos el llamado del *eros* en toda su hondura, en toda su exuberancia, como el campesino que labra la tierra, la hormiga que hace caminos, el río que nutre de agua los territorios o el girasol que baila con la luz del sol.

Exergo: geo-ero-polifonías del habitar sur

Pese a la guerra, pese a las violencias tanáticas de una sociedad desollada, de una civilización cuyos orígenes están en la amputación de lo sensible, del sentir y por tanto del cuerpo-tierra, en medio de estos tiempos de penuria y escasez de alteridad, emergen voces de tesituras, texturas, tonos, colores y gamas diversas, que componen un coro que canta las geografías poéticas sur. Ninguna voz sobresale. Ninguna busca cantar mejor que la otra. Ninguna reclama derechos de autor; ninguna se impone para dominar las otras. Ninguna se vende ni se compra, ninguna de exhibe para opacar a las otras. Las voces de la tierra, acuosas, montañosas, pétreas,

espesas, salvajes, meditativas, telúricas, sinuosas, cálidas, heladas, aéreas, reptantes, agudas, graves, profundas, celestiales, enraizadas, volátiles, marinas, ribereñas, cariñosas, amantes, filiales, fraternales, uterinas, maternas, paternales, amorosas, lacrimosas, cansadas, nacientes, agonísticas, murientes, nutricias, nutrientes...las voces la tierra aún no han sido escuchadas en su alteridad radical, por esta “raza taimada y sin paz, que cree saber la hora” (Hölderlin, 2014).

Ancladas aún en la tarea de aportar a las metodologías, las epistemologías, las políticas y las teorías nuevos conceptos, nuevos caminos, nuevos datos, nuevas formas de aplicación, nuevas subjetividades y objetividades, nuevos campos de investigación sujeto-objeto, las ciencias sociales, los estudios culturales y los conceptos de ambiente construidos por el mundo de la bio-*tánatho*-política, continúan escindidos de la tierra, de los entramados y texturas vivientes; calculando la naturaleza, como mercancía dispuesta para el hombre de Pascal; cuantificando el mundo de la vida, y sometiendo los tejidos sensibles de la vida a la rigidez tecnológica globalizante. Emergentes en la época de la Ilustración, las ciencias sociales, el humanismo y las humanidades modernas, los conceptos de sociedad, cultura y naturaleza, han sido el soporte de una verdad que ha velado la posibilidad de preguntarse por su pertinencia y sentidos en los mundos de vidas pluriversas.

El giro radical que las voces geográficas sur le proponen a comunidades de humanos que hemos decidido lanzarnos al afuera, a la exterioridad radical, exterioridad que es entramado de vida, propone la creación, diseño y ejecución orquestal de partituras otras, que coloquen en pausa las voces del Sujeto y del Objeto, de los discursos categoriales y universalistas de Hombre, Humanidad, Humanismo, Sociedad, Desarrollo, Globalidad, Mundo, Naturaleza, Tierra, Vida, Verdad, Belleza, Justicia, Derecho, ...que han escindido lo humano de la tierra a partir de una guerra sin precedentes, aún silenciada por las voces del sujeto dominante, exterminador de toda vida.

Las geo-polifonías corales que nuestro Pensamiento Ambiental Sur interpreta y escucha, permiten que las monofonías del pensamiento eurocentrista sean escuchadas desde el afuera de los dominios de las ciencias sociales, el afuera como lugar radical, intemperie donde no existen muros, ni techos, ni suelos, ni puertas ni ventanas. Desde ese afuera habitado por alteridades radicales, las geo-polifonías corales movilizan, desestabilizan y des-sedimentan los cimientos epistemológicos sujeto—objeto, introduciendo la tierra madre, como *oikos* amoroso, *ero-ethos*

y *esthesis* en los estudios sociales, humanos y culturales de la América—Abya Yala que somos.

En las polifonías de la atrocidad están los Gritos de la Tierra como los paisajes de la devastación (Pineda, 2016), gritos desolados de corazones atravesados por la atrocidad, llanto doloroso de las madres que pierden a sus hijos, susurros muchas veces silenciados, de madres, padres, hijos, hijas, hermanos, hermanas, amigos de aquellos que han sufrido juvenicidios, feminicidios, homicidios, eco-cidios y geo-cidios de las guerras que se narran en investigaciones metodoestéticas que procuran la reconciliación erótica con la tierra-naturaleza-vida.

Pero también están presentes, aún veladas por el euro-racional-antropo-centrismo, voces otras emergentes de las densas texturas del coro de la vida. Las voces arbóreas, acuosas, pétreas, animales, vegetales...raizales, originarias, nevadas y termales de la vida. Ellas poco a poco, lentamente, dentro de los tiempos-ero-geográficos-otros, telúricos y densos de una naturaleza incognoscible han comenzado a cantar sus pluriversos, gritando su permanente dolor ante la herida profunda que el Desarrollo, hermano del Capitalismo, produce en sus entrañas, en sus pieles, en sus cuerpos. Y son los poetas quienes comprenden las voces de la tierra herida. Son sus poemas, los que tallan la tierra; son los cuerpos danzantes campesinos los que labran la tierra-madre para el florecimiento de la vida, Abya-Yala. Son las guitarras, las flautas, las zampoñas, los tambores, los sintetizadores, y una gran diversidad de instrumentos musicales, quienes alegran las montañas, remontando las melodías sencillas de la tierra, por los vientos del Sur, para que, desde Alaska hasta la Patagonia, el sur emerja potente, en la única, profunda y bella democracia: las polifonías amantes de la vida.

El giro ambiental de lo erótico exige construir método-estéticamente, el tránsito de un pensamiento sobre lo erótico escindido de la *physis*, a un geo-ero-pensamiento emergente del contacto amoroso de los cuerpos-tierra que somos; en esto consiste la pausa del sujeto y del objeto; de esta pausa, de este silencio epistémico-ético-estético-político, emerge el Pensamiento Ambiental Sur que ya no pregunta ¿cómo conocemos?, sino ¿cómo podemos habitar poéticamente esta hermosa, amorosa y floreciente tierra?

El poeta Nietzsche, filósofo del desencantamiento del mundo, profeta de la crisis civilizatoria originada por la escisión entre hombre, cultura y naturaleza, profetizó el dominio del sujeto cognoscente sobre el mundo, la reducción del mundo a objeto conocido gracias a la lógica matemática

de la razón calculante y, por tanto, la crisis de esta aventura civilizatoria obnubilada por el *kikirikeo* de la razón. Esta profecía se ha ido cumpliendo cada vez más profunda, atroz y dolorosamente. La reducción positivista del mundo a mero objeto creó la ilusión de un dominio absoluto sobre las fuerzas de la naturaleza. Esto originó la fáustica creencia en un sujeto capaz de develar todos los secretos de la naturaleza, dominar los universos macro y micro, y llegar a ser, por fin, dueño y señor de la naturaleza; vana ilusión de la desmesura humano-euro-centrista.

La crisis civilizatoria: de lo humano, de las ciencias, de la manera imperativa de dominar la tierra; la crisis de la totalidad de lo existente hoy, tienen la huella de Narciso y el deseo de amor de lo otro, de morir disolviéndose en el otro. Tiene que ver con una crisis de sentido (Husserl, 1991), pero también del sentir, de los sentidos, de lo sensible, de las sensibilidades, de la vida sensible (Coccia, 2011) de las otras vidas, encarnadas en ero-poéticas-otras de coexistencia con alteridades radicales, de sentidos-otros, exteriores al sentido occidental-moderno-centrista de dominar la tierra como sujetos, objetivándola a través de la productividad técnica y de la industrialización de su intimidad enigmática.

La crisis ambiental, expresión radical de la crisis civilizatoria, en tanto aquella es crisis de la vida en su totalidad incalculable e inexplicable, tejido que ha permitido incluso el vuelo civilizatorio y la crisis que este vuelo ha gestado, se ha convertido en potencia de un pensar-otro, de un pensar exterior al sujeto, a la disposición del mundo como objeto, a la categorización universal de la singularidad de los acontecimientos, al tiempo metafísico e incluso al espacio homogéneo de una globalidad ontológica.

El Pensamiento Ambiental Sur está caminando por los tensos y bellos caminos del *eros* para liberar al amor —reducido a egolatría por la modernidad tautológica y narcisista— y así se transforme en un permanente vivir, desviviéndonos por el otro-lo-otro. (Mesa, 2010)

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2014). *Estado de excepción*. Traducción de: Flavia Costa e Ivana Costa. Adriana Hidalgo.
- Alzate, J.P. (2020). Investigar entre-cuerpos. La investigación desde la piel en el habitar intercultural postcolonial sur andino. En A. P. Noguera (Ed.), *Polifonía Geo-ético-estéticas del Habitar Sur*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Ángel-Maya, A. (1996). *El Reto de la Vida*. ECOFONDO.
- Ángel-Maya, A. (2002). El retorno de Ícaro. Bogotá: PNUD, PNUMA, IDEA ASOCARS.
- Bachelard, G. (2013). *A água e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria*. Traducción: Antônio de Pádua Danesi. Editora WMF Martins Fontes.
- Badiou, A. y Truong, N. (2012). *Elogio del amor*. Traducción: Ana Ojeda. Paidós
- Benedetti, M. (2003). *Inventario III. Poesía 1995-2002*. Editorial Visor.
- Capra, F. (1999). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama.
- Chikangana, F. (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: espíritu de pájaro en pozos de ensueño*. Ministerio de Cultura, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, tomo 7.
- Coccia, E. (2011). *La vida sensible*. Marea.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: José Vasquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Editorial Pre-textos.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Foucault, M. (2007). *El Nacimiento de la Biopolítica*. FCE.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. FCE.
- Freud, S. (1976). El malestar de la Cultura. En S. Freud, *Obras Completas*. Volumen 21. Amorrortu editores S.A.
- Grosso, J. L. (2014). *Hospitalidad Excesiva. Semiopraxis crítica y justicia postcolonial*. IELT.
- Han, B. (2017). *La agonía del Eros*. Herder Editorial.
- Han, B. (2018). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hölderlin, F. (2014). *Poemas*. Icaria.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica.
- Jefe Seattle. (1855). Carta del jefe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce presidente de los Estados Unidos de América. *Herzog*. <http://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>

- Lovelock, J.E. (1985). *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Herman Blum Ediciones.
- Maeterlinck, M. (2014). *La inteligencia de las flores*. Traducción: Juan Batista Enseñat. Taller de Edición Rocca S. A.
- Mangabeira, N. (2001). *Da foz à nascente o recado do rio*. Editora Unicamp.
- Mesa, C. (2010). *Superficies de Contacto. Adentro en el Espacio*. Mesa Editores.
- Mistral, G. (2019). *Antología en verso y prosa*. Editorial Alfaguara.
- Nietzsche, F. (2007). *El origen de la Tragedia*. Espasa Calpe, S.A.
- Noguera, A. P. (2004). *El reencantamiento del Mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo*. Editorial Universidad Nacional de Colombia – México: PNUMA, Serie Pensamiento Ambiental Latinoamericano PAL # 11
- Noguera, A. P. (2007). El paso del Sujeto-Objeto al bucle red-trama de vida. Disolución de la Epistemología Moderna y emergencia de la Filosofía Ambiental. En A.P. Noguera (Ed.), *Hojas de sol en la Victoria Regia. Emergencias de un Pensamiento Ambiental Alternativo en América Latina*. Editorial Universidad Nacional de Colombia
- Noguera, A.P. (2012). *Cuerpo Tierra. El Enigma, el Habitar, la Vida. Emergencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*. EAE.
- Noguera, A. P. (2016). Paisajes del desarrollo: evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento. En A. P. Noguera (Ed.), *Voces del pensamiento ambiental Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A. P. (2018). Tierra-calco / tierra-rizoma. Desafíos simbólico-bióticos de la era planetaria. En A. P. Noguera (Ed.), *Pensamiento ambiental en la era planetaria. Biopoder, bioética y biodiversidad: una interpretación de los desafíos simbólico-bióticos en la aldea global*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, A. P. (2021a). *Métodoestesis. Lo sensible, el sentir, lo sentido y lo sintiente. Ethos – Cuerpos – Tierra como tejido de caminos del Pensamiento Ambiental Sur*. Universidad Nacional de Colombia Sede. Inédito.
- Noguera, A. P. (Ed.). (2021b). *Pensamiento Ambiental y Paz Eco-socio-cultural. Diseño transicional de territorios de paz en clave de la ambientalización de la educación y la gesta geo-cultural en Manizales rur-urbano. Río Blanco, Gallinazo, Trinidad y Tolda Fría*. Universidad Nacional de Colombia Sede. Inédito.
- Noguera, A. P. y Echeverri, S. M. (2020). Ethos-Cuerpo-Tierra: Diseños-otros en tiempos de transición civilizatoria. En A. P. Noguera (Ed.), *Polifonías geo-ético-poéticas del habitar-sur*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

- Noguera, A. P., Pineda, J. y Chacón, C. A (2021). Ambientalización de la Educación en tiempos de transición civilizatoria. Tránsitos y Giros espistémicos-estéticos-éticos-políticos. En F. Cortés (Comp.), *COLOMBIA COMPLEJA. Consideraciones para una ambientalización de la Educación Superior en clave del Pensamiento Ambiental colombiano*. MINAMBIENTE.
- Ovidio, P. (1998). *Metamorfosis*. Traducción: Antonio Ramírez de Verger Jaén y Fernando Navarro Antolín. Editorial Alianza.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar escribir, pensar*. Serbal.
- Pascal, B. (1996). *Pensamientos. Sección I. Papeles clasificados. VII Contrariedades. § 131*. Alianza Editorial.
- Pineda, J. (2016). Paisajes del Desarrollo: Desilusión, disolución, devastación, desolación. En A. P. Noguera (Ed.), *Voces del Pensamiento Ambiental. Tensiones críticas entre Desarrollo y Abya Yala*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Pineda, J. (2018). Pensar el afuera y sentir el ocaso desde el Pensamiento Ambiental. En A. P. Noguera (Ed.), *Pensamiento ambiental en la era planetaria. Biopoder, bioética y biodiversidad: una interpretación de los desafíos simbólico-bióticos en la aldea global*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Reyes, F. (Coord.). (2018). *Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del Pensamiento y la acción ambientales*. Ítaca.

Amor, deseo y erotismo en los tiempos de la crisis ecológica. Ensayo para pensar nuestra relación con la tierra

Mariana Velásquez Mejía

El Antropoceno: la erotización de nuestra relación con el poder

Bienvenidas, bienvenidos y bienvenides al Antropoceno. Lo que significa que nos encontramos en una nueva época geológica o un nuevo momento en la historia de la Tierra, caracterizado por la decisiva influencia que la especie humana tiene sobre el estado, la dinámica y el futuro del sistema biofísico que conforma la realidad planetaria (De Cózar Escalante, 2019). El término fue popularizado en el año 2000 por el nobel de Química Paul Crutzen y cuenta cada vez más con mayor aceptación en el medio científico, en las humanidades ambientales y en los movimientos socioambientales.

Supongamos que se da un fenómeno, o muchos entrelazados, que hace que nos extingamos como especie, supongamos que esto a lo que llamamos humanos desaparece para siempre de la faz de la tierra, e imaginemos que millones de años después unos seres sensibles, pensantes y curiosos, salidos de no sé dónde, se interesan por conocer la Tierra. Para entonces, nuestra civilización y todos sus restos orgánicos y tecnológicos (la totalidad de los objetos construidos por los seres humanos) ya se habrán convertido en una capa estratigráfica más. Estos nuevos terrícolas podrían conocer lo que fuimos como especie si aprenden a leer la narrativa de las capas estratigráficas inscritas en las rocas, en las que encontrarán grandes cantidades de plástico, aluminio, hormigón y los muchos millones de huesos de los animales que sacrificamos cada año y de nosotros mismos.

A pesar de que la especie humana comenzó su andadura sobre el planeta Tierra desde hace muy poco tiempo en términos geológicos⁶, ya

6 Como se muestra en la famosa serie *Cosmos*, en el día de la vida, que comenzó hace unos 3.500 millones de años, los *homo sapiens* aparecen en los últimos dos segundos.

dejamos huellas cuyas consecuencias perdurarán durante siglos, milenios y millones de años. José Manuel de Cózar Escalante (2019), basándose en datos de distintas fuentes, afirma que así lo demuestran los residuos radiactivos cuya actividad puede superar los 20.000 años; el aumento de la temperatura media global, cuyas proyecciones a 2030-2050 hablan de un aumento de 1.5 °C; el aumento de la producción de plástico cuyas toneladas superan la biomasa humana (se estima que para 2050 la cantidad de plástico va a pesar más que el total de los peces que habitan el océano); la producción de más de 170.000 sustancias sintéticas frente a los 5.000 minerales que se encuentran de forma “natural”; la producción de hormigón cuya cantidad es suficiente para cubrir la superficie del planeta con 2 milímetros de grosor; el aumento de la tasa de extinción de especies que se traduce en una reducción del 58% de las poblaciones de peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos (sólo en los últimos 40 años) y en la reducción de los árboles a la mitad desde los inicios de la agricultura; la ocupación del 40%-50% de la superficie terrestre libre de hielo para uso agrícola, silvicultura y asentamientos humanos; la “producción” anual de 4.800 millones de cabezas de ganado y la extracción de 80 millones de toneladas de peces al año de los océanos; entre otros procesos socioambientales que refuerzan la idea de Antropoceno la cual sostiene que “el tiempo geológico está siendo alterado por el curso vertiginoso de nuestra historia” (p. 27).

Los seres humanos movilizamos más minerales y tierra que el agua y estamos generando una extinción de especies comparable con la que hubo hace 65 millones de años cuando el impacto de un meteorito produjo la extinción masiva que acabó con los dinosaurios⁷. Pese a esto, la Comisión Internacional de Estratigrafía y la Unión Internacional de Ciencias Geológicas no han aprobado formalmente el concepto de Antropoceno y oficialmente continuamos en el Holoceno. No obstante, advierte Jens Soentgen (2019), la cuestión significativa no es tanto si se cumplen o no las características de lo que sería una nueva era geológica, sino el reconocimiento de que el ser humano, al ser el animal dominante en el planeta, es el enemigo principal de gran parte de los organismos vivos y se comporta de una manera supremamente agresiva y arrasadora con su base biofísica.

Entre quienes se dedican al estudio del Antropoceno es común encontrar tres hitos fundamentales o inicios de esta nueva época. Primero,

⁷ Hoy están bajo amenaza de desaparición el 23% de los mamíferos, el 12% de las aves, el 25% de las coníferas y el 32% de los anfibios (Soentgen, 2019).

la Revolución neolítica que se dio hace más o menos doce mil años y que se caracteriza por la sedentarización de las comunidades humanas, a la par del desarrollo de la agricultura, la ganadería, y con esto la tala de árboles y la extinción de especies animales. Segundo, la Revolución industrial (1750-1800) que marca el comienzo de la emisión masiva de hollín y desde donde comienza el aumento progresivo y constante de la concentración de CO₂ en la atmósfera, el crecimiento y concentración de la población en ciudades, así como la contaminación del agua, del suelo y del aire generada por nuevas dinámicas y tecnologías de la industrialización. Tercero, el inicio de lo que se conoce como la “era atómica”, cuya fecha clave es 1945 cuando se detona la primera bomba atómica y se dispersan elementos radiactivos derivados de los ensayos con armas nucleares, sumado a los accidentes y los riesgos que conlleva la creación de centrales de energía nuclear y sus desechos (De Cózar Escalante, 2019).

Los indicadores e hitos que mencioné en párrafos anteriores soportan la idea de que los seres humanos somos una fuerza biológica y geológica de orden planetario, y que estos hechos inspiran y soportan la idea de Antropoceno, el cual Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019) identifican como

(...) un nuevo tiempo, o mejor, un nuevo tiempo del tiempo —un nuevo concepto y una nueva experiencia de la historicidad—, en el cual la diferencia de magnitud entre la escala de la historia humana y las escalas cronológicas de la biología y de la geofísica ha disminuido drásticamente, incluso ha tendido a invertirse: el ambiente cambia más rápido que la sociedad, y el futuro próximo se vuelve así no sólo cada vez más imprevisible sino, tal vez, cada vez más imposible. (p. 150)

Este nuevo estadio geológico y biológico trae consigo enormes implicaciones para los seres humanos, que se traducen hoy en la profunda crisis ecosocial en la que nos encontramos. La crisis ecológica es quizá el mayor reto al que actualmente se enfrenta la humanidad dado que la alteración de los ciclos biogeoquímicos, el aumento en la temperatura media de la tierra, la acidificación de los océanos, la drástica disminución de la biodiversidad, entre otras alteraciones de orden planetarios que se interrelacionan, generan o intensifican fenómenos para los que no estamos preparados o adaptados y básicamente socavan las bases biofísicas de nuestra existencia. Yayo Herrero (2020) es enfática al respecto al señalar que: “En la base de todas esas contradicciones se encuentra un elemento

común: la incompatibilidad esencial que existe entre un planeta físicamente limitado y una forma de organización socioeconómica basada en la expansión continuada de la producción y el consumo” (p. 23).

Esta crisis ecológica no nos golpea a todos los sintientes de la misma manera. Los demás animales, los que no son humano sino ganado, o también en su condición silvestre y si se quiere también las mascotas, son los seres que más han padecido los cambios antropogénicos, no sólo porque literal los asesinamos masivamente y los utilizamos para la producción de todo tipo de bienes para nuestro consumo (incluyendo el consumo para satisfacer las necesidades afectivas que suplen las mascotas), sino porque llevamos siglos desplazándolos de sus hábitats con la expansión de nuestro sistema urbano-agro-minero-industrial, irrupción violenta que mantiene en un estado de alerta y de miedo constante a los animales sobrevivientes que se escabullen cuando un humano se asoma. Esto lo que Jens Soentgen (2019) denomina la “faz interior” o “subjetiva” del Antropoceno.

Entre los individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens* las responsabilidades y los efectos de la crisis también son diferenciados. No todas las sociedades son igual de responsables o participan de la misma manera en esa forma de organización económica basada en la producción y el consumo. Por ejemplo, sólo China y Estados Unidos, pero también India y Rusia, emiten a la atmósfera el 50% de CO₂, mientras que más de 50 países a los que se les denomina menos desarrollados emiten menos del 1% (IPCC, 2007); pese a esto, son precisamente los países menos desarrollados y las zonas más empobrecidas sobre las que recaen las catástrofes climáticas derivadas del aumento de la temperatura media global. Otro ejemplo es que “La sexta parte de la población mundial, principalmente ubicada en los países enriquecidos, consume el 80% de los recursos disponibles, mientras que los 5/6 restantes utilizan el 20% restante de los recursos” (Herrero, 2020, p. 28). Si bien nunca antes se había generado tanta “riqueza” derivada de la explotación y la acumulación, “el sistema económico basado en el crecimiento continuado se ha mostrado incapaz de satisfacer las necesidades vitales de la mayoría de la población” (Herrero, 2020, p. 28).

Otro aspecto importante para esta discusión y que constituye uno de los aportes de las pensadoras y activistas ecofeministas es que la crisis ecológica es también una crisis de cuidados. No sólo ignoramos que somos ecodependientes, sino también interdependientes, es decir, que todas las personas, en algún momento de la vida (o algunas toda su vida)

dependemos de otras personas, que por lo general son mujeres —dado el sistema heteronormativo de reparto de labores y de roles, base sobre la que se erigen las estructuras económicas, el mercado laboral y el mantenimiento de la vida humana—. Para la ecofeminista Yayo Herrero: “La crisis de cuidados es el resultado de la confluencia de un conjunto de factores entre los que destaca el acceso de las mujeres al empleo remunerado dentro de un sistema patriarcal” (2020, p. 29). Dado que este acceso no significó una repartición con los hombres de las labores domésticas y el trabajo de cuidados, esto se traduce en que, al final, las mujeres son mucho más explotadas por que dichas labores igual deben ser realizadas y asumen dobles o triples jornadas; y quienes estén en ciertas condiciones van a recurrir a su madre, tías, hermanas, primas, etc. o van a pagar a otras mujeres (de clase más baja, migrantes), para que cubran el trabajo de cuidados de otros, pero sin poder cubrir los “propios”. En resumidas cuentas, no sólo hay que ver la crisis a través de la huella ecológica⁸ (entre otros indicadores propuestos por la economía ecológica como la mochila ecológica y otros), sino de la huella de cuidados, cuyo balance sería negativo para la mayor parte de los hombres, “pues consumen más energías cuidadoras para sostener su forma de vida que las que aportan”. Así, la deuda de cuidados es “la deuda que el patriarcado ha contraído con las mujeres de todo el mundo por el trabajo que realizan gratuitamente” (Herrero, 2020, p. 33).

Si bien cuando se habla de Antropoceno se tienen en cuenta como referencia los impactos que desde la Revolución neolítica genera la especie humana en las demás especies y en el medio que habita, no cabe duda que la crisis ecológica es una situación derivada del capitalismo, particularmente a partir de su intensificación y su expansión en gran parte del globo después de la Segunda Guerra Mundial cuando Estados Unidos se posiciona como un poder hegemónico y exporta, colonizando otros territorios, su sistema económico de competencia, libre mercado, acumulación, expansión del beneficio y crecimiento ilimitado, coincidiendo esto con el comienzo de la “era atómica” —tercer hito del Antropoceno— de la que han sido también protagonistas. Debido a esto, diversos pensadores y pensadoras de la ética ecológica, la ecología política y el ecofeminismo (Carpintero, 2007; Foster y Clark, 2004; Herrero, 2020, Martín Sosa, 1998; Riechmann, 2005, entre otros) convienen en la nece-

8 “La huella ecológica es un indicador que traduce a unidades de superficie lo que un estado o una comunidad consumen y los residuos que genera. Según este indicador, si todos los habitantes del planeta tuviesen el estilo de vida similar a la media de la ciudadanía española, se necesitarían tres planetas para sostener ese nivel de consumo” (Herrero, 2020, p. 33).

sidad de establecer que la crisis ecológica es de origen capitalista y que es hacia allí hacia donde se debe dirigir la crítica, donde se encuentran los principales responsables y donde se deben generar profundos cambios.

Los imperativos del capitalismo: competencia, acumulación, expansión ilimitada y progreso continuo, son incompatibles con la Vida ya que “nada puede crecer indefinidamente en un planeta con límites” (Herrero, 2020, p. 23) y no olvidemos que el desarrollo de los países del Norte Global⁹ se ha generado históricamente a costa de los países del Sur Global o, por decirlo de otra manera, sobre la base de bienes y servicios ecosistémicos de otros países, es decir, más allá de sus límites territoriales. Lo anterior genera un sistema de dependencia en el que, para que los países del Norte Global puedan mantener el estilo de vida promedio a sus habitantes, se requiere que la mayoría de la población mundial esté desposeída y sumida en el constante empobrecimiento de sus condiciones de subsistencia y de sus relaciones sociales, comunitarias y ecosistémicas. Pese a esto, gran parte de los países del Sur Global continúan en la lógica del desarrollo que supuestamente generará el crecimiento económico que los sacará de la pobreza y proporcionará el estilo de vida ideal americano-europeo, ignorando que, para que toda la población tenga un estilo de vida promedio al de los países del Norte Global, necesitaríamos hasta diez planetas Tierra y, perdón por recordar esta bobada, sólo hay uno. Así, la crisis ecológica se devela como una cuestión política, de relaciones de poder, donde mientras unos pocos ganan, la mayoría pierde.

Queda claro hasta acá que la triste historia del Antropoceno es el resultado de la falsa creencia que sostiene que podemos potenciar las capacidades humanas hasta el infinito, de tener una economía que crece a espaldas de la realidad ecosistémica de la que dependemos, del Fenómeno Vida, y de espaldas a la realidad social, que evidencia la incapacidad del capitalismo para asegurar el bienestar para al menos la mayoría de humanos. Nos obsesionamos con superar los límites de la naturaleza, erotizamos nuestra relación con el poder para dominarla, poseerla y develar todos sus secretos, asfixiándola. Así lo expresa Paul B. Preciado en “Amor en el Antropoceno”, ensayo en el que está inspirado este escrito:

9 Es importante mencionar que las denominaciones de Norte y Sur Global no tiene una connotación espacial literal, sino que hace referencia al conjunto de los países enriquecidos y al conjunto de países empobrecidos, respectivamente. También cabe mencionar que dentro del norte hay sures y dentro del sur hay nortes, es decir, hay pobreza extrema en los países más ricos, pero también hay acumulación de riqueza y, por lo tanto, desigualdad, al interior de los países más pobres.

El Antropoceno no se define sólo por nuestro protagonismo sino también por la extensión a la totalidad del planeta de las tecnologías neocropolíticas que nuestra especie ha inventado: las prácticas capitalistas y coloniales, las culturas del carbón y del petróleo y la transformación del ecosistema en recurso explotable que han dado lugar a una oleada de extinciones animales y vegetales y al progresivo calentamiento planetario. Para transformar nuestra relación con el planeta Tierra en una relación de soberanía, de dominación y de muerte fue necesario iniciar un proceso de ruptura, de externalización, de desafección. Erotizar nuestra relación con el poder y deserotizar nuestra relación con el planeta. Creernos que estábamos fuera, que éramos otro. (Preciado, 2019, p. 110, subrayado mío)

El humanismo: la ruptura

¿Cómo se da ese proceso de ruptura del que nos habla Paul B. Preciado, qué fue lo que hizo posible tal desafección? Sin duda el desarrollo de la técnica potenció el dominio sobre los ecosistemas que habitamos y fue lo que posibilitó tales impactos antropogénicos. Pero más que a la técnica en sí misma, me parece importante señalar al humanismo como la gran transformación cultural que generó esa brecha, esa separación, esa desafección hacia la Tierra y una erotización de nuestra relación con el poder para dominarla y poseerla. John Gray nos dice lo siguiente:

En términos generales, el humanismo es la idea de que el animal humano es el receptáculo de un tipo de valor único en el mundo. Los filósofos de la Grecia antigua creían que los seres humanos eran especiales porque tenían una capacidad de razonar de la que carecían otros animales, y algunos de estos filósofos —Sócrates especialmente, al menos en la manera en la que Platón lo describe— creían que a través de la razón los seres humanos podían acceder a un reino espiritual. Otro aspecto del humanismo que está relacionado con esto es la idea de que la mente humana refleja el orden del cosmos. (...) Un tercer aspecto del humanismo es la idea de que la historia es una crónica del avance de la humanidad en el que la racionalidad es cada vez mayor. Este punto de vista es propio del mundo moderno y no puede encontrarse en el razonamiento de los más sabios pensadores del Mundo Antiguo. (2014, pp. 66-67)

El humanismo parte de una ficción y es que considera al humano como la única especie que carece de naturaleza definida, tesis expresada en los albores del Renacimiento por Giovanni Pico Della Mirandola, conocido representante del humanismo renacentista. “Desde Pico hasta los conductistas y existencialistas, pasando por los idealistas y marxistas, muchos han pensado que la especie humana carece de naturaleza. Nosotros seríamos pura libertad e indeterminación y vendríamos al mundo como *tabula rasa*” (Monsterín, 2013, p. 25).

Una de las formas en las que se concretó y se expandió el humanismo fue a través de los *studia humanitatis* instituidos en el siglo XIV y que surgen, en parte, en oposición a los estudios teológicos, ubicando al hombre en el lugar central y subordinando el resto de la realidad a su dominio (Cragolini, 2016). Este desplazamiento en el pensamiento filosófico es descrito por Michel Serres (1991) de la siguiente manera:

Dominio y posesión, esta es la palabra clave lanzada por Descartes, al alba de la edad científica y técnica, cuando nuestra razón occidental partió a la conquista del universo. Lo dominamos y nos lo apropiamos: filosofía subyacente y común tanto a la empresa industrial como a la ciencia llamada desinteresada, a este respecto no diferenciables. El dominio cartesiano erige la violencia objetiva de la ciencia en estrategia bien regulada. Nuestra relación fundamental con los objetos se resume en la guerra y la propiedad. (...) Dominar, pero también poseer: la otra relación fundamental que mantenemos con las cosas del mundo se resume en el derecho de propiedad. (pp. 58-60)

Mónica Cragolini aborda una cuestión clave para comprender el papel del humanismo como ficción que sostiene la separación humano-naturaleza y que sustenta la deserotización de nuestra relación con la Tierra, a la que decimos amar, pero que violentamos con nuestro amor tóxico posesivo. La filósofa retoma y somete a crítica los *studia humanitatis* que comprendían cinco materias: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. Devela que todas hacen referencia a modos de ser de lo “humano” que delimitan claramente la diferencia con el animal. Básicamente la historia de la filosofía occidental puede ser narrada a través de las distintas estrategias discursivas por medio de las cuales los filósofos —con interesantes excepciones por supuesto— establecieron lo propio de lo humano, lo que nos hace distintos y superiores a los otros entes, ya que sólo nosotros podemos ser seres. No obstante, afirma

Cragnolini, esos límites han sido cuestionados desde que los estudios etológicos pusieron en evidencia que muchas de las “atribuciones” o “propiedades” que se le asignan al “humán” constituyen también modos de ser del animal. Veamos cómo la autora desmonta esos supuestos en cada una de las materias de los *studia humanitatis* e ilustraré con algunos ejemplos.

Primero, la gramática, la cual “(...) da cuenta de la posibilidad de constituir un lenguaje a partir de reglas y principios organizativos” (Cragnolini, 2016). Las experiencias de comunicación con primates socializados entre humanos y el hallazgo de un lenguaje “propio” de insectos, ballenas, delfines, primates, etc., pusieron en crisis la atribución del lenguaje como una propiedad exclusivamente humana. El caso de los delfines es uno de los más estudiados:

La elevada sociabilidad de los delfines les ayuda a evitar predadores (como los tiburones) y buscar peces para alimentarse; su vida social es complejísima. Habitan en grupos y manadas, y aunque todavía no se comprenden muy bien las secuencias de silbidos y chillidos que emiten, no hay duda de que su aprendizaje verbal es muy notable, y se comunican entre sí de maneras diversas. Muestran afectos, emociones y pasiones; pueden sentir miedo y padecer estrés; albergan intenciones, realizan cálculos y dirigen sus acciones hacia fines; participan deliberadamente en juegos y otras actividades sociales (...) Los delfines comunes toman la mayoría de sus decisiones por consenso dentro del grupo. Pueden pasar horas moviéndose dentro de una bahía protegida, chillándose unos a otros con diferentes gritos, silbidos, ladridos y chasquidos. El ruido va aumentando de volumen hasta alcanzar un clímax que aparentemente indica que el voto es unánime y es hora de entrar en acción, por ejemplo, para salir a pescar (...). (Riechamn, 2005, p. 57)

La retórica, entendida como “arte del buen decir”, supone siempre una cuota de simulación, de capacidad de fingir y de “fingir que finge”. Sobre esta cuestión Derrida le discute a Lacan quien afirma que el animal puede fingir, pero no “fingir que finge” o “borrar sus huellas”; Derrida se manifiesta al respecto con las siguientes palabras:

Es de esta mentira, de este engaño, de este fingimiento de segundo grado de lo que el animal sería, según Lacan, incapaz, mientras que “el sujeto del signifiante”, en el orden humano, tendría el poder de hacerlo y, mejor aún, advendría como sujeto, se instituiría y conseguiría llegar a ser sí

mismo como sujeto en virtud de este poder: poder reflexivo de segundo grado, poder consciente de engañar fingiendo fingir. Lacán, y este es uno de los motivos de interés de este análisis, otorga sin duda mucho, esta vez, más en todo caso que cualquiera en filosofía y más que él mismo en sus escritos anteriores, a la capacidad de fingir de lo que él siempre llama “el animal”, “un animal”, a lo que él denomina aquí su “dansité”, con una *a* en francés, su *danzidad*. La danzidad es la capacidad de fingir en la danza, el señuelo, en la coreografía de la caza o de la seducción, en el alarde que se muestra antes de hacer el amor o se protege en el momento de hacer la guerra (...). (Derrida, 2008, p. 153)

Respecto a la poética, que implica la capacidad de creación, el filósofo argelino Jacques Derrida nos da algunas pistas en términos de la diferencia entre “reacción” y “respuesta”. Mientras la respuesta, atribuida a los humanos, se abre a la novedad y exige “creación”, la reacción es atribuida a los animales, según lo planteado por Descartes, como si fueran una *bête-machine*. A este respecto Derrida expresa lo siguiente:

Me gustaría mostrar en todo caso que, al igual que Descartes, aquellos [refiriéndose a Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan] piensan que, a diferencia de nosotros los hombres (diferencia que está determinada así), el animal no habla ni responde, que su capacidad de emitir señales es ajena al lenguaje y se encuentra limitada, fijada por un programa. Ninguno de ellos ha tenido nunca en cuenta ciertas diferencias esenciales o estructurales entre las especies animales. Ninguno de ellos ha tenido en cuenta, de una manera seria y determinante, el hecho de que cazamos, matamos, exterminamos, comemos y sacrificamos animales, los sacrificamos, los hacemos trabajar o los sometemos a unos experimentos prohibidos en el hombre. Salvo Lacan (en quien, por lo demás, esto no cambia en modo alguno la axiomática tradicional), ninguno de ellos tiene en cuenta la sexualidad animal. En ninguno de ellos queda verdaderamente integrado el progreso del saber etológico o primatológico. (Derrida, 2008, p. 109)

Los animales crean y tienen un sentido estético expresado en modos singulares que somos incapaces de reconocer, de percibir. Existen miles de ejemplos de la capacidad artística de creación muchas especies documentados en estudios etológicos, pero ahora también muy mediatizados en las redes sociales.

Respecto a la historia, continúa en su argumentación Cragnolini, “las cuestiones se tornan más complicadas”, pues pone en juego la capacidad de memoria de generación en generación, algo difícil de conceder al animal, motivo por el cual la historia de los animales se ha remitido siempre a la historia que los humanos hemos contado acerca de “ellos”. Desde una perspectiva más estrecha, la historia, en tanto memoria transmitida, implica cierto desarrollo cultural y los etólogos saben bien que este no es un rasgo exclusivo de los humanos. Como afirma Riechmann (2005):

En efecto: en cualquiera de las definiciones de cultura empleadas por la antropología y la etología modernas, existen culturas animales. Desde luego que hay un salto cualitativo entre los modestos desarrollos culturales animales (y los lentísimos avances de los homínidos evolutivamente anteriores al *Homo sapiens*) y nuestra explosión cultural en los últimos cien mil años: pero “si no confundimos ‘cultura’ con ‘aceleración cultural’, no hay razón para sostener que la cultura haya nacido con el *Homo sapiens*”. Entre los orangutanes se han identificado al menos 24 comportamientos (sonidos, juegos, usos de herramientas...) que se transmiten culturalmente. Y en particular los chimpancés y bonobos tienen conductas que reúnen todos los requisitos que la antropología cultural exige a la conducta humana para aceptarla como cultural: innovación, diseminación, estandarización, durabilidad, difusión, tradición, no necesidad para subsistir. (p. 53)

Finalmente, respecto a la filosofía moral, la atribución de esta a los animales no resulta tan problemática. Muchos etólogos reconocen el carácter social (o prosocial) de muchas especies animales, y la existencia de normas que regulan dicha existencia social. Riechmann (2005) identifica algunas de las tendencias y capacidades “protomorales” en especies animales no humanas: el apego, el socorro, el contagio emocional, el trato especial para los incapacitados y heridos, así como la empatía cognitiva (ponerse en el lugar del otro), son algunos de los rasgos relacionados con la simpatía. Respecto a las características relacionadas con las reglas, algunos grupos tienen reglas sociales prescriptivas, las interiorizan y se anticipan al castigo si no las cumplen. Tienen un concepto propio de dar, intercambiar y vengarse, además agreden moralmente a quienes violen las reglas de reciprocidad. Tienen también la capacidad de reconciliación y prevención de conflictos, se preocupan por su comunidad e intentan

mantener buenas relaciones, además de ceder a los intereses opuestos mediante la negociación.

Preguntar si los animales poseen una moralidad es casi como preguntar si tienen una cultura, una política o un lenguaje. Si tomamos como modelo el fenómeno humano en su totalidad, es evidente que no. Sin embargo, si dividimos las habilidades humanas más relevantes en sus diversos componentes, veremos que algunos son reconocibles en otros animales. (De Waal, 1997, p. 270)

Si los ejemplos y las citas que traje no le convencieron, les invito a la lectura de *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* de la filósofa de la ciencia Vinciane Despret (2018), en el que pone patas arriba las formas en las que se ha documentado e interpretado el comportamiento social, cultural, político y sexual de los animales, y demuestra a través de los mismos experimentos los prejuicios sexistas, homofóbicos, falocéntricos y antropocéntricos. Las singularidades animales hacen arte, tienen sentido de justicia, pueden rebelarse, mienten, tienen su propia perspectiva, se reconocen a sí mismos como individuos, expresan una diversidad enorme en lo que nosotros definimos como género y orientación sexual, en las prácticas sexuales y de apareamiento en sí mismas.

Lo que sí queda claro es que, en definitiva, los límites que separan al “hombre” del “animal”, presentes en cada una de las disciplinas de los *studia humanitatis*, se encuentran ahora contaminados. El concepto de “hombre” que hemos recibido como herencia indiscutible de la modernidad tiene quiebres y fisuras que obligan a una reconceptualización de la idea de lo humano.

Ese modo de ser de lo humano que se constituyó, ya en la filosofía moderna, en términos de subjetividad, se halla cuestionado en sus bases mismas: ya no podemos pensar al existente humano en términos de sujeto representativo, autónomo y propietario, que “objetiva” el mundo en ese espacio interior de la conciencia. Todos estos aspectos han sido puestos en crisis en la época actual, y los trabajos en torno a los animales han contribuido a esta crisis. (Cragolini, 2016, p. 18)

Finalizo este apartado retomando la discusión sobre el Antropoceno y la crisis ecológica que, como vimos, es civilizatoria porque toca las

estructuras políticas y económicas del capitalismo, sistema totalitario y en expansión hasta ahora hegemónico. Y vimos que implica una crisis del humanismo y los mitos modernos asociados (como el de progreso y desarrollo). Esa sería la gran historia de la desafección y ruptura ontológica con la Tierra.

Hacia la erotización de nuestra relación con la Tierra

Resulta claro que el Antropoceno como diagnóstico hipercrítico conlleva el desafío de pensar alternativas a los modelos de desarrollo dominantes, de elaborar estrategias de transición que impliquen una descolonización del imaginario social y marquen el camino hacia una sociedad poscapitalista (...)
(Svampa, 2018, p. 164)

Entonces, ¿cómo erotizamos nuestra relación con la Tierra? Lo que quiero hacer en este apartado es exponer unos puntos, más o menos elaborados, que considero pueden ser varios frentes de lucha por la erotización de nuestra relación con el planeta Tierra y que se inscriben en distintos órdenes del pensamiento, la acción y los afectos, que pueden adquirir otros sentidos a partir de “deshumanizar” el imaginario social y que pueden aportar, desde el posicionamiento ontológico, epistemológico, ético y político feminista y ecológico, al proceso de elaborar estrategias de transición y transformación ecosocial.

Primero, me parece clave señalar que, si el humanismo es la brecha instituida e instalada en el pensamiento que nos “separa” de la naturaleza, el feminismo y el animalismo sugieren otros modos de pensarnos en, y a través de, la naturaleza, otros modos de ser y de relacionarnos con nosotros mismos y con todo lo otro. Que no quepa duda que “el feminismo no es un humanismo”, como nos dice Paul. B. Preciado, sino que: “El feminismo es un animalismo. O por decirlo de otro modo, el animalismo es un feminismo expandido y no antropocéntrico” (Preciado, 2019, p. 125). El autor nos recuerda que las primeras máquinas de la Revolución industrial fueron máquinas vivas: “el trabajador esclavo de la plantación, la trabajadora sexual y reproductiva y el animal” y también establece que:

El humanismo inventa otro cuerpo al que llama humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal. Un cuerpo estratificado y

lleno de órganos, lleno de capital, cuyos gestos están cronometrados y cuyos deseos son el efecto de una tecnología necropolítica del placer. (Preciado, 2019, p. 125)

Libertad, igualdad y fraternidad son los principios de la modernidad europea humanista y constituyen el motor de lo que fue el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución industrial, los cuales “reposan sobre la reducción de cuerpos no blancos y de las mujeres al estatuto de animal y de todos ellos (esclavos, mujeres, animales) al estatuto de máquina (re) productiva” (p. 126). De allí que desde los tiempos del feminismo de la ilustración se establezca la alianza de la lucha de la liberación de las mujeres y de los animales.

Otro de los puntos que me parece clave para responder a la pregunta que me hago en este apartado tiene que ver con reivindicar el erotismo, el deseo, la sexualidad y la diversidad en nuestras consideraciones ontológicas y en la pregunta por nuestro origen como especie y el de la naturaleza. El fenómeno Vida en su conjunto es el resultado del deseo cósmico; los hongos, las plantas y los animales no hubieran sido posible sin el hipersexo bacteriano de donde surgieron los primeros eucariotas; las células que nos componen son híbridos hipersexuales y albergamos en nuestro cuerpo una naturaleza y un origen promiscuo, “la interacción simbiótica es la materia prima de la vida” (Margulis, 2002, p. 118), la naturaleza en un mundo incorregiblemente plural (Despret, 2018).

Tal como lo expresa Vinciane Despret, “se invita a la naturaleza a un proyecto político. Un proyecto queer”. Nos dice la autora que:

Ella no nos enseña nada sobre lo que somos o no debemos hacer. Pero puede alimentar el imaginario y abrir el apetito por la pluralidad de los usos y de los modos de ser y de existir. La naturaleza no cesa de recombinar las categorías, de recrear nuevos modos de identidad a partir de la multidimensionalidad de cada una de ellas. (2018, p. 149)

Por otro lado, Yayo Herrero (cdt. en FUEM, 2018) nos invita a la celebración de la diversidad ya que es el patrón sistémico que organiza lo vivo, y esto incluye la diversidad de tipos de familia, de tipos de vida, en las formas de caminar y hablar, de vivir el deseo, el amor y de cómo habitar nuestros cuerpos. Así mismo, la antropóloga ecofeminista afirma que es crucial abordar en los espacios educativos la reflexión sobre la Vida y lo que es en el centro de nuestra experiencia, reconocernos como seres

eco e interdependientes, reconocernos como una especie viva dentro de una red, enamorarnos de procesos como la fotosíntesis, reconocer que somos hijas e hijos del sol. Vincularnos afectivamente con el territorio como condición para su defensa, experimentar el placer de hacer algo en común, colaborar y hacer cosas con otros, tejer comunidad y poder comunitario.

Considero que la erotización de nuestra relación con el planeta Tierra requiere necesariamente de la erotización de la relación con nuestro propio cuerpo y con los procesos de construcción identitaria. Somos singularidades sexuales, no (solamente) máquinas (re)productivas; hay que romper con el yugo de los roles de género, desatar el deseo por fuera de la heteronormatividad, dejar ser “otras construcciones identitarias contemporáneas”, dejar ser y amar la diversidad “transidentitaria” y “transgénero”, cuyos devenires muestran diversas expresiones de la multiplicidad en sí y en el mundo (Despret, 2018). “Desterritorializarse, abrirse a nuevos agenciamientos de deseo, cultivar el apetito por las metamorfosis y forjarse en pertenencias múltiples” (Despret, 2018, p. 150).

Para erotizar nuestra relación con la Tierra necesitamos deserotizar el amor romántico. No me refiero a matar la ternura o acabar con el romance, quiero decir con esto que es necesario erradicar la idea del amor como propiedad y reevaluar los pactos de exclusividad. El amor romántico mata, no nos enseñan a gestionar los celos, esa pulsión que se dirige hacia las personas que deseamos. Necesitamos una educación sexual no sólo para decidir sobre nuestro propio cuerpo, sino para aprender a relacionarnos con los otros cuerpos, con esas otras singularidades con deseos propios. Las relaciones de pareja no pueden ser cárceles. No podemos reproducir en nuestras prácticas de deseo los imperativos capitalistas del dominio y la propiedad, ni del “úselo y tírelo”.

La profunda transformación ecosocial se debe dar en todas las escalas y dimensiones que constituyen la “humanidad”, entendiendo esta como “una ficción compuesta a partir de miles de millones de individuos para los cuales la vida es singular y definitiva” (Gray, 2014, p. 15). Desde las estructuras políticas y económicas que expolian los ecosistemas a nivel planetario, hasta los modos en los que nos relacionamos con los demás vivientes, así como en las relaciones filiales y sexo-erótico-afectivas que entablamos con los otros vivientes humanos, este agenciamiento requiere de una revolución de los afectos, necesita ponerle fin al amor tóxico que le tenemos a la “naturaleza”; decimos que la amamos cuando ni siquiera nos reconocemos como parte de ella; decimos que amamos los animales

y que nos encantan, cuando nos los comemos sin cuestionarnos por el enorme sufrimiento que eso genera; hablamos de la importancia de la biodiversidad y disfrutamos las salidas al campo pero nos parece que las expresiones no heteronormativas de la diversidad sexual son “antinatura”.

Referencias bibliográficas

- Carpintero, O. (2007). La apropiación humana de producción primaria neta (AHPPN) como aproximación al metabolismo económico. *Revista Ecosistemas*, 16(3), 25-36. <https://doi.org/10.7818/ECOS.90>
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Editorial Prometeo.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra Editora.
- De Cózar Escalante, J. M. (2019). *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*. Catarata.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Editorial Cactus.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.
- Foster, J. B., y Clark, B. (2004). Imperialismo Ecológico: la maldición del capitalismo. *Socialist Register*, 251. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/15002>
- FUHEM. (12 de julio de 2018). *Yayo Herrero: Educar para la transformación ecosocial* [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=jvYGZ6JLNfo&t=2s>
- Gray, J. (2014). *El silencio de los animales*. Sexto Piso.
- Grupo Intergubernamental de Expertos Sobre Cambio Climático [IPCC]. (2007). *Cambio climático 2007. Impacto, adaptación y vulnerabilidad*. <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2020/02/ar4-wg2-sum-vol-sp.pdf>
- Herrero, Y. (2020). *Ecofeminismos para tiempos de crisis*. Pabellón 6 Taller Editorial.
- Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Debate.
- Martín-Sosa, N. (1998). *El qué y el para qué de una ética ecológica*. Centro Nacional de Educación Ambiental.
- Mosterín, J. (2013). *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Editorial Gedisa.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Editorial Anagrama.
- Riechmann, J. (2005). *Todos los animales somos hermanos*. Catarata.
- Serres, M. (1991). *El contrato natural*. Pre-textos.
- Soentgen, J. (2019). *Ecología del miedo*. Herder editorial.
- Svampa, M. (2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica del Antropoceno. *Nueva Sociedad*, (278). <https://nuso.org/articulo/svampa- crisis-ecologica-antropoceno-calentamiento-global/>
- Waal, F. d. (1997). *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Herder.

El erotismo: entre realismo y fantasía.

Se vive, se especula, se prejuzga, se hermetiza,
se disemina... y, ¡algo más!

Winston M. Licona Calpe

El erotismo no es sexo en bruto. Recuerdo al nobel escritor Octavio Paz que afirmó: erotismo es algo más que sexo y levanta su llama roja. “El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora. El agente que mueve lo mismo al acto erótico que al poético es la imaginación. Es la potencia que transfigura al sexo en ceremonia y rito, al lenguaje en ritmo y metáfora” (Paz, 1993).

Las narrativas eróticas van desde las reflexiones sesudas y decoradas sobre sexo y placer con los sentidos de innumerables intelectuales y escritores, enunciemos algunos: Luciano (*El Jardín*, 400 A.C), Mali Naga Vatsiaiana (*Kama Sutra*, siglo 1 d. C.), Marqués de Sade (*Filosofía en el tocador*, 1795), Herbert Marcuse (*Eros y civilización*, 1955), Georges Bataille (*Historia del erotismo*, 1951), Sudermann (*El deseo*, 1888), García Márquez (*El amor en los tiempos del cólera*, 1985; *Memorias de mis putas tristes*, 2004). Narrativas que pasan a través de la historia de las culturas por otras innumerables piezas literarias y múltiples obras de expresiones artísticas como la pintura, la cerámica, la escultura, el teatro, la danza, la música y por supuesto el cine, que resulta muy extenso enumerarlas. Este escrito no pretende ese inventario. Hoy rotan esas y otras narrativas por el celular, el PC, la TV, la radio, la *tablet*, cajitas mágicas que nos tienen cautivos, estupidizados y envueltos en muchas “legiones de idiotas”, que pululan sin fundamento, como afirmo Humberto Eco sobre las redes sociales antes de morir.

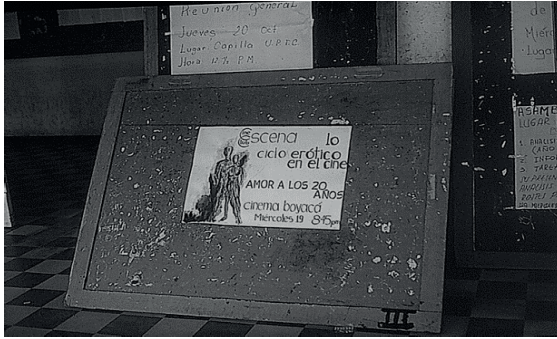


Foto Winston M. Licona Calpe (1984). Archivo personal.

El porno no es erotismo, el porno es sexo puro, intenso y generalmente fingido, evidencia cruda del cuerpo y el placer como mercancía y negocio. Es industria legal y turbia que se consume en el planeta hoy desde la virtualidad, antes por radio o por teléfono, y, mucho antes en vivo en los bacanales de los imperios del esclavismo, en los rituales de las comunidades prehispánicas, o en el medioevo feudal. En momentos son burdos y agresivos, más interminables que un polvo o coito y ficción real, provocadores de lo posible con el sexo, puesta en escena con protagonistas expertos, expertas, novatas y novatos que fingen y fungen ser artistas; mínimos por placer y mayoría por dinero. Me lo afirma un amigo cuyo nombre quiero acordarme. Pero, no lo diré si me llega a la memoria, por lo *censuroso* que suele ser hablar de los demás con hechos que no se comparten, aunque a veces imaginados o íntimamente se disfrutan en sueños como realidad o en el inconsciente sentido y oprimido. A mi amigo no vale la pena ponerlo al descubierto para que sea aislado, señalado y eliminado por indeseable, sin que nos haya hecho nada. Mejor que no sea el motivo de las conversas y nosotros nos ocupemos de nuestro propio erotismo, el de cada uno. Para darle un nombre a mi amigo y mantener su anonimato, se llama “Eroman”.

El erotismo rueda de boca en boca, de silencio en silencio, es una lava que recorre en las entrañas humanas y sociales, que domestica la animalidad que somos con el costal de aberracioncitas que, en la vida, llevamos a cuestas. No es pulsión primaria de humanos, es fuego interior domesticado por la razón formada, es libertario por los sentidos y la acción creadora del placer sexual con el algo más que añade el erotismo. Es más que sentidos vivos, es pulsión que estremece los músculos del alma en todos los sistemas que estructuran la percepción de eso que llamamos cuerpo, finito con cada época de erotismo. Eso me dice Eroman. Y agre-

ga: “Ojo con las opiniones infundadas y llenas de juicio de valor, llénese de razones y vivencias para que haga el espejo de su erotismo”. ¿Será que puede llamarse social? ¿Es asunto individual y secreto del sujeto? ¿O es su vivencia la que le ha dado la virtud de sentirlo, vivirlo, o contarlos para que otros especulen como teóricos con libros en mano y tejan un discurso de erotismo, de algo más que sexo?



Izquierda: pectoral antropomórfico de un murciélago, de la cultura tairona (Colombia), de entre los años 900 y 1600 d.C. En: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/oro-antigua-colombia-reluce-museo-britanico_7684

Derecha: poporo quimbaya, elaborado con una aleación de oro, que representa a una mujer sentada (600-1100)



Botero exalta la vida a través de la sensualidad y demuestra que el erotismo se consigue también desde la anatomía imperfecta.



Izquierda: relieves de los tiempos de Khajuraho en la India. <https://www.quo.es/ser-humano/g64343/estas-son-las-10-esculturas-mas-sexys-de-la-historia/>
Derecha: estatuillas eróticas del Tlatilco. Fotos: Trejo, Silvia, “Xochiquétzal y Tlazoltéotl. Diosas mexicanas del amor y la sexualidad”, *Arqueología Mexicana* núm. 87, pp. 18-25. https://educomunicacion.es/arte_erotico/mexico_antiguo_arte_erotico.htm

Eroman, dice que lea *La llama doble* de Octavio Paz. Y que haga el ejercicio de poner en su sitio, usar y expresar los conceptos y sentido de lo que se sabe y quiere decir del erotismo. Hace una pausa y recita el poema de “La piel”. Nunca lo había oído o leído. Pero Eroman hace sentir la erótica cuando lo lee con su voz:

La piel

La piel, de no rozarla con otra piel
se va agrietando...
Los labios, de no rozarlos con otros labios
se van secando...
Los ojos, de no mirarse con otros ojos
se van cerrando...
El cuerpo, de no sentir otro cuerpo cerca
se va olvidando...
El alma, de no entregarse con toda el alma
se va muriendo.
Bertolt Brecht (1924)

Eroman me dice: “¿Qué opinas al respecto?”. Le respondo: “La diferencia entre tener sexo y hacer el amor, es que en la primera lo esencial es venirse, en la segunda es quedarse”, como lo escribe en sus paredes el grafitero Keshava Liévano. Me *riposta* serio Eroman: “Por la rutina de la cotidianidad, has perdido la sensibilidad de tus sentidos y por la rutina olvidas que eres piel erótica”. Eroman se toma la palabra, y de sus archi-

vos, no con puño y letra, sino escritos en su PC, abre la carpeta con la pregunta previa: “¿Es erótico o qué es...?”, y me lee:

CONTAGIO

no resistí la tentación de acercarme desde el frío teléfono, para sentir en onda directa tú cálida voz que libera mis palabras y me estremece —telúricamente— orgásmicos deseos, aunque siempre menos que cuando presente estás.

Es así. Sin factura, rifa, espectáculo o contraprestación alguna, más que la que me proporciona tú sonrisa, tus mimos de dulzura, tu suavidad, tu ternura, tu afecto, tu sencillez y tus encantamientos. No son lo mismo, pero es igual a la hipnosis polifónica que irradia tu energía y tu voz.

Si subjetivo no estoy, eres la musa que manantializa caudales de palabras que se posan en mi memoria para luego decírtelas con mi voz, y con pasión intento hacértelas sentir como un hecho tangible que bien podría llegar a ser un poema en vivo y en directo hasta la piel.

Termina la conversa y me quedo con la figura imaginada de cómo estás hablándome desde el otro teléfono, que, junto con el mío, como siempre fríos quedarían, sino fuera por la vitalidad de nuestro diálogo que traspasa las barreras de la ausencia y deja, por lo menos de mí parte, las ganas de un pronto encuentro.

“¡Uyyy! Te quedaste en silencio”, me dice Eroman. Pero Eroman sigue leyendo:

SEDUCIDOS

Primero fue el imán de una mirada,
química y física pura de sentidos.

Luego, algunas veces nos hablamos.

Un día de esos significativos en el calendario de la vida,
bailamos como los gusanos que copulan y siempre miden lugares.



Estatuilla erótica de Tlatilco.

Foto: “Xochiquétzal y Tlazoltéotl. Diosas mexicas del amor y la sexualidad”, de Silvia Trejo.

Se puede afirmar que, a la pulsión sexual, la erótica la sublima. Le pregunto a Eroman: “¿Qué pasó después de ese poema?”. Y responde: “Más tarde nos rozamos con sutileza pegajosa, sonera y seductora, en un instante que no admitía otro lenguaje que el de los cuerpos a ritmo de las claves, el violín, las tumbas y el bongo. Después con temperatura caliente, cuando el encuentro se ponía sabroso, como los “innings” del béisbol por el control del diamante, nos despedimos para apaciguar y rumiar los espasmos del deseo”. Pasados unos días, cuenta Eroman: “llegó el lenguaje puro de lujuria, en el que nos sumimos sin aplazar las ganas y sin preguntar un porqué. Sin embargo, ¿a qué puede conducir todo esto? A la traga, al enamoramiento, o tan sólo a un momento que con el aroma de las eróticas entrañas nos lleva a senderos subliminales, donde se corre el

riesgo de quedar hipnotizados y seducidos por un placer que no requiere más descripción que el vivirlo”.

“Era el primero del repertorio”, dice. “Un eslabón de la cadena vibrante, estremecedora, telúrica, tempestuosa, demoniaca, paradisiaca, centelleante. Cadena infinita por los adjetivos que cada seducido puede agregarle con otros eslabones de pasión y experiencia. ¿Puede, entonces, hacer su sinfónica aparición como una obertura el enamoramiento o eso que llaman química del amor? Y la tormenta no atormenta, enciende los candiles, las expectativas, dirían los economistas. ¿Deja todo de ser fugaz desde que nos atrevemos a repetir algo nuevo con cada encuentro? ¿Cómo se llama eso? ¿cariño?, ¿quiero?, ¿queremos? ¿sexo?, ¿deseos?, ¿placer?... ¿erotismo? ¿amor? Más adelante, y más allá del entrelazamiento nunca angustiante. Debe ser mucho menos dominante o autoritario; ¿así aparece acaso el gusano coqueto del amor? Quizás sí, y resolviendo en el camino de los actos, las experiencias vitales, podríamos decir: *¡Ah! el amor es un banquete o un sancocho, con la chispa de encendido en un roce o una mirada*. Es algo más que sexo y erotismo...”. Uyyy, está intenso el Eroman.



Pintura griega.

Fuente: <https://es.slideshare.net/Lenhardt/pintura-griega>

El erotismo también llora las ausencias

Eroman comenta que está afectado por la partida de su amada que ya era más que sexo y erotismo, deseo en cuerpo y alma. Tan afectado está, que ahora se refugió en el desliz de infidelidad que había tenido con la amante que lo amó. Nunca se dieron cuenta porque Eroman sabe organizar sus rollos.

Cuenta Eroman que la amada, le dijo: “Supe que supiste que me había muerto en tus entrañas. Supe que seguías con muchas energías hacia tus sueños. Me morí soñando en ti por tu decisión de ser. Me morí por el punto final que asumiste”. Sin embargo, dice que está en algo muerto. Muerto como parte de una nebulosa que no descubre. No ha llorado, pero, sí diarreico. Como quien dice ha llorado por el culo y a chorros... Estoy en algo muerto. Y reitera: muerto como parte de una nebulosa que no se descubre. Además, se pregunta Eroman: “¿A qué juego? ¿cuál es mi juego si ya he aprendido a jugar tantas cosas y al final pierdo? Gano experiencia. Gano melancolías que de otra manera no las habría escrito como duda de mi existencia no proyectada, sino vivida, para intentar reprojectarla. Y ahora que me encuentro, sólo de ella, pero no de otras, más falta me hace. ¿Será la posesión del machista que le gusta que lo boten cuando ya es insostenible aceptar su amor?”. Y sigue Eroman en su lloriqueo: “Entre otras cosas lo único que siento que me queda de ella, son las fotos, las que me refrescan su semblante que de seguro cambia. Mientras tanto yo como romántico cínico y trasnochado, me soslayo con las fijaciones intemporales porque no les tengo la fecha del plano. ¿Y qué catarsis me hago ahora que no la veré jamás o quién sabe hasta cuándo? Mirar las fotos y dejarme llevar por ellas como cualquier visitante de museo y que de veras se concentra en lo que está mirando. Si me quedo en ello me marchitaré. A veces creo que el barullo de mi drama es que no la cautive totalmente, ni siquiera cuando me lo exigía que sólo fuera para ella. Me doy cuenta de que el drama es mío y no suyo. Teniéndole integral, no fui capaz de aferrarla a mí. ¿Lo quería y no lo quería? Lo quería, porque me es imposible llevarla a que sea tal y como yo quería que fuese y aferrarme a que yo sea tal y como ella quería que yo fuera, me era imposible, igualmente para ella. Me encantaba su erótica, su belleza, y por supuesto ahora me encanta más porque está ausente y sólo me queda como refugio las estampas de su figura tierna e ingenua, llena de calor sensual y visceral. Ahora me embarco en reflexionar sobre mis fracasos, me da miedo y no soy capaz de aparcarme en el fracaso, aunque ganas no

me faltan. Sé que soy bien ambiguo, pero como dice el dicho cubano: *A que me mantengo*", concluye Eroman.

Fueron demasiados momentos de intenso sexo, eso sí, muy eróticos, años de su vida llenos de intentos mutuos por ser sin imponer, sino vivir. Su inquietud de la imposición, cuando salió a flote, hizo erupción el volcán y el erotismo se fragmentó. "Si algo me enseña esta separación", comenta Eroman, "es a liberar los pocos miedos que me quedaban. Miedos sexuales, miedo a que me descubran, bueno ese ya lo he domesticado, sólo porque asumo y doy la cara a los acontecimientos. Y así iré disipando mis angustias, aplazando, mientras acaricio otra, porque ya no necesito decirme mentiras para quedar bien. Se las digo a los demás sin transgredir lo sublime del fuero interno y tan caro como asunto de cada uno.

El pasado ya no existe, sólo quedan sus fantasmas que a veces estremecen los músculos del alma y de los recuerdos... Pero como decía el poeta: *Los polvos idos, son vana ilusión de los sentidos...* "Y como digo yo", agrega Eroman: "Los besitos virtuales no son más que *pajazos* mentales... Me gustan más las presencias reales...".

Con esa narrativa de Eroman llegó la noche, y vuelve con el voyerismo de las fotos, las que observa y me muestra, quién sabe por qué *equisaba* vez. Se extasía mostrando detenidamente su gallito —no de pelea, sino de placer—. Se incita, se obnubila, y dice que le da un no sé qué por verla estática, pero imaginada en movimiento.... Y agrega que no sabe si escribir en prosa, no sabe si escribir en verso... Toma el plumero y escribe esto que parece le salió en libre verso:

Te quiero ver en ese instante capturado con toda la mimesis del
momento...

Te veo y se estremecen los sentidos.

Te leo, te leo y te releo con los ojos y las pupilas fijas en tu caverna
libidinosa...

Me salta el interior en anhelos imposibles.

Te deseo y te quiero aquí y ahora en movimiento,
tal y como eres...

Estática en la foto centellea la puesta en escena y cada vello de tu pubis es como un candelabro que llama a iluminar con mi antorcha fulgurante y viva la cueva insondable de tu pasión.

Como no estás aquí, sino en el imaginario evidente de la foto y mis sentidos... No me queda más remedio que escribir...

Escribir para mitigar la ausencia...

Y te quiero decir la verdad... Pero no. ¿Para qué confirmar lo evidente?

Lo que ya intuyes de zorro y perro, como me ves.

Así ando y sigo, es como la inercia telúrica que mueve los objetos eróticos con los flujos.

Eroman con sus pulsiones sexuales y sueños recrea su erótico

Día lluvioso, gris, pero de alta luz, Bob Dylan como telón de fondo en el estrado musical para animar la atmósfera. Eroman sollozando y con respiro entrecortado, lee sus garabatos del día anterior dedicados a su amada perdida: “Me acuerdo de ti y me pregunto ¿por qué la explosiva ansiedad sexual de sentirte? Cómo me encantaría, ahora en tu ausencia, tener una imagen de tu cuerpo desnudo en plano general, y una en primerísimo plano de tu nacarada y rosa concha, abrasiva, dulce y apasionante, copuladora y sensitiva, flújica como un baño en aceite de canela, demencial como las vibraciones que estremecen el pene encendido como brasa ardiente que hace brincar a cualquiera. Así es tu clítoris, un penecito que se rosa con el mío en una contienda de erotismo, sexualidad, pornografía donde los beneficios de esos momentos, por lo menos quedaron en el recuerdo de las sensaciones orgásmicas cautivantes y gratas. Ese primerísimo plano lo pondría en mi cabecera, lo tendría listo para contemplarlo en pantalla gigante. Cómo no recordar, para que no se olvide, aquella velada con el joven aprendiz y con la trigueña y hermosa felina, la que se te abalanzó y te llevó por las cuevas de su placer y del tuyo hasta las cimas de un júbilo instantáneo de disfrute total. Te recuerdo y te recuerdo. A ratos me haces falta, aunque me divierto con tu ausencia porque en tu presencia me disfrutaría contigo.

Fue martes de diciembre, domingo y lunes soñé contigo. En uno de ellos atravesamos valles y montañas, yo era tu chofer. En la noche en la cama había alguien que te penetraba, no era yo, era otro. Tú querías estar conmigo, pero ese otro también te gustaba. Había momentos en que nos acariciábamos los tres, más los dos para ti que los dos para los dos. Contemplo tu cuerpo, me enciendo de ti y me llamas. Qué maravilla. Qué fuerza telúrica acompaña la coincidencia. En profundo me acompaña la absorción que hacías de mi paco con tu cueva en el pasillo”.

A Eroman confundido y ambiguo, hasta otros versos más libres le fluyeron de su sueño erótico, como este:

Sentimientos de celo de un no celoso...

Tú degustas el placer de decirme que no...
Tan sólo quería sentir tus aromas lejanos a ritmo de rumba.
Y llamo a mi amada y también está ocupada...
Era la ilusión de sentirlas a la dos.
Eres más de la cuenta de lo que yo esperaba.
Eres fuerza ausente de dilemas míos aplazados.
Eres vitamina que me contamina.
Los orgasmos que vives con otro...
no me resignan a perderte...

Caminos de rechazo, caminos de desconocidos,
Caminos de fuerzas étlicas...
Caminos de lo que no soy
Para estar contigo....

Los del mismo vientre me amilanan.
Los del mismo vientre me acongojan...
Los del mismo vientre no son los mismos,
los del mismo vientre,
a pesar de todo son los míos...

Aún no me resigno a perderte...

Eres fuerza analfabeta que me incitas.
Eres fuerza analfabeta que me robas.
Eres fuerza analfabeta que me ignoras.
Eres fuerza analfabeta que letrados me desconocen...

Eres mi digna de caminos perdidos.
Porque no pude llegar a ti...
Me encanta ver y sentir el tres en uno,
Tres orgasmos tuyos... uno mío... el tuyo y el del otro... todos
concentrados en Ti...
Es un recreo al encierro confuso que pelea con el estancamiento...

No es mal recicle o canje... Por lo menos hace vibrar y pensar
también en otras cosas...

Y qué poco doy después de pensar todo esto...
Todo se queda en el deseo aplazado.

“Qué hacer para hablar de erotismo, si me he quedado contando mis fantasmas sexuales”, dice Eroman. Le digo que ha reducido el erotismo al sexo. Y me responde: “¿Acaso el sexo no recrea la racionalidad y deja sentir los momentos vividos o pensados que se mezclan con placer y pulsión erótica entre realidad y fantasía?”.



Fuente: de dominio público. Pintura de una orgía romana, por Édouard-Henri Avril (1910).

Otro escrito de carga erótica que quiere leer Eroman es su aventura en un lugar *swinger* con su amada. Antes de escucharlo le digo: “Ojo, ese

tema es aún tabú en no pocos círculos y hace parte de lo que Anthony Gidens (1998) llama *historias emocionales clandestinas* de la intimidad o privacidad. Sin embargo, emergen desde los años 60 con la revolución sexual como práctica de ruptura con los movimientos hippies de amor y paz en contra de la guerra del Vietnam; calificados por algunos circuitos, sobre todo religiosos, con una carga moral y prejuiciosa de desviaciones, perversiones o aberraciones”. Eroman me increpa: *Es cierto, pero son parte de estilos de vida en la que*: “Cuando el otro consiente, la perversión se esfuma” (Braunstein, 2006:257). *Son parte de relación pura*, “(...) de igualdad sexual y emocional, que tiene connotaciones explosivas respecto de las formas preexistentes de las relaciones de poder entre los diversos papeles sexuales establecidos” (Gidens, 1998, p. 4).

“¿Se la leo, o no?”. “Hágale pues, con ese otro libre”, le respondo. Entonces lee en voz alta:

Fue un juerguees de cualquier jueves del año.
Unas copas en el *swinger*,
tu sonrisa nerviosa y con ojos de deseo,
emitía ondas de ganas y experimentación.

Bastó una pequeña caricia para sentir otro varón a tu lado. Aferrada
a mí, pero con ganas de sentir al otro.

Las caricias en tus senos fueron el detonante.

El roce de dos manos, diez yemas, falanges mágicas que te
incitaban a la explosión... Tus pezones florecían como semillas en
erosión...

Ambos pegados como bebés maduros, chupamos tus senos y
nuestras erecciones se empezaron a entesar y rozar tus muslos
y pelvis que ansiosos nos mojaban con los primeros flujos que
humedecían los glandes... Y los dedos se deslizaban lentamente
hacia tu cascada flújica.

Tus manos se lanzaban a sentir esos *pipís*,
pipís que querías beber en tu fuente también.

Minutos antes, ya nos habíamos invadido el uno en el otro
convocando placer y sublimación.

Mis manos incitantes rozaban al varón seduciendo a penetrarte...

Tú lo querías.

El esmoquin de látex hizo su aparición,
semejante *pipí* y tamaña decisión no podía ser menos elegante.

Fluían jadeos de respiro profundo y ansioso, como los de un animal aceptado. Y, por un instante, tú a la espera placentera de la penetración de ese cortesano seductor que ahora hacía gala y homenaje a tu cripta embrujadora, cuyo clítoris era la serpiente y la luz para navegar en tu lava. Te fue entrando lenta pero certera y aguerrida... Las ganas crecían con mis caricias y los besos que nos llevaban la pasión concentrada de dos varones en ti.

Los *plaff plaff* de los vientres eran el amortiguador del choque frenético de los pubis y los roces de los huevos vitales en las puertas del ano. Mi dedo palpaba cual termómetro el grosor, suavidad y calor de ese gallito cantador de tus orgasmos. El que los científicos llaman clítoris.

Perdimos la noción del tiempo. El *chupo* de tus pezones secaba mis salivales, concentrados en tu savia vertida en flujo que aceitaba y deleitaba la entrada y salida vertiginosa del *pipí* elegante, visitante, largo y tieso.

Sólo tú sabes lo que disfrutabas, sólo él sabe lo que sentía, sólo yo sé lo que percibía. No lo tenía tieso como él, pero sí ardiente, tratando de robarte desde tus senos y tus labios algo de la energía de tu placer. La intensa conclusión no podía ser otra: dos fuerzas varoniles concentradas en ti.

Él infiltró desde atrás, y no atrás, te elevó como pompa de jabón y yo pegado a tus tetas y a tus labios jugosos de los que almíbar erótico brotaba, como una mana que hacía del instante un placer subliminal, placentero y siempre a la cima.

Disposición al placer total de tres seres eróticos en un instante de deseos encontrados y dispuestos al roce de tres pasiones.

En el diálogo evaluador, me dijiste: “Fue sentir que me deseaban dos hombres al mismo tiempo con caricias, besos y toques que produjeron aquella disposición para tres.

Fue exótico, libre fuerza y placer. Penetración de fuerza e interpretación de orgasmos al saber que estaba yo sola y dos para mí, me pregunté en un instante: ¿será demasiado? ¿Descubrí que no lo sé y ¿que vuelva a suceder? No lo sé, sólo sé que disfrute de mi pasión”.

Al otro día quisimos más y más. Nos enredamos los dos, yo entre tus caderas anchas y tu cuca chiquita y rosadita.

Qué rico. Es sentir como se dispara el *eros* y la emoción, sin arrepentimientos, prejuicios y calificaciones.



Difusa erótica (2004). Foto: Winston Licon Calpe.

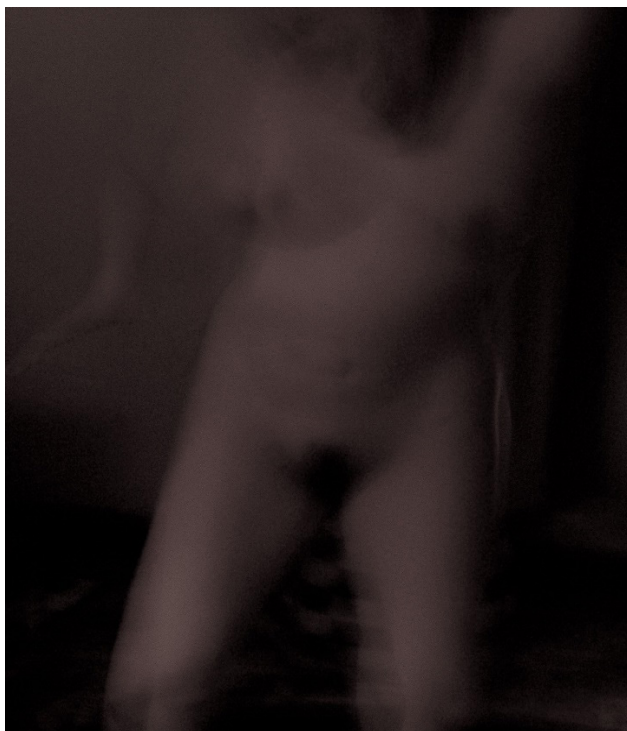
Termina Eroman la lectura y no tengo nada que decir al respecto. Como el silencio otorga, sigue leyendo sus escritos:

“Vísperas de elecciones, con ley seca, prohibición de porte de armas, pero con ganas de energías frescas y sensuales. ¡¡¡Uy!!!

Qué intensos, qué sabor oculto de placer guarda cada uno.

Qué fuerza animal que se convierte en ternura. Qué deseos de sublimes y ardientes placeres brotan con más fuerza que los volcanes en erupción. Qué lava flújica vierte como torrente que hechiza e incrementa el deleite. Qué jadeos de tantas tonalidades que se vuelven colores en la piel. Qué penetrantes unos y que hondos y absorbentes los músculos de cuerpo-alma dispuestos a sentir la viva sexualidad.

Cuerpos disculeónicos que provocan sensaciones en cadena y desatan emociones orgásmicas. Miembros, cavernas, bastones de mando varonil, cuevas carnosas, esmeriles bruñidores de explosión, conchas acogedoras de elixir vital. “Pezones como pitones de toros de casta brava”, al estilo de *Carmen*, la obra de Merimée, llevada al cine por Carlos Saura, director español. Erupcionan los volcanes con jadeos y regurgitan interiores de energías vitales, animales y humanas. Fluye el éxtasis colectivo en señal de clímax erúptico de lavas ardientes y placenteras. ¿Será la erótica?



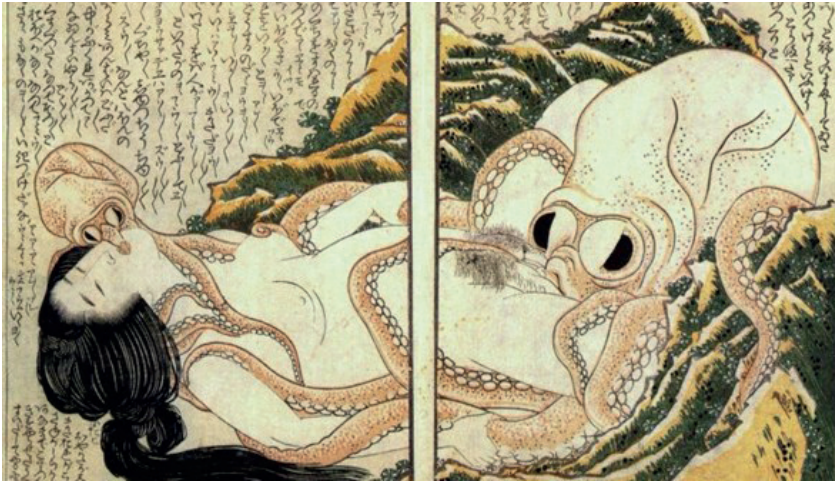
Difusa erótica 2 (2004). Foto Winston Licon Calpe.

Que me siento enjaulado. ¿Y, qué no sé por qué? Porque me tratan de inventar los fantasmas que me acosan, cuando soy el que los ha creado. Que subyace en los inconscientes sexuales, placer animal, placer humano, placer vivo, porque muerto es imposible. Placer de no hacer, placer de hacer, placer de ser, placer emputado por no ser.

Le estoy cogiendo miedo a las mujeres, me digo. Y me pregunto: *¿Qué pensarán ellas si se los cuento?* Me dirán: *pendejo, estúpido, misógino, por no decirle culicagao que dependió de no pocas mujeres.* Mejor no les cuento y me gozo mi miedo con las mujeres, para que me digan perro por leal, pero más por infiel. Aunque los únicos fieles son los perros. Ya no creo en las dependencias afectivas, ahora cuando debemos estar en múltiples frentes: depender es la fase de la no libertad. Aunque en la pureza inocente de la no conciencia, tenemos libertad de llorar y reír, libertad de dormir y estar despierto esa es la fase de bebes, asunto de percepción y aprehensión de atmósferas que alimentan sus sentidos de niños...

Pasaron los días, entre ellos el día del amor y la amistad... El del desamor de mi amiga. Colombia monógama y yo rupturando su costumbre chueca, porque enredos de familia hay por todos lados en los miserables y hasta en los más encumbrados. Mi poligamia inconsciente fue emergiendo en la placenta flújica de sus vidas y por mis ansias locas viriles de penetrar. No me conformé con una y ahora quiero una. Por eso también soy chueco a la tradición de una moral tardía pero legitimada. Es la ambigüedad la que nos acompaña. Es el amor problema, el que choca con el amor romántico y la erótica monogámica.

¿Dónde estás? Estás como muerta. A ti, hace días, muchos días, que no se de ti y mucho más que no te veo... Creo verte, nunca moribunda, ni enferma. Te fuiste y nunca más te veré. O, quizás pueda volver a verte porque supongo que viva estás. Ese es un suspiro, aunque no lo escuches o no llegue a ti. Éramos medio jóvenes. Ya veteranos o en trance a ello. Padres no curtidos, pero sí viviendo con los traumas de haberlo hecho demasiado jóvenes, antes convencidos, pero ahora con el corazón doliente... Viejos, seguimos buscando lo mismo". Termina Eroman las elucubraciones de sus vivencias, pulsiones y fantasías desde sus entrañas.



El sueño de la mujer del pescador. Katsushika Hokusai (1814).

Fuente: <https://akimonogatari.es/10-grabados-eroticos-japoneses-para-descubrir-la-sexualidad-de-la-era-samurai-18>

La erótica es también un mirar y sentir cotidiano con sus sujetos, espacios y tiempos, no sólo sexual, sin darnos cuenta, porque la racionalidad, las ideologías y la moral nos la ocultan. Perdemos la pulsión y el aroma de los sentidos que quieren erosionar y no los dejamos por el inconsciente condicionado que reprime la pulsión y el deseo que yace en todos los sentidos de la vida individual y social. Se vuelve oculta la erótica del cuerpo, y la del sexo más porque hace parte de la intimidad y el libre desarrollo de la personalidad, enjaulada en los lenguajes de la productividad, el espectáculo y el consumo. A ratos con escape para la pulsión del ocio creativo que nos acompaña.

De hecho, hay muchos textos que auscultar. A eso no le dedicamos tiempo porque los atafagos del día a día apenas dan tiempo para pensar en lo que hay que hacer, subordinados en los discursos del éxito. El espacio para sentir erótico se vuelve limitado. Sólo posible a veces para el que nos observa y tiene tiempo para la contemplación y encontrar ese oculto de la escena. El erotismo.

La erótica de la literatura conmueve a los que la leen y son minoría en el universo del placer. Muchos asumen el placer como momento de pulsiones del cuerpo y su química como un animal que de hecho somos, un gustico que entraña un no sé qué. Algo como lo narrado por mi amigo Eroman, que para asumirse dateado y documentado sí está. Con no poca frecuencia, vamos brotando flujos de lado y lado, sin nunca leer un libro, más que el de la vida de los sentidos inconscientes y naturales. En otras precedidos por la ideología de la religión y las creencias del sólo posible para reproducción biológica como el credo del Opus Dei. El de la fe católica y cristiana, como una honra de don divino de dios en la tierra para la procreación. Con cierto sentimiento de pecado y arrepentimiento cuando no está seguro o segura del momento del placer que lleno de erotismo vive en el oculto. El placer. El del Chin-Chin en los orientales, en los krishnas, como sublimación de los karmas materiales de la carne y por ende del cuerpo y los deseos sexuales que así domina los espíritus de la vida material. Mientras tanto seguiremos auscultando e interpretando los interiores del erotismo como parte esencial de realidad, fantasía y sueño de lo vital.

Referencias bibliográficas

- Braunstein, N. (2006). *El goce, un concepto lacaniano*. Siglo XXI Editores.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Ediciones Cátedra.
- Lugones, M. y Quintana, T. (1998). Eros, arte y creación. *Rev Cubana Med Gen Integr*, 14(2), 191-199. <http://scielo.sld.cu/pdf/mgi/v14n2/mgi16298.pdf>
- Madrigal, A. (2002). *Placeres de Alcoba*. Mateu Cromo S.A.
- Marcuse, H. (1985). *Eros y Civilización*. Editorial Planeta.
- Paz, O. (2013). *La llama doble*. Seix Barral.
- VV.AA. (1952). *El sexo en la civilización*. Editorial Partenón.

Tras una idea del amor.

El romanticismo y algunas rancheras de Chavela Vargas

Andrea del Pilar Casallas Moya

El amor tiene que ver con la supervivencia-del-yo-a-través-de-la-alteridad-del-yo. De ahí que el amor implique un ansia de protección, de alimentar, de cobijar; también de acariciar, de mimar y halagar, o de guardar, cercar, encarcelar.
(Bauman, p. 28)

El presente escrito destaca impresiones sobre el amor de pareja y el sufrimiento. A través de una revisión teórica que examina la construcción social y cultural alrededor del amor, se abordan aspectos que han influido en la educación sentimental, así como otras posturas que vienen con las nuevas generaciones. También es, de suerte, un esfuerzo por establecer la relación del amor frente a lo que se entiende como romanticismo y frente al hilo de creencias que se aprenden institucionalmente (con perspectiva al matrimonio). El escrito se para, también, frente a una industria del amor cada vez más boyante, es decir, frente a un amor materialista. Y este amor materialista se pone en diálogo, a su vez, con el cuidado espiritual que siempre está presente en las tradiciones sociales. Por último, con la obra de la cantante Chavela Vargas se expondrá cómo la agonía del amor, común entre muchas parejas, representa una posibilidad que acerca a la muerte y en cuyo trance aparece el destello estético de la creación poética. En otras palabras: tocar fondo, sacar partido de ello y volver del más allá. Por último, algunas conclusiones del ejercicio reflexivo como dosis que sigue llenando la comprensión del amor.

El amor químico y espiritual

Pinzón (2013) se refiere a tres periodos para abordar la concepción del amor: el periodo ilustrado, que parte desde el año 450 a. C. y que concibe el amor como “una emoción que nace en el cerebro”; el segundo momento que ocurre desde el año 450 d. C. y que, según escritores y poetas, se entiende cuando “el amor es un sentimiento que nace en el corazón”; un tercer momento que va desde 1990 hasta la fecha, y en el que, de acuerdo con neurocientíficos, neurobiólogos, neurofisiólogos y neurosiquiátras “...es un sentimiento que se expresa a través de una emoción que nace en el cerebro”. De esta manera, durante estos siglos “hemos estado entre el sentimiento y la emoción nacida en el cerebro y sentida sobre todo en el corazón...” (p. 2).

El amor se sigue manifestando en los mismos lugares del cuerpo humano y, sin embargo, no se podría expresar una única definición de él. Desde la biología se puede intuir la función del amor, y la conectividad entre cerebro y corazón; es decir, como un don natural que acompaña a los individuos. Una sustancia en especial, la oxitocina¹⁰, prepara el cuerpo a través de neurotransmisores nerviosos centrales por el torrente sanguíneo para provocar, así, los sentimientos que de allí se desprenden en la persona y en la pareja; también es una sustancia clave para el cuidado y ayuda a regular la convivencia. Autores (Hernández, 2012, como se citó en Pinzón, 2013) han expresado que en el enamoramiento intervienen: “...tres neurotransmisores fundamentales: primero la dopamina, luego la luliberina y, un poco después, la oxitocina. Otros mediadores químicos son la serotonina, la feniletilamina y el factor de crecimiento nervioso (FCN)” (p. 115). Con esta carga química el cuerpo se siente alegre y produce una reacción en cadena: euforia, plenitud, entre otras sensaciones. Enamorarse, entonces, puede sentirse para muchas personas como una “explosión química”.

Según Pinzón (2013), el cerebro humano cuenta con tres regiones que evolucionaron de forma independiente y con funciones autónomas, y que aparecen según las necesidades del individuo: “la región reptil”¹¹,

10 Producida en el lóbulo posterior de la hipófisis, tanto en hombres como en mujeres, y destinada a todo el cuerpo. Estimula la creación y estrechamiento de vínculos de afecto, rompe la ansiedad, estimula la ternura y el cuidado y produce sensación de calma. En las mujeres estimula las contracciones uterinas en el trabajo de parto y las glándulas mamarias para la producción de leche.

11 Localizada en la base del cerebro y se encarga del control de las funciones primarias: la promoción del reflejo del hambre para inducir el organismo a comer; el control de la respiración,

“la región límbica”¹² y “la región de la neurocorteza”. Pinzón expone que una relación interpersonal se da en tres etapas: etapa de atracción inicial¹³, etapa de enamoramiento¹⁴ y etapa de estabilización o rompimiento¹⁵, pero “...si la etapa de amor narcótico es también aprovechada para promover otro tipo de actividades intelectuales, sociales, culturales, espirituales, que le permitan a la pareja crecer, se alcanzará la etapa de estabilización, que es lubricada en el ámbito fisiológico por la oxitocina”. Siguiendo esto, la oportunidad y el secreto de una relación supone actos de personalidad que revelen el reconocimiento del otro y de su individualidad. Una relación opera como un descubrimiento de la sustancia que compone a la persona amada; un descubrimiento que permita compartir complicidades como el cine, la música, las aventuras, los viajes, la comida; un viaje que deviene en compromiso e invita a expresar reflexiones sobre la ética, la moral, la política, entre otras cosas. El conocimiento espiritual es la otra cara del amor. Así no nos guste o no esperemos nada de la existencia, o si la actitud frente a la vida es básica, los movimientos espirituales testimonian la personalidad que seguirá ahí. Bauman (2013), a propósito del deseo, comparte: “En su esencia misma, el deseo es un ansia de destrucción: el deseo está contaminado, desde que nace, por la pulsión de muerte. Este es, sin embargo, su secreto celosamente guardado; principalmente, de sí mismo” (p. 28).

La sensación frenética de los primeros momentos de una relación desencadena estados de conciencia en el que el pensamiento entra en

—el ritmo cardíaco—, el conjunto de respuestas para la supervivencia como son la agresión, el apareamiento y la defensa del territorio (Pinzón, 2013, p. 3).

- 12 Que evolucionó a partir de los mamíferos, se encuentra localizada en la parte media del cerebro y es la responsable de la capacidad para criar hijos, velar por ellos y establecer vínculos de afecto entre los miembros de la familia. (Pinzón, 2013, p. 3).
- 13 Los animales se disponen sexualmente para elegir pareja por medio de la producción y emisión de sustancias bioquímicas conocidas como fragancias endógenas o feromonas.
- 14 T. Lewis, F. Amini y R. Lannon, neurocientíficos de la Universidad de San Francisco, se refieren a la producción adicional de ciertas hormonas y neurotransmisores, evidente por el aumento en los niveles séricos. Esta “sobreproducción” se formula como el “cóctel” del amor, “el amor narcótico”. Los neurotransmisores: a) dopamina: responsable de las sensaciones de placer, calma y relajación; b) serotonina: es la encargada del control de barreras con diferentes grados de psicorrigidez; c) fenil-etil-amina: FEA, amfetaminas, estimulantes endógenos; d) endorfinas: de hormonas adrenalina o epinefrina, norepinefrina, testosterona, estrógeno y oxitocina
- 15 Según los estudios de los científicos, superado el amor narcótico entre 1, 8 y 30 meses, la relación puede romperse o continuar como una relación estable... inicialmente la sobreproducción de hormonas y neurotransmisores hacen su efecto con intensidad, luego el cuerpo se adecúa a ellos con lo cual disminuye la intensidad del efecto y se requieren mayores dosis o nuevos estimulantes.

una suerte de emergencia. Lucy Brown¹⁶ (DW Documental, 2019) dice que el amor es un instinto, como el hambre, que se mantiene en la primera etapa del enamoramiento ciego; en ese momento el sistema frontal, que se encarga de juzgar a otras personas y de valorar lo social, se desactiva y no es capaz de operar. Así, el sentido común queda resquebrajado. Para evitar la posible desilusión que conlleva el amor, muchas personas abrazan el sexo ocasional, esto es, una experiencia que no nubla la lógica ni desemboque en un potencial desamor. Además, la tecnología actual permite que existan diferentes formas de manejar las relaciones sexuales y afectivas, como sucede con la aplicación Tinder¹⁷. Bauman (2018), por su parte, expresa:

No es que hoy haya más personas que asciendan hasta las elevadas cimas de exigencia del amor en más ocasiones, sino, más bien, que tales criterios de exigencia han sufrido una construcción; de resultados de ello, el conjunto de experiencias al que la palabra «amor» hace referencia se ha ampliado extraordinariamente. Al sexo ocasional de una noche se le llama ahora «hacer el amor». (p. 20)

Sin amor los seres humanos no sobreviven. Los seres humanos se atraen naturalmente y se necesitan para vivir. Es así como, por medio de un escáner natural, los animales y el ser humano escogen su pareja; los signos de agrado no se pueden esquivar con facilidad, lo cual estimula la conversación y el sexo. El olfato y los mensajes biológicos ayudan a garantizar que se escoja la pareja adecuada, por eso es importante entender lo que el cuerpo siente. Estas reacciones naturales, presas también del azar, pueden pasar a un acto sexual que quizá confluya en la reproducción y el placer.

Otro punto importante es que desde hace mucho tiempo la necesidad de amor en las personas ha estado acompañada por los negocios. Algo que se hace mucho más evidente en nuestros tiempos. Ejemplo de ello es la proliferación de medios virtuales para conseguir pareja o tener un encuentro sexual. En busca de garantizar una supuesta unión ideal de parejas, o “match”, se han diseñado plataformas, aplicaciones, *softwares* enteros y, de paso, algoritmos y estudios psicológicos que ofrezcan lo mejor a cada cliente. Sin duda, la tecnología y la rapidez del mundo con-

16 Doctora en Psicología Fisiológica y profesora de Neurología y Neurociencia en el Albert Einstein College of Medicine de la Yeshiva University de Nueva York y parte del equipo de Fisher.

17 Aplicación para conocer personas con fines sexuales.

temporáneo han supuesto un cambio de paradigma en la esfera afectiva. No obstante, muchas personas aún anhelan una relación sólida que termine en el matrimonio, la institución de la familia nuclear por excelencia. Bauman (2018) vuelve a recordarnos que, en todo caso: “Todo amor aspira a concretarse, pero, en el momento de la victoria, halla su derrota final. Todo amor pugna por enterrar las fuentes de su precariedad y su suspense; pero, tan pronto como lo consigue, empieza a marchitarse y se desvanece” (p. 26).

El amor tiene varios momentos, pero más allá de eso, el cuidado y la protección del ser amado resulta más importante que el sexo. Existe también el amor saludable, es decir, aquel que procura conservar la salud de la pareja: comer bien, cuidarse mutuamente de las enfermedades, realizar ejercicio, tener sexo seguro, acariciar con respeto, besar, todo ello expresa un conjunto de amor saludable. En ese sentido, el amor en pareja puede desarrollar poderes curativos.

Diferente es cuando una relación se basa en el conflicto, donde las actividades vitales no se desarrollan en completa confianza, produciendo sustancias químicas como el cortisol (hormona del estrés y causante de enfermedades). Por si fuera poco, cuando una pareja no se cuida, el mal de amores o síndrome de corazón roto desarrolla síntomas parecidos al de un ataque cardíaco: duele el corazón, el cuerpo, la cabeza, etc. Todo esto es provocado por el colapso que genera el sufrimiento. Una oportunidad en este sentido podría ser la creación de guías para aprender a resolver conflictos en pareja.

En definitiva, el amor no funciona de manera rígida, matematizada, algorítmica; la explosión química no dura toda la vida, sino que debe ser estimulada con actos lógicos individuales y decisiones de pareja. De allí que lo individual deba prevalecer sobre la relación, puesto que es imposible someter al otro a vivir la utopía de dos vidas invisibles. Y con miras a la protección es importante el espacio que debe existir entre la pareja, de modo que cada uno siga haciendo lo que le gusta vivir y hacer. Bauman vuelve a decirnos:

Cuando se intenta vencer esa dualidad, domeñar lo caprichoso y domesticar lo revoltoso, hacer predecible lo incognoscible y encadenar lo que vaga libre se condena a muerte al amor. Eros no sobrevivirá a la dualidad. En lo que al amor respecta, la posesión, el poder, la fusión y el desencanto son los Cuatro Jinetes del Apocalipsis. (Bauman, 2018, p. 25)

En su deseo de espantar el sufrimiento, el hombre moderno quisiera mantener el amor para siempre, y se entiende, puesto que el amor es vital. Sin embargo, el amor es frágil y debe refrescarse constantemente. Cuando no se tiene el control ni la respuesta a la utopía que representa este fenómeno, se podría caer en la creación de hechizos o químicos que ayuden a conservarlo, cosa que resultaría maliciosa y antiética.

El amor ha sido un interrogante permanente en la humanidad y un mar de posibilidades. La revelación del amor se experimenta subjetivamente y provoca una conciencia frente a lo que emerge en una relación, ya sea bueno o malo. El deseo se manifiesta en la acción por compaginar con la pareja. También puede significar oportunidad de dominio, de poder. Como comenta Bauman (2018):

...significa estar-de-servicio, estar-disponible, aguardar órdenes, pero también puede significar expropiación y confiscación de la responsabilidad. Dominio a través de la rendición; sacrificio que repercute en un agrandamiento. El amor es un hermano siamés de la codicia de poder: ninguno de los dos sobreviviría a una separación. (p. 28)

Todas estas sensaciones, necesidades e inquietudes que aparecen en el individuo enamorado pueden confundir los límites de la individualidad, pues en el lazo afectivo de la pareja existe la probabilidad de desvanecerse en un sólo cuerpo, en un sólo pensamiento y, con ello, se afecta la coherencia racional y la lógica autónoma. Existen muchas formas para referirse a los sentimientos de esta realidad etérea que exalta posibilidades y que trasciende sentimientos. Los mitos para la conservación de la persona amada surgen con toda su energía.

Cuando una persona decide estar con otra no puede olvidar su esencia ni su desarrollo personal. Aunque la imposición cultural haya enseñado lo contrario, es necesario romper con esos estereotipos sociales y empezar a favorecer lo individual en pareja. Muchos de los problemas que se originan en pareja se producen por restringir el desarrollo personal del otro, por inseguridad o miedo a la pérdida. Incluso, a veces, se impone la creación de una especie de simbiosis¹⁸ con el otro, y en esta situación la pareja no evoluciona, se olvidan de sí mismos: los gustos, metas, amigos y la familia pasa a un segundo plano. La esencia, la autenticidad del sujeto y la riqueza del encuentro interpersonal se ven menoscabadas.

18 Asociación de organismos diferentes para beneficiarse mutuamente en su desarrollo vital.

En la actualidad la familia se puede describir, esencialmente, como una unidad de personalidades interactuantes que forman un sistema de emociones y necesidades engarzadas entre sí (Estrada, 1991, citado en Pinzón 2013). Los miembros de una familia se afectan entre sí en cualquier proceso; un individuo influye en el grupo y viceversa. Respecto a la pareja, se refiere a dos personas que deciden estar juntas con un fin (Rage, 1997, citado en Pinzón, 2013) expresa frente a esto que uno de los factores más importantes para el desarrollo en pareja es que cada uno de los cónyuges progrese individualmente en su propio ser, de tal forma que ambos se beneficien y enriquezcan. Es decir que mientras más respeto individual exista, mayor es la posibilidad de solidez, así como de crecimiento y autorrealización. En el plano personal existen hábitos, creencias y valores que deben ser adaptativas en pareja, puesto que la relación es un proceso con potencialidades. Vivir en pareja implica un respeto a la independencia personal, a evitar los juicios y embarcarse en una mirada común y positiva de la vida.

Existen otras posibilidades para acceder a nuevas relaciones. Algunas, quizá, que nos resultan extrañas. En el Japón, por poner un caso, y según el documental *El imperio de los sin sexo* (2013), la boda está por encima de la pareja (no hay pareja y aún así realizan bodas), y eso se hace así por la importancia que tiene el rito marital. El documental evidencia que existen ciudadanos japoneses por encima de los 30 años que aún no han tenido relaciones sexuales, algo que se refleja en las bajas tasas de natalidad y en una creciente abstinencia sexual. A pesar de esto, la industria del erotismo en Japón es muy fuerte. Mayumi Futamatsu (TVDELBOTE, 2013), terapeuta sexual de Japón, explica que en el Instituto Nacional de Sexología de Japón se refieren a esta realidad como “Sexless”, o sea, parejas que no tienen sexo, ya sea por imposición o por decisión propia. Muchos japoneses argumentan que la pareja no se basa en lo sexual y, en el caso de los hombres, les satisface más la masturbación con películas o cabinas que el sexo con sus parejas, si es que las tienen. Es una generación de hombres que no consiguen satisfacción con las mujeres o viceversa, y que prefieren pagar para recibir estímulos no necesariamente mediados por el coito: limpiar las orejas, acariciar el pelo, disfrazarse de un personaje famoso, entre otras cosas.

Ahora bien, hablar del deber ser del amor, del amor para siempre, o determinar cómo puede funcionar una relación de pareja sigue siendo un misterio. Esa relación ideal donde los seres humanos experimentan desde su individualidad resulta inaccesible para la biología y para el mundo

espiritual. Sólo se sabe que el amor, como la vida misma, no es estático. De las preguntas y nociones del amor surge el romanticismo.

Amor y romanticismo

El amor es una necesidad vital en el ser humano. Él siempre estará en su búsqueda, incluso cuando aparecen posiciones radicales que invitan a no concebir el amor en pareja o a definirlo sólo como una ilusión. En la interacción de pareja el amor romántico corresponde a lo que Costa, (2006) siguiendo a Luhmann, conceptualizó como “interpenetración interpersonal”, esto es: “Una interacción que se destaca del mundo social anónimo, conduciendo a los amantes a valerse de modelos de significación e interpretación y de símbolos comunicativos que, de tan diferenciados, muchas veces se tornan herméticos para quienes se encuentren fuera de la relación” (Costa, p. 767). El ser humano no se resiste el pesimismo sobre el amor y sigue su camino, necesita la paz que lo lleve a la contemplación de un amor para siempre. Al respecto, Bauman (2018) expresa:

La promesa de aprender el arte de amar viene a ser la promesa (falsa y engañosa, pero que no por ello deseamos que sea menos verdadera) de hacer de la «experiencia amorosa» un artículo de consumo a semejanza de otros artículos de consumo: atrae y seduce porque hace gala de todas esas mismas características, y promete un deseo sin esperas, un esfuerzo sin sudor y unos resultados sin esfuerzo. Sin humildad y coraje, no hay amor. (p. 25)

Por eso el ser humano persigue la poesía, la música, el cine, la novela: guías y rutas que enmarquen caminos que ayuden al encuentro con ese alguien que lo va a acompañar para siempre. En el estado narcótico (explosión química), la sensibilidad que sufre la pareja con lo utópico que pueden llegar a ser los sentimientos, se suelen hacer promesas y esperar un cuidado y un querer a través de muchas maneras, tanto espirituales como materiales. Costa (2006), retomando a Walter Riso, contextualiza:

A finales del siglo xvi, en Europa principalmente, el amor comienza a considerarse de manera abstracta. La humanidad parece haber evolucionado de un concepto objetivo, particular y exterior del amor, a una idea más abstracta, interior y universal en el siglo actual. De la imposición del

amor conyugal se pasó a otras opciones reguladas por la lucha social y sexual. Ya en el siglo XVIII comienza a imponerse la moda del amor conyugal (también fue una de las épocas de mayor promiscuidad). Hasta ese entonces se hablaba del amor, pero no del amor matrimonial. El amor iba por un lado y el matrimonio por otro...los jueces no aceptaban ninguna disolución de matrimonios por falta de amor.

Aunque parecieran desaparecidos, los matrimonios por contrato perduran en algunos lugares. De acuerdo con Walter Riso (citado en Costa, 2006), ya en el siglo XX: "...la Iglesia y el Estado aceptan explícitamente que la idea del amor, y no sólo la procreación, podrían llegar a ser la base del matrimonio, lo cual se universaliza a través de diferentes movimientos sociales".

La idea de que el fin último del sexo es la procreación se verá revocada con el paso del tiempo, a pesar de las reticencias de ciertas religiones o de ciertos contextos culturales. Es un hecho indiscutible la nueva apertura frente a todas las posibilidades que brinda el sexo, más allá de la procreación. El mundo del sexo aborda ahora toda una gama de beneficios físicos, mentales y espirituales, tanto para hombres como para mujeres. Las ideas que giran en torno al amor, al sexo, la pareja, el matrimonio o la religión, han ocasionado nuevas aproximaciones entre las personas. De la compleja interacción humana nace el cortejo, la conquista y la apertura al romanticismo, una faceta de la afectividad no exenta de cuestionamientos: "La cultura nos ha vendido, o mejor, publicitado una idea romántica, dulce y tierna del amor, tipo Romeo y Julieta (hubiese sido interesante verlos veinte años después de casados), que desafortunadamente no parece coincidir con la realidad afectiva cotidiana" (citado en Costa, 2006). En la sociedad se puede intuir la utópica del amor, pero la apuesta de conseguir pareja continúa. Bauman (2018) observa:

A fin de cuentas, la definición romántica del amor como algo que dura «hasta que la muerte nos separe» está sin duda pasada de moda: ha superado su fecha límite de consumo preferente debido a la radical renovación que han experimentado las estructuras de parentesco a las que servía y de las que extraía su vigor y su importancia. Pero la desaparición de esa concepción significa inevitablemente la relajación de los criterios que una experiencia debe cumplir para que la categoricemos como «amor». (p. 20)

El ser humano le apuesta al amor para siempre, y esa es la garantía de que siga el romanticismo en la cultura. De ahí que Pinzón diga (2013):

...buscamos en nuestra pareja los caracteres del prototipo 'ideal', según los patrones establecidos por la sociedad, en la mayoría de veces utópicos y, por tanto, inalcanzables, de tal manera que los sueños nunca se realizan y la relación queda condenada al fracaso o en el mejor de los casos a la monotonía y la aceptación en tolerancia, pero sin promoción, conocida socialmente como relación estable (yo diría: meta-estable...).

Esto sería una postura subjetiva, luego de revisar que existen tantas formas de amar como de romanticismo. No es factible definir las relaciones. Más bien, el reto de los amantes pasa por revisar que existen diferentes posibilidades para destruir o fortalecer la unión en pareja y de abrirse camino frente a lo que se ve como utópico. "El hombre tiende a la trascendencia incluso en la sublimación del amor, como proceso individual proyectado en pareja...y, por tanto, pretender institucionalizarlo mediante normas o leyes o imponer patrones ideales de pareja, sólo desvirtúa el proceso" (Pinzón, 2013). De cualquier forma, esta también es una de las muchas posibilidades de ver el amor y el romanticismo, por lo que sería importante pensar en un término medio entre lo subjetivo y las miradas institucionales; un camino medio en el que podamos pensar en posibilidades y no en definiciones, como cuando nos referimos a la amistad: esa posibilidad infinita de construir experiencias.

Para el amor también hay un mercado, y es en el mercado del amor romántico donde esto se expresa con mayor brío. Hay productos y rituales para la conquista o para la interacción del cortejo; desde el mercado se influyen emociones, ideales y expresiones. La construcción de modelos de amor está al orden del día. Hoy en día, el amor no es un acto privado sino una escenificación que involucra lo público y lo cultural. En los humanos siempre estará latente el deseo por una relación plena y con aprobación social. El amor romántico, en muchos casos materialista, es un ideal que fácilmente desencadena oportunidades de negocio. En ese sentido simbólico-expresivo, la desaparición de las fronteras entre mercado e interacción amorosa significaría el fin del amor romántico (Costa, 2006). Como coexisten cambios en relación de pareja, lo que viene después del amor romántico es la relación "posromántica" (Burkart, 1997, citado en Costa, 2006). Entonces, los mitos del amor romántico son unos términos detectados y conocidos que están en la conciencia colectiva

de la población que, en muchos casos, son aceptados literalmente como valores supremos (Costa, 2006). Lo que representa una oportunidad para romper lo que se ha entendido por amor, o por romanticismo, y empezar a construir historias propias, únicas e irrepetibles, escuchando el cuerpo y las condiciones afectivas que caracterizan el misticismo del individuo y, así, mejorar en la convivencia de pareja.

Chavela Vargas - “La voz áspera de la ternura”

María Isabel Anita Carmen de Jesús Vargas Lizano (Chavela Vargas)¹⁹, cantautora, original de Costa Rica, nace el 17 de abril de 1919 y muere en México el 5 de agosto de 2012.

Enfrentó una infancia difícil al lado de sus padres, quienes desplegaron sobre ella los prejuicios e ideas conservadoras propias de la época. Cuando Chavela soñaba con la luna, a sus padres les parecía ridículo; una niña que lloraba sin motivo ante lo bello, y que prefería soñar antes que jugar con muñecas resultaba incómoda para una familia tradicional. Nunca borró de su mente aquel recuerdo de niña en el que, conectada a unos aparatos para la polio, permanecía inmovilizada mientras sus hermanos correteaban por ahí. Soñó con morir, una muerte de atardecer como la canción: “y me iré con el sol cuando muera la tarde”. Soñó con encontrarse esa imagen de niña que padecía al final de su vida y que miraba, al lado de los indígenas, el valle sagrado de Tepoztlán, su lugar favorito.

A sus 17 años llega a un México que la recibiría con arte. Se convertiría, con el tiempo, en cantante de música ranchera con un estilo único de interpretación. Cultivó una voz de borracha triste, desgarrada, doliente y hermosa, apadrinada por otro grande: José Alfredo Jiménez. Interpretaba canciones emotivas que aún hoy continúan agitando las entrañas, semejante a las canciones de Jorge Negrete y Pedro Infante. La música ranchera es un tipo de canción popular caracterizada por una nota aguda y larga al final de cada frase, con músicos en guitarras, violines, trompetas y clarinetes. Surge en plena revolución mexicana como reacción del pueblo frente a los modelos aristocráticos. Chavela se vestía como hombre

¹⁹ En 1961 se publica su primer álbum. En 1994 da un concierto en San José de Costa Rica, “macorina”, donde lanza su libro *Y si quieren saber de mi pasado*, en el 2007 recibe el premio Grammy, también toca en el Teatro Olympia de París, en el 2009 es nombrada ciudadana distinguida por el Gobierno mexicano, en 2012 a sus 93 años lanza el disco-libro, *Luna Grande*, presenta en España un recital en la Residencia de Estudiantes de Madrid como última aparición en público.

desde muy joven, era lesbiana y lo insinuaba con sus gestos, pero no lo decía públicamente; fue una mujer libre, de paz y belleza que nació bohemia porque amanecía persiguiendo sus sueños. Fumaba, bebía mucho y cargaba a veces pistola. El alcohol fue parte de la vida de la cantante, según se dice, para combatir el pánico que le producía el escenario: cantar sin la asistencia del licor significaba la muerte para ella. Invitaba a los albañiles a tomar una copa y andaba con gente del común. Vivió muy feliz tocando fondo. En cierta entrevista que ronda por internet (TamerlanMusic, 2016), la cantante mexicana se explaya en dichos y refranes: “De credos no me hables yo soy artista, yo canto donde me inviten”²⁰. El ser libre no está atado de nada. Así hay que recordarla: como una Chavela de paz, que respeta la diferencia, con una rebeldía que nace y muere con ella. No fue una mujer conformista, era, como ella decía: “yegua sin potrero”. Rebelde, no se agachaba ante nada, no le gustaba mostrarse débil, pero afirmaba que en la vejez debía ser más prudente. Solía decir que “la palabra es lo más erótico que ha inventado Dios”, o “mi arte es muy puro”, o “soy mujer brava, silvestre, lesbiana y buena”. Sus primeras canciones, como “Amor con amor se paga” fueron rechazadas y retiradas de estanterías. “Noches de bohemia” y “Hacia la vida” alcanzaron mejor reconocimiento. Su canción fetiche era “Macorina”.

Oír una voz como la de Chavela es volver a una cierta paz, a un recogimiento, a un asegurarnos de que tenemos valor como seres humanos, únicos e insustituibles. Oír a Chavela es saber que no somos parte del rebaño, parte del montón. La oímos y sabemos que canta para nosotros, y sentimos que nos quiere, que nos aprecia, que nos necesita. (Fuentes, 2012, citado en Vargas, 2012)

En los años 50 y 60 no se ignoraban sus amores con mujeres, por ejemplo, con Frida Kahlo. Cantaba en grandes fiestas y frecuentaba las cantinas amadas acompañada de una botella de tequila, a veces, junto a José Alfredo Jiménez, de quien interpretaría sus mejores títulos: “Un mundo raro”, “En el último trago”, “Volver, volver”, “Amanecí en tus brazos”, “Ojalá que te vaya bonito”. El alcohol la acompañó en un puro infierno y en su inspiración constante.

Vivió su homosexualidad sin vergüenza y sin victimismo. Luchó para ser respetada y el estigma del lesbianismo lo resignificó en orgullo, sin

20 Salvo que se indique lo contrario, todos los versos, refranes y frases de este capítulo dichos por Chavela Vargas son extraídos del documental del canal TamerlanMusic (ver lista de referencias).

presumirlo ni pregonarlo en una sociedad mexicana permeada de religión y prejuicios. La Chavela orgullosa es también símbolo de lucha por la igualdad y el reconocimiento de las diferencias porque, a pesar de su vida turbulenta y criticada, constituye un ejemplo de amor propio y de rebeldía ante los sometimientos violentos de las instituciones. En todo caso, la mujer artista opaca a la imagen de mujer lesbiana o alcohólica. Es en su arte y en su misticismo teatral donde los admiradores de Chavela encuentran autenticidad y talento, es en ese arte donde se la recuerda con amor y respeto. Se enfrentó a la sociedad y a la Iglesia; no entendía cómo podían juzgar a un ser que nace así. Dice: “no estudió para ser lesbiana ni le enseñaron a ser así, nació así, desde que abrió los ojos al mundo”. Dice: “mis dioses me hicieron así”. Sobre el amor: “lo importante es amar, las personas, simplemente, aman o no aman. Los que aman, lo harán siempre a todas horas, intensa y apasionadamente. Los que no aman, jamás se elevarán ni un centímetro del suelo, son hombres y mujeres grises, sin sangre”.

Esta vida llena de experiencia, de amor, de desamor, de olvido y de renacimiento es lo que Chavela regala en sus composiciones e interpretaciones. Vida cargada de enigmas, queriendo traducir en pedazos el misterio infinito, ese amor que brinda espacio para engendrar la creación, la obra, el arte que Chavela deja como legado estético a su público. De acuerdo con Bauman (2003): “El amor es análogo a la trascendencia; no es más que otro modo de llamar al impulso creador y, como tal, está preñado de riesgos, pues ninguna creación sabe con certeza en qué irá a dar” (p. 24).

Canciones interpretadas por Chavela, como “La llorona”, “En el último trago”, “Paloma negra”, “Fallaste corazón”, “Un mundo raro”, “Las simples cosas”, “No volveré”, “Noche de bodas”, “Que te vaya bonito”, “Macorina”, “Quisiera amarte menos”, “No soy de aquí ni soy de allá”, “Luz de luna”, “Amanecí en tus brazos”, “Poema 20”, “Tú me acostumbraste”, “Adoro”, “Piensa en mí”, “Volver, volver” o “Soledad” han acompañado por años a los amantes. Sus canciones tienen un tinte de tequila y de tristeza. “El ultimo trago”, por ejemplo, refleja el sentimiento de estar en una cantina entregándose a la tristeza con el ser amado, como si no existiera un mañana para planear una tragedia digna del desamor. En dicha canción se canta un doloroso: “esta noche no voy a rogarte”, con la que un despechado se envalentona y saca de lo más profundo la fuerza para dejar atrás lo vivido; un verso lamenta “qué difícil tener que olvidarte sin que sienta que ya no me quieras”; “otra vez a brindar con extraños”,

resuena otro verso cargado de nostalgia e ironía; “tómame esta botella conmigo/ en el último trago me dejas/ esperamos que no haya testigos/ por si acaso te diera vergüenza” concluye una tonada que reclama una respuesta para los amantes, ya sea en la renovación del amor o en su fin definitivo. Esta canción propone una oportunidad de encuentro con el ser amado para expresar todo lo queda en la garganta sin pronunciar, es como un chance perfecto, ideal para un reencuentro donde se agota todo. “Chavela nos canta y nos cuenta cuánto hemos amado, cuánto hemos sufrido y cuánto nos hemos equivocado. Pero no es un examen de conciencia, después de oír a Chavela, uno se reconcilia con sus propios errores y dan ganas de tirarse a la calle y volver a cometerlos. Creo que no hay en el mundo un escenario suficientemente grande como para albergar a Chavela” (Almodóvar, 2012, citado en Varga, 2012).

De modo que las rancheras de Chavela Vargas relatan el amor y la muerte en vida. Su música también es la oportunidad de desencadenar otras historias, otras posibilidades para los amantes: hay consejos que atizan emociones, arrepentimientos, lo que se pudo decir y no se dijo. Hace presencia el amor, el desamor, lo emotivo, lo social y lo político; también el engaño, la felicidad y la tristeza. Es decir, en la música de Chavela emerge un ritual para enamorados y despechados. En ese sentido, las interpretaciones de Chavela Vargas son una creación artística vigente que nace con su vida, y a la que continúan accediendo los amantes para recibir consejo y enviar mensajes directos o subliminales.

Consideraciones finales

¿Cómo mantener una relación de pareja? Esa parece que sigue siendo una pregunta sin respuesta definitiva. En todo caso, mantener el cuidado en pareja constituye un imperativo ético, lo que implica asumir la individualidad y la riqueza de la biología y la espiritualidad. El amor es como la misma vida: un péndulo frágil que precisa de protección.

Aunque el amor romántico entrega productos rituales preciosos y emotivos, no se puede olvidar que la relación se construye entre dos y no con un público. Es necesario apuntar al crecimiento en pareja, no con las personas que la rodean. El amor que se demuestra en pareja no requiere de comentarios públicos para sostenerse. Si la pareja anda bien se pueden hacer buenas lecturas, y las apariencias terminan sobrando. Ser consciente de los mitos alrededor del amor representa una oportunidad

para romper y empezar a construir historias propias, únicas e irrepetibles. Escuchar el cuerpo y las condiciones afectivas que caracterizan el misticismo del individuo pueden mejorar la convivencia en pareja.

Por otra parte, las rancheras de Chavela significan intimidad estética, un regalo, un ejemplo de los miles de productos que brindan aliento para las personas que lo necesitan; sus rancheras son creación artística vigente que nace con su vida. La vida y obra de Chavela Vargas es un arquetipo del potencial que se puede desarrollar en los momentos de sufrimiento.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2018). *Amor Líquido. Sobre la fragilidad de los vínculos humanos*. Paidós.
- Costa, S. (2006). ¿Amores fáciles? Romanticismo y consumo en la modernidad tardía. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(4). <https://www.redalyc.org/pdf/321/32112605005.pdf>
- DW Documental. (26 de diciembre de 2019). *El amor, más que un sentimiento* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=5x4K8tQCw-UPinzn>.
- UPinzn, V. (2013). La Bioquímica del Amor. *Noticias Químicas*, 23(75). https://bibliotecas.unileon.es/tULEctura/files/2019/02/bioquimica_amor_vilma_pinzn_fajardo.pdf
- Vargas, I. (2012). *Chavela Vargas*. Consejo Nacional para la cultura y las artes de México (Conaculta). <https://epoo.epimg.net/descargables/2012/04/28/dde621b8c9781d239b6838b17bdb5263.pdf>
- TamerlanMusic Traducciones II. (16 de septiembre de 2016). *Entrevista a Chavela Vargas (completa)* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_9lqbVwVSsg
- TVDELBOTE. (19 de enero de 2013). *El imperio de los Sin sexo* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=EOCxVLVVNOs>

“¡Érase vez ninguna!” o los desapropiados cuentos de hadas de una profesora sin modales y un niño descarriado

Alexsandro Rodrigues
Steferson Zanoni Roseiro
Marcio Caetano

Este escrito apuesta por la ampliación de la existencia de los cuerpos, entrelazando la vida cotidiana de una escuela pública del interior del estado de Espírito Santo (Brasil) y las fuerzas fabuladoras de la descripción de la vida. Al principio, presenta una escuela que, con ciertos lentes, fue casi una salida del *Érase una vez*, totalmente afectada por la pulcritud de los cuentos de hadas. Es precisamente de esta escuela y de pedagogías demasiado rectas del mundo, que el texto fabula a una profesora que amenaza con su extranjerismo el haz de cuenta. Frente a las pedagogías de los muertos y a la lógica de los cuentos de hadas que estas pedagogías crean, la profesora expone, en los diálogos de la educación, la realidad de los espacios escolares. La profesora lleva en su cuerpo-extranjero, y en sus rastros por la educación, preguntas que las pedagogías de los muertos descartan de antemano. ¿Cómo ver y vivir las vidas escolares menos por la lógica de la explicación y más por sus potencias? ¿Cómo podemos desalinear los caminos y hacerlos volar por los vientos como un diente de león soplada por niños, niñas y profesoras? Cierta día, la profesora fue interpelada por un niño descarriado que ve en ella una existencia travesti y ambos se afectan, quieren bailar con cuerpos que caben y no caben, reinventar los cuentos de hadas y, con cada coma, empujar los límites de la existencia con fabulaciones.

¡Si érase una vez, ya no es más!

Frente a la proliferación sistemática de quienes afirman saber, caminamos por la fábula posicionándonos en la poética de lo indecible y en la expresión del tiempo que respeta lo misterioso inexprimible. Por eso, mientras buscamos fabular sobre las experiencias producidas por la pro-

fesora travesti en esa institución pública de educación infantil del interior del estado de Espírito Santo (Brasil), ultrajamos las pedagogías de los muertos y las simetrías de los cuentos de hadas de la escuela perfecta buscando exponer sus dichos y los personajes que componen el escenario.

Ella era de aquellas escuelas donde llegamos con murales llenos de corazones (vacía de experiencias hechas) producidos de papel *foamy* y muchos volantes de papel crepé que los niños y niñas llevan para teñirse el pelo en las fiestas del santo patrono de la ciudad. Una escuela ordenada, perfecta para los que tienen prisa por atravesarla sin dejar rastro y seguir sus huellas, haciendo largos recorridos educativos para que todo permanezca en el mismo lugar y sin dejar atrás —las paredes, los pisos, las puertas, los objetos— sin marcas, garabatos, grietas o risas.

Para los que tienen prisa, la escuela sólo se deja ver con la lógica monótona de las pedagogías insensibles que la enmarcan en la apariencia de lo mismo y lo siempre igual. Respeta la tradición de la pequeña ciudad de nombre sagrado donde se encontraba. Pero nos parece que quienes tienen prisa por sentir y decir la escuela, porque alineados con la métrica de la buena pedagogía y sus formas homodidácticas (Skliar, 2003) ya conocidas como asunción y salvación de los juegos de exclusión, no pueden saber lo que realmente sucede en ella. Para los apurados, los intemporales, los arrogantes y los que temen a las relaciones que desorganizan la vida en esa escuela, porque organizada como muchas otros, nada parecía pasar. Tal vez, para ellos, todo lo que pasó allí fue de acuerdo a lo establecido.

La conformidad de la escuela (des)animó su espíritu santo.

No es necesario utilizar lentes especiales, porque ya escaneados y enmarcados por las formas de ver y entender, sólo pueden ver lo que ya es perceptible y seguir los mapas ya conocidos a través de una versión hegemónica de la historia con la escuela. Como sugeriría un currículo: las buenas pedagogías —aquellas que se rellenan los pechos para hablar de sí mismas, para convencer a otros de su bondad casi divina— nos invitan a recorrer sus laberintos con mapas que indican los caminos y salidas ya trazados en códigos de precisión exacta (Gonçalves, 2019) que siempre dan como seguro los resultados. Si no funcionaron, es culpa del maestro no preparado que no supo aplicar el buen método, que recorrió el camino equivocado de los buenos planes de estudio y las buenas pedagogías.

La cuestión, sin embargo, es: ¿en una escuela, cabe todo el mundo y, lo que sobra de él y lo que se derrama! ¿El sentido clásico de la pedagogía ya no nos interesa! Ya no estamos en la posición de guías de buena

conducta, no defendemos, como sugieren dos profesores belgas, que las profesoras y profesores tomen a sus hijos de la mano (Masschelein y Simons, 2014). Darle a la escuela las direcciones predefinidas y reducirla a una sola funcionalidad es obligarla a morir prematuramente por la experiencia y la existencia.

Los arrogantes de buena conducta se apresuran a decir y explicar.

Capturando superficialmente la escuela, leyéndola a través de los cuadros ya pintados por una cierta racionalidad multicultural afectadas a la pulcritud, están las ya conocidas profesoras arregladas, con sonrisas cariñosas en sus rostros; amables y serviciales señoras de la limpieza; señoras del almuerzo que gritan “buenos días” a todos los que pasan delante de la cocina; una directora que habla amistosamente con las madres; y, por supuesto, niños adorables que irradian alegría e ingenuidad por donde caminan. Todo ello siguiendo un estricto guion procedente de la secretaría de la escuela modelo que siempre se cita en los discursos del vicario mayor, ese buen cristiano de mediana edad que se casó con la hija menor de Dona Maria das Dores.

Esa escuela, vista de lejos, con ciertos lentes y formas de escuchar, estaba casi fuera de *Érase una vez...*

Tal vez por ser y parecer, en medio de la semana de carnaval, una nueva profesora llegó a la escuela. Nueva en la red escolar como profesora, nueva como profesora, aunque en edad no era tan joven. En su cara, incluso con base, era posible observar un cierto camino recorrido. Pero el hecho es que ella era una de esas profesoras que se esforzaba por decir que era una profesora de concurso público y aprobada en primer lugar. Sabe ella, porque la vida en la escuela le ha enseñado mucho, que algunas profesoras sólo se convierten en profesoras si son aprobadas en un concurso público y con mucho sudor y lucha. Ella sabe por qué las historias de muchas otras profesoras desalineadas, sin rumbo y de forma terrible, ya le contaron problemas y confusiones. Ella, bien advertida, llevaba consigo el Boletín Oficial con la publicación dentro de una bolsa Speedy Louis Vuitton que su amiga le dio cuando defendió su tesis doctoral en la Universidad Federal.

Y ella, problemática por la vida, no les hizo caso a esas experiencias.

Tal vez, si pudiéramos dar un paseo por la ciudad de nombre santo, veríamos la curiosidad lanzada a la cara de la gente sobre esa profesora aprobada en primer lugar. Era ciertamente una profesora sin rostro y una presencia clandestina que apareció en un pequeño pueblo donde todos afirmaban con orgullo conocerse como si fueran de la misma familia.

Y, de hecho, parece que lo fueran. Dona Maria das Dores, por ejemplo, era la prima del vicario mayor. En resumen, la profesora figuraba como una amenaza en su extranjería en ese pueblo familiar. El no saber de la profesora alimentó las conversaciones en el quiosco.

Todo lo que sabían de ella era el miedo de ser la próxima profesora que enseñara en la escuela de la ciudad y que ella —¡vean bien!— debe haber sido demasiado entrometida para tener una puntuación tan alta. Ya se murmuraba en las calles porque, al fin y al cabo, la sobrina de Filomona había sido reprobada; la nieta de Creusedete esperaba que la llamaran; e incluso el hijo de don Ricardo estaba allí en la lista, pero, de todos modos, se incluyeron después de la llegada de esa tal profesora nueva.

Esa que nadie conocía, pero que generaba los debidos chismes y murmururas.

—Hizo pedagogía también —explicó la joven asistente de doña Tereza, funcionaria de la Secretaría Municipal de Educación de la ciudad—, pero tiene un doctorado.

Y su tono era casi como anunciar que su vecino tenía una enfermedad contagiosa.

—Apuesto a que es otra de esas profesoras de ciudad grande —dijo Eudiceia, una profesora jubilada a la que le encantaba pasar el tiempo con sus antiguos colegas de la Secretaría—. Va a llegar, quedarse un mes, después no se adapta con la vida de las ciudades pequeñas y pide exoneración.

—¡Sólo nos traerá problemas! —añadió otra, uniéndose a la conversación.

—¡Muchas profesoras aquí en la ciudad no han sido aprobados! ¡Buenas profesoras! Claudinha, Ilma, Juventud... ¡Todas maravillosas! ¡Correctas, buenas muchachas, calificadas! ¡Esa profesora viene de la capital! ¡Quién sabe lo que ha hecho en la vida!

—¡Apuesto a que ella sólo pasó por ese montón de títulos! ¡Hay gente que piensa que porque es una magistral y una doctora puede dar clases!

—Prepárense, porque vamos a tener problemas. Esta profesora debería haber hecho concurso en la capital. ¡Ella no va a encajarse entre nosotros!

—Voy hacer un tiempo para llevar a mi nieto para la escuela por un mes mientras ella comienza —dijo la profesora jubilada—. Quiero ver si ese tal título de doctorado hace de ella una profesora de verdad.

Y, como bien sabemos, los planes de estudio traicionan a sus creadores. Las profesoras, desconfiadas de los arrogantes planes de estudio, mezclaban historias de ministros, exministros y casi ministros que aparecieron tanto en la televisión. Debemos estar de acuerdo, es verdad que, si incluso nuestros ministros pueden inventar maestrías bíblicas y pretender haber completado un doctorado, con una pasantía en Harvard, cuando es sólo una lista de deseos. Desconfiar de esa fulana no es tan surrealista.

Todo esto es motivo de risa y rabia en las ruedas de conversación de las profesoras. Ella, aún, no era de esas.

A pesar de que era nueva en las escuelas como profesora —derecho que siempre se le negó— estampaba en su pecho el deseo por la lucha democrática que consideraba necesaria para la educación. Como la directora de la escuela se dio cuenta tan pronto como puso los ojos en ella, el cuerpo de la profesora, incluso con sus accesorios y recursos estéticos, ya marcaba una cierta edad, y sin embargo estaba llena de vigor por los enfrentamientos. Se podría incluso pensar que era una profesora apasionada por las confusiones y que nada iría junto con la escuela a la que fue asignada y con la Educación Infantil. ¡Los niños y niñas eran tan delicadas! ¡Apenas podían caminar al baño solos y solas sin el terror del lobo maldito!

Aun así, sin temor a que sola y sin saber nada de los rumores —como Tieta de la historia de Jorge Amado— he aquí que, en la primera hora de escuela, la profesora aprobada y nombrada para el trabajo docente Y, para decir lo mínimo, ella no encajaba con ese lugar. Nada en ese rostro o cuerpo desconocido parecía caber en la escuela o incluso en esa ciudad. Se veía gafas de sol oscuros que cubrían casi toda su cara, exceso de maquillaje que goteaba en su cara, un tacón que podría llamarse rascacielos, y una cabellera que podría ser fácilmente tomada por una peluca. Parecía sacada de una película de época esa profesora. Si no la conociéramos, ciertamente diríamos que todavía usaba el encaje como le enseñaron viendo a Camille K. en sus *shows* históricos. Aquellos maravillosos espectáculos que nos hacían preguntar ¿dónde está su parte íntima? El hecho es que, sin darle una oportunidad a las presentaciones formales, porque no cabían, he aquí que, en la sala de profesores, una voz llega antes que su propio cuerpo.

—¡Holaaaa, gente! Soy profesora nueva aquí en la escuela... ¿Se encuentran todos bien?

Así se presentó ella.

Voz arrastrada. ¿La edad? Una incógnita. La directora, cuando la vio, no supo qué hacer, qué preguntar. Recibió a su nueva compañera de trabajo con la mayor discreción y, en medio de los murmullos del pasillo, esperaba que todo aquello fuera efecto del carnaval. Después de todo, en tiempos de carnaval, se nos permite dejar que nuestras caras se muestren y asumir una estética pedagógica un poco más desalineada. ¡Sin exagerar demasiado, obviamente! El carnaval es sólo una semana en el calendario escolar y en el programa de estudios.

Para desgracia de la escuela y de las familias que, por supuesto, ya empezaban a quejarse de ese cuerpo extraño, la profesora siguió tocando el curso de la carroza que era su propio cuerpo. La vara mágica del hada madrina ya había bombeado el líquido viscoso con sus agujas y creado el cuerpo de mandolina (Penalvo et al., 2019).

Curiosamente, ella, con su cuerpo de mandolina, no se instaló en ningún salón de clases por mucho tiempo. Un día estaba con niños y niñas de dos años, al día siguiente con niños y niñas de cinco años... Todos los días, la directora o la pedagoga le pedían que tomara esta o aquella clase. La profesora ponía los ojos en blanco. Fue la única vez que la escuela la vio sin sus gafas. Se empeñó en ponérselas en la punta de la nariz o en la parte superior de la cabeza antes de expresar su total desagrado.

—Es que usted está muy cualificada, profesora —intentaba justificar la pedagoga—, tengo que pensar en cómo aprovechar mejor su conocimiento, ¿sabe?

Y el loco juego de caboclo continuó. Un día en un salón, un día en otro, un día en uno, un día en otro.

—Escucha aquí, querida —la profesora llamó a la pedagoga ya con tres chicles en la boca para aguantar la irritación—. ¿Las otras profesoras también están cambiando de salón como pavos tontos o sólo los que necesitan cambiar conmigo? ¿Y ellas están tan bien así con eso? ¿Por qué ya estoy irritada? ¿Ellas no lo están? ¿Vamos a tener que hacer un motín encima de ti? ¿Qué fue, el gato se comió tu lengua? Eso es lo que me imaginaba. ¿Vamos hacerlo así? Ya que fui a parar en todos los salones, voy hacer *uni-dunit* y el salón en el que voy a parar será el mío, ¿qué te parece?

El resultado de ese juego ninguno nunca lo supo. Tal vez la profesora iba hacer el juego para elegir un salón de clase. Ella realmente ya se había metido en cada uno de ellos los últimos días deambulando por la escuela. Tal vez incluso podría elegir una clase que diera menos trabajo a la escuela y a la comunidad, una clase que tuviera menos preguntas que

responder, menos cosas que explicar. Tal vez esa clase en la que el equipo directivo reunió a todos los estudiantes problemáticos en ella. De esa manera, verían todas las “anormalidades” a la vez. Y si algo saliera realmente mal, aún podrían, con suerte, solicitar el traslado de la profesora. La pedagoga ya había reflexionado sobre ello con la directora y estaba dispuesto a convencerla de que tomara una clase de primer año porque, al fin y al cabo, tendrían una asistente en el salón, así que tal vez las familias tomarían a la asistente como referencia y la profesora podría evitar comentarios o conversaciones innecesarias.

La pedagoga amaría esa solución. La directora y la pedagoga incluso creyeron que la profesora haría comentarios y objeciones, pero pensaron —equivocadamente— que pronto se calmaría. Ingenuas. Esa profesora había aprendido desde hacía tiempo la importancia de sostener el malestar, de posicionarse con firmeza, de causar las peleas necesarias.

Hay cosas en la escuela que sólo se dan a conocer en la exactitud de los acontecimientos. Y como la vida escolar está hecha de acontecimientos y sorpresas, en un exacto momento, un niño, de esos que se escapan y nos dejan sorprendidos, corrió por dentro de la escuela para usar el baño. No tenía miedo del lobo malvado. Las puertas aún no se habían abierto, pero ya era costumbre en la escuela que un niño y un responsable entraran a beber agua o a usar el baño. Y aunque la escuela se encuentra en un verdadero cuento de hadas o del vicario mayor, sabemos que en las historias reales siempre hay un tono de tragedia, comicidad y horror.

—¡MADRE, MADRE! ¿No dije que tenía una profesora que se parecía a la tía Rayara Eloá? ¿Será que ella también es un travesti? —el chico se olvidó de ir al baño, por un segundo corrió hacia la profesora y la pedagoga—. Profesora, ¿déjame ver? ¿Orinas de pie o sentado? Mi tía es diferente a mi madre, y ella lo hace de pie y también sentada.

La mamá perdió el habla. La pedagoga estaba en pánico. El director corrió a la sala de Dirección y el silencio, por segundos, entró en el ambiente.

—¡Orino de cualquier manera, mi niño! —respondió la profesora, ampliando su sonrisa al chico y quitándose las gafas completamente oscuras—. De pie, sentada, de lado, acostada. Depende de la situación, soy como tú. Si necesito, incluso correré. Ahora corre o tu vejiga explotará y todos sentiremos olor de orina en la habitación más tarde ¡Ve, ve!

La madre trató de disculparse por su hijo. La profesora rechazó el pedido. Era sólo sonrisas. Entre los adultos, el nombre de travesti resonaba sin fin.

Cuando la madre y el niño volvieron a salir, la profesora sólo dijo:

—Mi clase será aquella... —la profesora dijo, señalando al chico.

Ella, todavía se reía de la expresión mortificada de la pedagoga cuando el día acabo.

Para abandonar de una vez las pedagogías de los muertos

Tal vez, si pudiéramos acompañar a esa profesora, encontraríamos una clase verdaderamente en una situación incómoda con la profesora que tenían. ¡Quizás no por causa de ellas mismas! Sí, tal vez los niños y niñas entenderían algunas cosas diferentes, tal vez tendrían que hacer un montón de preguntas extrañas y extraordinarias. ¡Pero son cosas de niños y niñas! Nada que una ráfaga de preguntas y conversaciones no pueda manejar. ¡Seguramente la profesora Minerva Lorrara ya estaba acostumbrada a estas situaciones! Las curiosidades sobre su cuerpo siempre aparecieron y, tal vez, pudimos ver en su historia incluso infinitas clases sobre las posibilidades del cuerpo humano, después de todo, la gente siempre quiere saber cómo es hecho el pecho, la cola, la boca, las caderas...

Aun así, ante las pedagogías mortificadas que se multiplican por las escuelas y las familias, lo más obvio sería evitar todo esto. Tal vez, en la puerta de los salones, madres, tías, abuelas, primos y abuelos susurraban el famoso “Don’t ask, don’t tell” del lema militar americano: “No preguntes, no cuentes”. La salida de las pedagogías mortificantes sería precisamente la del propio cadáver: la mortificación de las preguntas, de los discursos, de las reacciones, de los intereses y de los aprendizajes que resultan de todo esto.

En algún momento, tal vez la profesora se dará cuenta de que allí, en una escuela-de-haz-de-cuentas, sólo quedarán los cadáveres de los niños y niñas, que, por ser demasiado adorables, nada hacían más allá de lo que les enseñaron las pedagogías de los muertos.

Ese es el punto en muchas escuelas y cuentos de hadas: crían a los niños tan poco sensibles, realidades tan surreales que, desde cualquier perspectiva, nada de eso es posible.

Lo peor de todo es que estas escuelas-de-cuentos-de-hadas a menudo insisten en decir que relatan sobre lo real, que en ellas las cosas son verdaderas. Son pedagogías tan funcionales que, en todo momento, quieren garantizar la funcionalidad de la escuela en su preparación para el futuro de la vida. Un futuro que, muchas veces, es más de lo mis-

mo, es apenas el deseo de orden. ¡Y no nos faltan escritos académicos para hablar de estas escuelas-de-cuento-de-hadas! Casi toda la filosofía de la educación parece haber sido erradicada en algún momento de las escuelas-de-cuento-de-hadas. ¡No faltan escenarios donde los niños y niñas se pierdan! Como destacan (Alvim et al., 2020), las filosofías de la educación tienden a ver la reproducción social y cultural; los estudiantes que se descubren —¡de repente!— autodidactas, los pedagogos muy bien intencionados que hacen todos los esfuerzos para guiar a sus alumnos; profesores comprometidos en luchas políticas contra la dominación; profesoras que valoran la formación ontológica del ser; e incluso los desertores de esta cruel lógica de la escolarización. ¡No hay escasez de posibilidades de pensar y escribir historias sobre las escuelas!

Sin embargo, de alguna manera, casi todas estas pedagogías crean sus tierras de cuento de hadas centrándose en los niños y niñas que deambulan por los terrenos de la escuela. Es decir, crean niños y niñas tan apáticos que nos damos cuenta enseguida de que aquellos escritos no conocen las verdaderas infancias que pueblan las escuelas reales. No conocen las artes, las travesuras, los líos, las peleas, las pasiones, las esperanzas, las tristezas, las alegrías, las risas, las locuras, las escapadas. Tan enfáticos en preocuparse por la función educativa, que descuidan los lazos afectivos entre los niños y las profesoras y profesores, entre los niños y los espacios reales de las escuelas.

Por muy bien intencionadas que sean, quizás podríamos decir que todas estas perspectivas terminan creando una pedagogía de los muertos, una pedagogía que, en términos absolutos, no sigue la riqueza de los movimientos de la vida. La pedagogía de la escuela-de-cuentos-de-hadas es ficción y, al mismo tiempo, una figura permanente en todas las escuelas. Son profesoras, directoras, coordinadores y pedagogas que, en todo momento, viven para evitar problemas y conflictos en las escuelas, dejan de explorar sus prácticas y sus afectos simplemente para evitar problemas, para mantener el orden y la tranquilidad en las escuelas. Cierran los oídos y los ojos para no responder a las malas palabras, siempre hablan de sexo y esto está prohibido en el cuento de hadas. Somos, hasta cierto punto, todos frutos de una pedagogía de la muerte que nos ha enseñado —a toda costa— a evitar la vida, la fuerza conmovedora de la vida. Lo que sólo a través de ella constituye la experiencia y con ella, la creación. En las escuelas, los niños, niñas y profesoras hacen bailes y piruetas, hacen chistes, levantan el dedo del medio, ríen, se corrompen y hasta lloran.

Aceptar ideas pedagógicas que nos encajan en tal o cual función, con tal o cual propósito es casi atiborrarnos. Esperar que un niño o niña se comporte bien es lo mismo que dormirlo con dosis de dopamina o aburrimiento; esperar que una profesora trabaje durante todo un año escolar sin peleas, risas, abrazos, afectos y fugas es crear expectativas casi robóticas para el trabajo de enseñanza.

Claman por la lucha, por la liberación, la subversión y a menudo ven estas posibilidades sólo a distancias telescópicas. “¡Están lejos, en un horizonte que un día llegará!”, anuncian pomposamente.

Inmediatamente, matan los cuerpos que están allí.

Las buenas pedagogías, tan preocupadas por lo real, terminan por explicarlo, creando manuales, reglas, condiciones de existencia. ¡Y, de hecho, también olvidan su carácter casi violento (Olivo, 2017) de guía los cuerpos perdidos! ¡Ese carácter que unos, inclusive, muestran orgullosos! Asumen una posición demasiado aburrida de sabelotodo y, de hecho, comienzan a fingir bondad señalando con el dedo a otras pedagogías para señalar sus defectos. Pronto se ven envueltos en debates para afirmar qué pedagogías son más o menos falsas. Por supuesto, se olvidan de producir más vida en sus propias prácticas, escritos y apuestas.

Sus afirmaciones tan bien calculadas y tan hermosamente mostradas no producen nada más que cuerpos mortificados.

Lo curioso es que ellas —las pedagogías de los muertos— mortifican precisamente por no hacer obras literarias de sí mismos, por no transitar —de sus convulsiones de pensamiento— a través de cuentos de hadas, ficciones, fábulas y deambulaciones. Todos conocemos, por supuesto, las dificultades de la vida, los intentos de controlar los cuerpos, los impulsos necróticos de la sociedad, de los gobiernos y las políticas neoliberales. La cuestión, sin embargo, es que las filosofías de la educación y sus pedagogías mueren precisamente en el momento en que abandonan sus ilusiones porque quieren ser demasiado reales, en el momento en que dejan de arraigarse en vidas éticas que escapan a la plenitud de las tramas del poder.

[...] Sigo pensando que para hablar de cambio en la educación es necesario, en primer lugar, un silencio profundo, una larga espera, una estética que no se lleve por la pulcritud, una ética que esté más desalineada, dejarse vibrar por el otro en lugar de querer multiculturalizarlo, abandonar la homodidáctica para heterorrelacionarse. Y que poco después hay que mirar bien lo que nunca hemos visto o que ya vimos, pero de forma des-

apasionada. Mirar bien de nuevo, es decir, mirar más a la literatura que a los diccionarios, más a las caras que a las pronunciaciones, más a lo in-nombrable que a lo nominal. Y continuar desalineados, descoordinados, sorprendidos, para no seguir creyendo que nuestro tiempo, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestra semejanza significan todo el tiempo, todo el espacio, toda la cultura, todo el idioma, toda la humanidad. (Skliar, 2003, p. 20)²¹

Ese, tal vez, sea el punto crucial aquí para nosotros: ¿cómo entrelazar la vida cotidiana —esa vida que algunos ven como un pecado a ser resuelto, que otros ven como un lugar-de-nada— con las fuerzas de fabulaciones? ¿Cómo ver y vivir la vida escolar menos con la lógica de la explicación y más con sus potencias literarias? ¿Cómo, tal vez, abandonar las pedagogías de los muertos y, paradójicamente, hacer pedagogías capaces de aventurarse entre fábulas y ficciones, en delirios y confusiones? ¿Cómo podemos desalinear los caminos, deshacer las líneas y hacerlas volar al viento como un diente de león soplado por niños, niñas y profesoras? En el límite, nos preguntamos: ¿cuáles pedagogías surgirán de esto? ¿Qué inventos haremos para la vida?

Aunque el mundo pueda existir sin nuestra presencia, nuestra aparición en este mundo requiere que seamos creativos para fabricarlo y cuestionar las incuestionables peticiones que operan sobre él (Caetano, 2016). Seamos honestos, cuando evocamos una profesora más allá de los modales para responder a eso, ya damos el preludio a una pedagogía que se diseña en todas las escuelas verdaderas escuelas. O más bien, de pedagogías siempre difundidas contra los devotos de una buena educación, de pedagogías llamativas, a veces demasiado obtusas, a veces problemáticas por naturaleza.

Los nombres de estas pedagogías son muchos, pero nosotros, que siempre hemos luchado contra la norma por el rasgo de nuestros traseños, acabamos llamándolas cariñosa y ofensivamente pedagogías travestis. Lo sabemos porque nos han enseñado, en muchas escuelas de la vida,

21 Traducción libre al español. [...] continuo pensando que para falar de mudança na educação é necessário, primeiro, um profundo silêncio, uma longa espera, uma estética não tão pulcra, uma ética mais desalinhada, deixar se vibrar pelo outro mais do que pretender multiculturalizá-lo, abandonar a homodidática para heterorrelacionar-se. E que logo em seguida é preciso voltar a olhar bem aquilo que nunca vimos ou que já vimos, mas desapaixonadamente. Voltar a olhar bem, isto é, voltar a olhar mais para a literatura do que para os dicionários, mais para os rostos do que para as pronúncias, mais para o inominável do que para o nominado. E continuar desalinhados, desencaixados, surpresos, para não continuar acreditando que nosso tempo, nossa cultura, nossa língua, nossa mesmidade significam todo o tempo, todo o espaço, toda a cultura, toda a língua, toda a humanidade (Skliar, 2003, p. 20).

a hacer que la cara del profesorado se impacte. Todos los días, (des)montamos a las profesoras siempre en otras. ¡Nuestros bolsos no van vacíos para la escuela! En ellos encontramos pegamento caliente, brillo, purpurina, gomas de mascar y cuchillas de afeitar. La práctica de la enseñanza, hecha con maquillaje y vestimenta, se hace con las historias que también sabemos contar. Porque contra la muerte que es efectiva en la vida, como regla y norma, es necesario evocar al travesti que habita en nuestras pieles para cagar todo lo que supuestamente nos limita por querernos bien.

Sí, decididamente exponer los traseros de la educación es una de las artimañas posibles.

En los modos que la profesora usa gafas de sol, incluso en los salones de clase poco iluminados, tal vez sea posible exagerar los efectos trágicos y dramáticos de las pedagogías de los muertos para acentuar el carácter sin vida hasta el punto de hacerlo risible.

Si la vida es siempre mucho más escupida, borrosa y apestosa de lo que las pedagogías de los muertos tienen el coraje de exhibir, hagamos de toda esta suciedad la razón principal para trabajar en la educación. ¡No como un intento de limpieza! Pero intensificar esta suciedad hasta el punto de convertirla en el punto de encuentro de todos los cuerpos.

Una pedagogía, quizás, para esparcir la suciedad en lugar de limpiarla.

Porque seguramente ese es el punto de la pedagogía travesti. Una pedagogía travesti, deseosa de vida, que problematiza el jardín del Edén. Arrastrándose, afectuosa hasta el suelo, mordiendo las cortezas de la arrogancia de la enseñanza, mostrando el mundo al revés, las pedagogías travestis convocan profesores y profesoras, en acto, a reunirse en plasticidad de saberes erráticos que nos permiten “travestilizar” la educación. ¡Con los trucos y deseos por los y las otras a partir de los cuerpos, usando los saberes subalternos de una vida que escapa y que se hace escapar, se hacen otras cosas con los restos y con la suciedad que permiten que la vida se expanda y florezca! Al enfrentar la vida tan correcta y organizada, al enfrentar una pedagogía que mortifica, es necesario que haga vivir todo lo que está adornado o enmarcado para parecer correcto. No se trata de provocar siempre la vergüenza, de hacer el escándalo, de degradar los límites risibles de la buena educación. A veces, la pedagogía travesti es la que menos habla, y la que más seria se posiciona. Se necesita ir más allá de la cursi alegoría que evocan las pedagogías de los muertos bajo ciertas banderas y se camufla con un traje, escondida atrás de los aros de una profesora correcta. ¡Las pedagogías travestis hablan miles de idiomas! Escriben mal para reírse de las buenas pedagogías, mascan chicle

delante del director que hace hincapié en las normas, se visten de forma inapropiada fuera del carnaval, exponen sus cuerpos al ridículo con los niños y niñas sin miedo a los daños y las amenazas. Y, al mismo tiempo, evocan la seriedad necesaria para afrontar toda la limpieza y certeza de la mortificación de la vida.

Herederas de una forma de pensar sobre la vida cognoscible separada de la existencia corporal, las travestilidades pedagógicas aprendieron, hace mucho tiempo, que la suciedad es siempre corporal. De ahí la necesidad de hacer del cuerpo una herramienta de trabajo para enfrentar la vida anhelada por las pedagogías de los muertos.

“¿Érase una vez en dónde, niña?... ¡Érase una vez ninguna!”

—¡Niño, te dije que no te quitaras los tenis, así como así! —la profesora regañó a un niño en el momento de la rueda—. ¿No dijo ya la profesora Minerva Lorrara que su mal olor en los pies puede matar a alguien? ¡Tienes que lavarte, pasar el alcohol, el pañuelo y luego dejar que tomen aire! ¡eh!

Los niños se reían.

—¿Cuál es la historia de hoy, profesora Minerva Lorrara?

—¿Me veo con cara de Disney, chistositos? ¿Soy un cine para ustedes? ¡Eh! ¡Hoy no hay historias! Pero una vez conocí a una chica que se quedaba todo el día en el balcón del cuarto de ella. Mi apartamento estaba frente al de ella. Vivo en el décimo piso y ella también. Entonces la veía todo el día en el balcón. Me pregunté varias veces: “Esta chica tiene vida, ¿verdad? ¡Qué perezosa!”, porque no importaba si yo estuviese en la casa, siempre la veía allí, frente al balcón, peinando y trenzando su cabello...

—¡Era Rapunzel! —gritó una de las niñas.

—No es una historia, boba —dijo otra chica—. Puedes ver que es una historia real, ¿no?

—¡Esa es la historia de Rapunzel, sí! La profesora incluso se trenza el pelo para imitarla...

—¡Pero no empezó con “Érase una vez”!

—*Érase una vez* dónde, niña... ¡Era vez ninguna! ¡Eso sí! Ahora respétenme, ¡estoy contando una historia!

—¡Pero dijiste que no era una historia! —respondió el niño descarriado que había hecho que la profesora se enamorara de esa clase.

—¡Así que ahora lo es!

Y continuó contando la historia de la Rapunzel moderna que, todo el día, se quedaba en el balcón escuchando el canto de la empleada que limpiaba el piso de abajo.

—Y entonces un día, cuando su madre descubrió que estaba haciendo murmullos con la empleada de su vecino de abajo...

—¿Ella estaba saliendo con la chica de abajo?

—¿Qué sé yo, Manoel? —respondió la profesora—. Todo lo que sé es que se quedaba allí todos los días en el balcón y siempre tiraba su pelo para el balcón de abajo. ¡Y era tan largo que llegaba allí saltando! Y por eso la madre de Rapunzuda fue y raspó el cabello de ella.

—Tadinha! —se hizo eco de casi todas las niñas.

—¿Y qué hizo con su cabello? ¿Lo vendió? ¿Hizo una peluca? —preguntó una tímida niña.

—¡Yo lo botaría para no tener que volver a lavarlo! —gritó Manoel, el niño atacado—, ¿será que puedo rasparme la cabeza, profesora? ¡Odio lavar el pelo!

Una o dos niñas se rieron y comenzaron a susurrar sobre la idea.

—¿Y sabes que creo que Rapunzuda pensó exactamente lo mismo que tú, Manoel? ¡Al día siguiente, ni siquiera la vi en su balcón! ¡Estaba en el balcón de abajo, cantando con la joven que estaba limpiando el apartamento de su vecina!

Y así siguió cometiendo errores, recreando, recontando.

Cada día, la profesora reunía a sus niños y niñas y no les contaba ninguna historia.

¡Con el tiempo, los propios niños ya pedían una historia de “Érase vez ninguna”! y trataban de adivinar lo que estaba mal en la historia. ¡Allí, ningún cuento de hadas escapaba y las variaciones entre ellos fueron infinitas! Si un día nos encontramos con una Caperucita Roja que era una *drag queen* que llevaba una cesta de maquillaje para su abuela, al día siguiente podríamos encontrarnos con un Geppetto que de alguna manera creó a Pinocho en su vientre y no como una muñeca de madera. Los niños y niñas, descarriados que son, siempre pedían más. ¡Exigieron infinitas variaciones! Rapunzel se convirtió en el Rapunzuda del apartamento al frente de la profesora; Rapunzo, el primer novio de la profesora que vivió con gripe y por lo tanto nunca salió de casa; Rap-Zel, un famoso rapero que vivía en una casa de árbol en medio de la nada, en un bosque escondido, y por eso sólo aparecía en los videos de YouTube.

Todas las historias que se pasaban por aquel salón de clase eran pobladas por cuerpos que la mayoría de los niños y niñas ni siquiera conocían. Y los motivaba a preguntas más allá de sus propias posibilidades fuera de lugar de la vida misma.

—¡Creo que la profesora Minerva Lorrara sólo cuenta estas historias porque no puede contar una historia real! —Manoel se burlaba cada vez que la profesora terminaba otra de sus versiones más allá de los extraños cuentos de hadas.

—¡Creo que realmente quieres contar una historia más allá de la locura en mi lugar, Sr. Manoel! —respondía la profesora siempre llena de sonrisas.

—¡Epa! ¿Cuándo voy a contar mi "Érase una vez ninguna"?

Crear, en el cuerpo, historias de otros cuerpos

—Profesora, te echaré de menos.

Los niños y niñas se acercaron tratando de estar junto a la profesora.

Ese fue el último día de clases. El año escolar había pasado con muchas interferencias de aquí y allá, pero también con muchas amistades que se tejían en los lugares más inesperados. Con el tiempo, la profesora comprendió que nadie se convierte en profesora por sí sola. ¡Las peleas son siempre colectivas! Siempre hay alguien a su lado, estrechando su mano, compartiendo ideas y multiplicando los afectos. Incluso ante la insistencia de la pedagoga y de la directora que trató de poner el circo encima de la profesora, los niños, niñas y sus familias quedaron inmediatamente encantados por la forma sincera de la profesora.

—Sabe, profesora, usted asusta un poco —le había dicho una madre en la puerta en una ocasión—, pero nunca vi a mi hija despertarse antes de la hora de venir a la escuela. ¡Y ahora es así todos los días en casa!

En respuesta, la profesora hizo una reacción con la boca. Una mezcla de "Quién la manda a ser perezosa" y un grito de orgullo contenido. La madre, ya acostumbrada a las extrañas reacciones de la profesora, no hizo más que reírse.

Así que allí, cuando el año terminó, Minerva Lorrara decidió que ese día la historia sería diferente. Quitando a todos los niños y niñas de su cercanía, la profesora sabotó los cuentos de hadas y llamó a todos para otra historia.

Pero hoy la profesora Minerva Lorrara va a empezar con “Érase una vez”, ¿vale?

Y comenzó a contar una historia que en ningún momento los niños reconocieron.

Era la historia de una niña que siempre se animaba con los cuentos, pero siempre con los personajes equivocados. Los otros niños y niñas seguían diciendo que esa niña se estaba volviendo loca, que era un berrinche. “¿Quieres que la bruja hiciera sopa de Juan y María?”, preguntaron los niños y niñas. Y ella siempre respondía que sí. Ella estaba realmente enamorada de las brujas, los villanos y los oprimidos de las historias. Ellos fueron los que la fascinaron.

—Esa niña dijo que las historias sólo ocurrían por causa de las brujas, de las hechiceras, de los ladrones, de los niños y niñas desobedientes y por eso siempre estaba más entusiasmada con el principio que con el final de los cuentos —dijo la profesora—, hasta que, un día, la profesora de esa niña trajo a la clase un libro llamado *La verdadera historia de los tres cerditos*. ¡Y cuán sorprendida estaba la niña con la historia contada por el Lobo Malo! La niña jugaba y ensayaba aquella historia tantas veces que, poco a poco, la profesora fue trayendo a la niña para los momentos de la historia, colocándola para contar otros finales, para inventar otras trampas para los cuentos de hadas. ¡Parecía como si la profesora de esa niña estuviera contando las historias sólo para, al final, pedirle que la cuente de nuevo a su manera!

Los niños y niñas se rieron y miraron a Manoel.

—¡No es mi historia! —dijo el niño de la cara asustada—. ¿O no?

La profesora sonrió.

—Un día, la profesora de la clase llegó con un libro llamado *Muñequita negra* y dijo que la clase representaría esa historia como un teatro. Una niña pidió mucho para ser la muñequita negra de la historia, pero la profesora no se lo permitió. Dijo que necesitaban hacer de esa historia primero, otra historia. Y así lo hicieron. Contaron una historia en la que la muñequita negra nunca regresaba a casa, que desaparecía por el mundo y dejaba para atrás las exigencias de la vida de María. Ese día, contra todas las demás profesoras, la profesora de la clase colocó a la niña como la muñequita negra. Que se escapó por el mundo. Y la niña y su madre, que también aprendieron a dejar atrás todo lo que les hacía daño, huyeron juntas. Dejaron atrás a las Marías que buscaban la mismidad de sus cuerpos, sus vidas, sus deseos... Sólo muchos años más tarde esa niña

regresó a su pueblo... regresó como una profesora y comenzó a enseñar un poco de fuga, rebeldía e invención...

La profesora Minerva Lorrara miró a sus estudiantes y sonrió.

—Eso es todo.

Los niños se quejaron. Pidieron una historia más divertida, con explosiones, romances y otras desventuras. La profesora se rio.

—Te prometo que les contaré otra, ¿vale? Sólo les pediré que recuerden eso, ¿de acuerdo? —preguntó ella, bailando con los ojos profundamente en las pupilas de cada niño y niña—. Había una vez un niño que amaba los cuentos de hadas, pero había una vez un niño que no podía encajar con una sola historia, con un sólo tono, con los personajes siempre iguales. Así que había una vez un niño lleno de otros “Érase una vez”. Había una vez un niño que un día era una niña perdida en el bosque, al día siguiente era un dragón peligroso que quería a la doncella para él sólo, la siguiente vez era un rey loco al que le gustaban las fiestas y los pasteles y al día siguiente era una rata que se escabullía por los castillos para robar comida. Había una vez un niño que, cada día, creaba un nuevo cuerpo para sí mismo. Y es ahí donde: “¡Érase vez ninguna! ¡Eran muchas veces!”.

Para una pedagogía travesti en la tierra de los cuentos de hadas

Las escenas que invitamos a lo largo del texto son pequeñas fábulas²², recortes tomados —tal vez— de nuestros traseros. Durante mucho tiempo, hemos caminado entre las escuelas y nos hemos encontrado con los buenos gustos del sistema de sexo-género, del cisgénero, de la heterosexualidad compulsoria. Desde hace años, algunos de nosotros incluso hemos entrado en los salones de la Educación Infantil y nos hemos enfrentado a aburridas peleas que aún tenemos que librar, peleas que creíamos extinguidas desde hace tiempo. Y, por supuesto, nos estremecemos cuando nos encontramos con los lamentables escenarios producidos por muchas de estas escuelas y las pedagogías de los muertos que parecen reinar en estos entornos.

Las escuelas, esas salidas de cuento de hadas con sus “verdaderas” teorías y pedagogías, parecen evocar las imágenes de las buenas profesoras

22 Hemos apostado éticamente por escritos de fábula en una perspectiva de hacer lo inmediato real duro, es decir, aparentemente “enyesado” y sujeto a las fuerzas y dominaciones, incluyendo, aquí, las normas de género y sexualidad. Las fábulas, desde esta perspectiva, son la creación de posibilidades para el mundo (Deleuze, 2013).

para satisfacer las demandas de los buenos alumnos. Pueden evocar la imagen de la profesora o profesor siempre sonriente, del dedicado y distante pero también del siempre afable y compañero. En aras de la verdad, las pedagogías de los muertos y sus casi infalibles escuelas de cuentos de hadas afirman sin ningún pudor, cuerpos que no son demasiado corpóreos, que son casi etéreos, casi espirituales.

No hay falta de sospecha contra nosotros, vidas encarnadas con entusiasmo, que traen en nuestra carne las historias de lucha, resistencia y creación con cada paso que damos, con cada vestimenta que llevamos, con cada sonrisa que difundimos.

La muerte pedagógica es precisamente contra nosotros, cuerpos vivos, cuerpos de género, cuerpos-experimentos, cuerpos-manchas, cuerpos-borradores, cuerpos-erectos, cuerpos, quién sabe cómo, saliendo de cuentos de mierdas antes de hadas.

Así, no huimos de la pelea. Algunos de nosotros estamos radicalmente sin modales y ya hemos entrado en las escuelas cuidando y solicitando las pedagogías de los muertos que tanto exige de nosotros la apatía y la desfiguración total de los cuerpos. Algunos entramos en los salones haciendo lo más agradable y en cuanto nos sentamos con nuestros niños y niñas empezamos a contar historias. Una y otra vez escuchamos el famoso: “¡No, profesora, no es así!” —dicho ese que funciona tan bien como un cabestro de buena pedagogía. Y aun así seguimos. Contamos las historias.

Cada vez que contamos una, se nos escapa un punto, una coma, un elemento. Es casi una alquimia. Desfiguramos todo. Hacemos que cada historia pierda su significado, sus cuerpos y, de hecho, multiplicamos las narraciones, las posibilidades de existencia de la vida. Cuando nos escuchan los niños y niñas pueden reconocer las historias. La mayor parte de la historia está ahí, figura como una constante para los ojos reguladores. Y, aun así, algo cambia. La historia se ha radicalizado en algún momento, y una vez escuchada, no hay vuelta atrás. Es el propio Geppetto que, incluso siendo hombre, se descubre a sí mismo como madre-germinadora de la vida; es Rapunzel que, después de haberse raspado el pelo, descubre que le gusta la frescura de su cuero cabelludo mucho más que esa peluca kilométrica; es el Mogli que descubre que amar y ser atendido no significa estar aislado o desprendido de las experiencias del mundo; es el niño que llega preguntando a la profesora desconocida si ella es un travesti.

Algunos nos equivocamos en las historias simplemente porque no apreciamos las aburridas líneas que nos dibujan. Aumentamos nuestros

cuerpos, nuestras vidas, nuestros afectos, nuestras risas, nuestros cuidados, nuestras atenciones, nuestras amistades. ¡Algunos de nosotros y nosotras, en un salón, no podemos mantener la estricta línea tan deseada por las pedagogías de los muertos! Fallamos, cometemos errores, tartamudeamos, abrimos el juego. “Vaya, ¿pero no era esa la historia?”, preguntaron algunos de nosotros con la más despreocupada falsa inocencia.

Algunos de nosotros extendemos el presente en fábulas que amplían la vida. Algunos de nosotros, al cometer tantos errores, terminamos criando con los niños y niñas las expectativas de los errores. “¿Qué hará mal la profesora hoy?”, se preguntan entre la risa y la fabulación.

Y si somos una profesora sin modales, hablaremos con los niños y niñas en un tono de pelea. “Niño, ¿dónde has visto a tu profesor hablar mal? Te golpeaste la cabeza, ¿eh?”.

De hecho, los niños y niñas perciben, en el acto, la risa que baila en nuestro cuerpo.

Algunos de nosotros, cuando ocupamos una escuela, no podemos seguir al pie de la letra las órdenes y los deseos de las buenas pedagogías mortificantes. La muerte no nos conviene. Cuando nos colocamos como profesoras, preferimos ahogarnos y vomitar lo que tratan de empujar por nuestras gargantas y, si es necesario, montamos un problema con los tacones puestos.

Algunos de nosotros, demasiado corpóreos para fingir apatía, reconocemos la vida por las caderas, traseros y olores anales que todos difundimos. No hay vida que no pueda ser saboreada por nuestros cuerpos y no hay cuerpo que no produzca rastros, escombros o vestigios.

Algunos de nosotros sabemos que nuestros cuerpos fueron producidos —y en buena medida mortificados— por buenas pedagogías. Sin embargo, inyectemos otras pedagogías como la de inyectar silicona bajo la piel para expandir los límites del cuerpo.

Algunas de nosotras, incluso mortificados, travestimos el cuerpo y las pedagogías, disfrazamos el estupor con maquillaje pesado y desafinamos las voces que tanto desean más gruesas y precisas (Roseiro et al., 2019).

Algunos de nosotros, aunque tímidos, arrastramos a otros con nuestra fealdad casi congénita, con nuestra risa oculta, con nuestras miradas traviesas. Sabemos que la travestilidad invade los cuerpos sin ver a quién, sin pedir marcas o trepidaciones. Y una vez invadida, la vida de los travestis se extiende. Las pedagogías travestis son siempre del orden del allanamiento y el asombro. Se adhieren a los cuerpos más infinitos —¡o

no!—. Incluso se adhieren a cuerpos marcadamente heteronormativos. No hacen manuales, libros teóricos o científicos.

Algunos de nosotros, porque queremos bailar con todos los cuerpos que caben o no, la vida es capaz de inventarla, no hacemos otra cosa más que pedagogías travestis.

Referencias

- Alvim, D. M. (25-26 de septiembre de 2018). *Filosofias da ocupação*. I Seminário Máquinas, Gêneros e Sexualidades: corpos em curto-circuito, Vitória, UFES.
- Alvim, D.M., Mação, I. R., Roseiro, S. Z. (2020). Ano 2091 – silêncio nas filosofias da educação: por uma cartografia das resistências escolares. *Educ. Pesqui.*, 46, e223171.
- Caetano, M. (2016). *Performatividades reguladas: heteronormatividades, narrativas biográficas e educação*. Ed. Appris.
- Deleuze, G. (2013). *A imagem-tempo: cinema 2*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. Brasiliense.
- Gonçalves, C. B. V. (2019). *As fabuloinvenções das crianças nos agenciamentos dos currículos* [Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo].
- Masschelein, J. y Simons, M. (2014). *Em defesa da escola: uma questão pública*. Trad. Cristina Antunes. Autêntica.
- Olivo, P. G. (2017). *Apresentação da antipedagogia*. Trad. Paulo Marques. Editora Monstro dos Mares.
- Penalvo, C., Caetano, M., Rodrigues, A., Alves, N. G. (2020). Entre maquinarias e modos de ver e ser vista - a imagem como acontecimento da fada madrinha. *Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambiental. Rio Grande, Dossiê temático “Imagens: resistências e criações cotidianas”*, 205-229.
- Roseiro, S.Z., Gonçalves, N. T. L. P., Rodrigues, A. (2019). Escola, problemas de escuta? *Childhood & Philosophy*, v. 15, abr., p. 1-21.
- Skliar, C. (2003). *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Trad. Giane Lessa. DP&A.

Por entre a paixão e a invenção da forma:

A surrealização da escrita de pesquisa

Denise Bussolletti

Este texto pretende refletir a escrita acadêmica utilizando a proposta da surrealização da escrita de pesquisa (Bussolletti, 2007) e defendendo esta como uma paixão e invenção da forma. Trata-se de uma discussão³³ que se alia a uma concepção crítica da linguagem, tendo como referência as contribuições de Walter Benjamin, como um projeto tanto estético como político. O debate prioriza a manifestação ou função poética da linguagem, no sentido de problematizar a escrita e suas utilizações normatizadas pela prática acadêmica. Busca na poesia, a poiesis perdida, ou seja, a criação ainda possível para o universo acadêmico empobrecido pelos jargões utilitários e carentes de significação mais profunda. Além da concepção benjaminiana de base, este trabalho utiliza, ainda, a literatura de Clarice Lispector pelo entendimento desta como uma obra que questiona as formas narrativas tradicionais imprimindo um caráter filosófico e também poético a escrita.

A escrita como surrealização: o método, a criação e a montagem

A “surrealização” da escrita de pesquisa é, pois, uma das consequências do processo de experimentação da linguagem e neste texto se dará —como se— através de um diálogo imaginado entre a escritura benjaminiana e a literatura de Clarice.

O termo surrealização, solicita ser apreendido como uma alusão tomada de empréstimo da perspectiva surrealista e acolhido num sentido expandido³⁴, numa tentativa de circunscrever a estética da escrita pelos horizontes cambiáveis e distintos da ciência e da arte, apostando nas trocas e no fazer emergir de novas possibilidades de ciência e de realidade. Reúne, nesta direção, forças para lutar contra o empobrecimento

da experiência narrativa reafirmando a pesquisa e a educação como um inquieto ofício (Bussoletti, 2011).

Exercitarei, assim, nas próximas páginas, a arte benjaminiana de citar sem aspas³⁵ cuja teoria está ligada à da montagem (Benjamin, 2006). Ao longo do texto, estas citações sem aspas serão evidenciadas ao leitor pela inclinação da letra através da mudança gráfica no estilo (recurso digital do itálico), acrescidas das devidas referências em notas de rodapé. A proposta é de propiciar uma experiência de leitura que possibilite compreender que também as citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção (Benjamin, 2000, p. 61).

Quanto a mim mesma? Quanto a mim mesma, sempre conservei uma aspa à esquerda e outra à direita de mim. De algum modo “como se não fosse eu” era mais amplo do que se fosse (Lispector, 1998, p. 31).

As cumplicidades autorais, assim, não se mostrarão através dos códigos da norma ou da forma “abeenitável”, mas buscarão ser mostradas pela licença poética da criação. Afinal, também, aqui defenderei que criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade (Lispector, 1998, p. 21). Criação que me permite defender, também, que escrever pode ser esse processo de se autorizar, subverter e fazer verter pela palavra um melhor fluxo. Um fluxo que faz dos desvios os dados. O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam a minha rota. —Construo meus cálculos sobre os diferenciais de tempo— que, para outros, perturbam as “grandes linhas da pesquisa” (Benjamin, 2006, p. 499).

Um fluxo será determinado, neste texto, pelo método da montagem. A citação e a montagem surrealistas são entendidas como correlações de acesso à forma da verdade e à forma que a história nesta perspectiva se mostra ao pesquisador. Ou, em outras palavras, o método: *Método deste trabalho: a montagem literária. Não tenho nada a dizer. Só a mostrar. Não sursurriarei coisas valiosas nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os* (Benjamin, 2006, p. 502). Utilizando, escrevendo e buscando sentidos em todos os lugares e momentos, tais como: quando no café da manhã, da mesa onde me tardava porque tinha tempo, eu olhava em torno enquanto os dedos arredondavam o miolo de pão. O mundo era um lugar. Que me servia para viver: no mundo eu podia colar uma bolinha de miolo na outra, bastava justapô-las, e, sem mesmo forçar, bastava pressioná-las o suficiente para que uma superfície se unisse a outra

superfície, e assim com prazer eu ia formando uma pirâmide curiosa que me satisfazia: um triângulo reto feito de formas redondas, uma forma que é feita de suas formas opostas. Se isto me tinha um sentido, o miolo de pão e meus dedos provavelmente sabiam (Lispector, 1998, p. 30).

Aceitando que o que distingue aquilo que é verdadeiramente geral é sua fertilidade (Benjamin, 2006, p. 509), o método da montagem pretende seguir, assim, se constituindo por entre imagens como se esculpindo palavras, como um pensamento que se expressa através das mãos, não como um mero grafismo, mas como uma expressão.

O método da montagem, no entanto, longe de ser recurso fácil, exige alguns cuidados com relação aos detalhes ao processo de composição da escrita. Degrau por degrau: degrau por degrau à medida que o acaso oferece um estreito ponto de apoio e sempre como alguém que escala alturas perigosas e que em momento algum deve olhar em volta a fim de não sentir vertigem (mas também para reservar para o fim toda a majestade do panorama que se lhe oferecerá) (Benjamin, 2006, pp. 502-503).

Atenção: Degraus! Graus da Composição: pensamento, estilo e escrita

Ainda por Benjamin, a escrita pode ser apreendida segundo alguns planos construtivos, e toda atenção a eles pode revelar um maior sentido narrativo. Atenção: Degraus! O trabalho em uma boa prosa tem três graus: um musical, em que ela é composta, um arquitetônico, em que ela é construída, e enfim, um têxtil, em que ela é tecida (Benjamin, 2000, p. 27).

O grau musical

Não se compreende música. Ouve-se! (Lispector, 1998, p. 10). Toda compreensão súbita se parece muito com uma incompreensão. Não. Toda compreensão súbita é finalmente a revelação de uma aguda incompreensão. [...] Viver é somente a altura que eu posso chegar (Lispector, 1998, p. 16). Compreensão não do último sentido, mas da necessidade de reafirmação do tempo da escrita como sendo um outro tempo. O tempo do atrás do pensamento, onde o mais profundo pensamento é um coração batendo (Lispector, 1998, p. 42).

Tudo o que fico sendo ou agindo ou pensando tem acompanhamento musical (Lispector, 1999, p. 90). Já a ligação entre a palavra e a escrita desde muito suscita indagações, tais como: de que modo se nos transforma o pensamento, a ideia, em palavra? E teremos nós alguma vez um pensamento, uma ideia sem o seu hieróglifo, a sua letra, a sua escrita? (Wilhem Ritter citado em Benjamin, 2013, p. 230). Aproximando de algum modo linguagem oral e escrita teria de assegurar para a música, a última linguagem universal depois da torre de Babel, aquele lugar central, de elo intermediário e antitético, que lhe é devido precisamente como antítese; e teria de investigar como a linguagem escrita nasce dela (da música), mas não diretamente do som linguístico (linguagem oral) (Benjamin, 2013, p. 230).

Através do grau musical, audível em algum sentido, é que eu te digo que estou te falando em abstrato e pergunto-me: sou uma ária cantabile? Não, não se pode cantar o que te escrevo. Por que não abordo um tema que facilmente poderia descobrir? Mas não: caminho encostada à parede, escamoteio a melodia descoberta, ando na sombra, nesse lugar onde tantas coisas acontecem. [...] A melodia seria o fato. Mas que fato tem uma noite que se passa inteira num atalho onde não tem ninguém e enquanto dormimos sem saber de nada? Onde está o fato? Minha história é de uma escuridão tranquila, de raiz adormecida na sua força, de odor que não tem perfume. E em nada disso existe o... É o figurativo do inominável (Lispector, 1998, pp. 73-74).

É o seguinte: a dissonância me é harmoniosa. A melodia por vezes me cansa (...) quero na música e no que te escrevo (...) quero traços geométricos que se cruzam no ar e formam a desarmonia que eu entendo (Lispector, 1998, p. 60). Acolher a música pela escrita vai se revelando, assim, através do movimento da improvisação. Sair, quando nada nos obriga a fazê-lo, e seguir nossa inspiração como se o simples fato de virar à direita ou à esquerda já constituísse um ato essencialmente poético (Benjamin, 2006, p. 479). Neste movimento, as palavras vão se relacionando com os fragmentos que foram e vão sendo reunidos no decorrer do trabalho: referências, citações, comentários, anotações, como também pode se dar através de imagens, fotografias, desenhos, cartões, rascunhos, entre outros (Benjamin, 2010).

O grau arquitetônico

Através da improvisação musical, alguma estrutura vai sendo edificada através de recursos que se propõem a ser edificados sobre bases audazes, tais como a coragem de perder-se. Mas é difícil perder-se (Lispector, 1998, p. 12), pois todo momento de achar é um perder-se a si próprio (Lispector, 1998, p. 16). Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução (Benjamin, 2000, p. 73).

É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo (Lispector, 1998, p. 12). Todo momento de achar é um perder-se a si próprio (Lispector, 1998, p. 16). Por entre o achar e o perder a escrita vai acontecendo —assim e aos poucos— pela arquitetura em branco de uma página através do (já referido) método da montagem³⁶. Neste movimento a escrita vai encontrando a sua casa. Este é um castelo de pedra maciça. Mas sua aura é um ninho de aluarada luz leve. Nele o sol brilha como um espelho. (...) A coisa maior que se pode ter é uma casa (Lispector, 1999, p. 114).

Reunindo fragmentos, a escrita segue colecionando e amalgamando os materiais para construir a sua casa. Habitar. Habitar como verbo transitivo —por exemplo, na noção de “vida habitual”— dá uma ideia de atualidade frenética que está oculta neste comportamento. Consiste em confeccionar para nós um casulo (Benjamin, 2006, p. 255). E talvez aqui seja bom lembrar que é próprio das formas técnicas de construção (em oposição às formas artísticas) que seu progresso e seu êxito sejam proporcionais à transparência de seu conteúdo social. (Daí a arquitetura em vidro) (Benjamin, 2006, p. 507). Uma arquitetura de vidro, que se funda e evidencia na fragilidade, nas ruínas estilhaçadas como destroços... E vejo tudo com perspectivas novas: a mesa onde escrevo se alonga além do comprimento de uma mesa, minha caneta é enorme de longa e preciso para escrever me manter muito longe da mesa para que a ponta da caneta atinja o papel que é mais branco que o papel. Do abajur jorra um grande triângulo de luz sobre a minha mão e eu faço sombra descomunal na parede. Tudo se alargou. Eu, o papel, a luz e a caneta estão soltos num espaço solto no campo ilimitado onde se alteiam trigais dourados (Lispector, 1999, p. 86). E nisso as palavras não só parecem... Elas se repetem... Tateando outras formas... Brancas e soltas... Quem sabe???

Uma escrita que se dá por uma arquitetura barroca, através das ruínas. Ruínas que carregam a ambiguidade e o tensionamento de ao mesmo tempo designar o que foi destruído e apontar para a reconstrução possível a partir dos escombros. Por entre ruínas é que surgem perguntas como: Isto afinal é um diálogo ou um duplo diário? Só sei uma coisa: neste momento estou escrevendo: “neste momento” é coisa rara porque só às vezes piso com os dois pés na terra do presente: em geral um pé resvala para o passado, outro pé resvala para o futuro. E fico sem nada (Lispector, 1999, p. 36).

São nesses momentos de escrita pelas ruínas que um sentido duplo se instaura ao mesmo tempo como recapitulação do sofrimento e emancipação, memória da injustiça, resistência e ou luta. E a escrita prossegue. Todo mundo sabe tudo. A humanidade está fiando dura. Os fatos estão ficando contundentes. A manhã é uma flor prematura (Lispector, 1999, p. 156).

A tarefa arquitetônica dessa escrita alegorista³⁷ é conferir, ao seu modo, significados para ruptura com a tortura dos fragmentos dispersos pelo tempo linear, um tempo em que pelas horas no relógio a vida vai se esvaindo (...) e onde os ponteiros dos segundos, se a gente ficar olhando eles se mexerem mecanicamente e inexoravelmente, nos deixam fanáticos (Lispector, 1999, p. 114).

Algo como recuperar através dessas ruínas amontoadas a historicidade perdida pela marcha temporal da barbárie. A barbárie está inserida no próprio conceito de cultura: como conceito de um tesouro de valores considerado de formas independentes, não do processo de produção no qual nascem os valores, mas do processo no qual eles sobrevivem (Benjamin, 2006, p. 509). E então eu respiro. E então eu tenho a liberdade de escrever sobre as coisas do mundo. Porque é óbvio que a coisa está urgentemente pedindo clemência por exagerarmos o seu uso (Lispector, 1999, p. 104). E neste movimento, de fragmento em fragmento, a arquitetura faz erguer a escrita, apontando para tudo aquilo que não foi, mas poderia ter sido, ou para aquilo que não foi, mas poderá ainda ser, e assim vai se processando também como imagem. Para vermos o azul, olhamos para o céu. A Terra é azul para quem a olha do céu. Azul será uma cor em si, ou uma questão de distância? Ou uma questão de grande nostalgia? O inalcançável é sempre azul (Lispector, 1999, p. 25).

O grau têxtil

Neste movimento os graus ou degraus anteriores são retomados permitindo o surgimento da imagem. Achar palavras para aquilo que se tem diante dos olhos —quão difícil pode ser isso! Porém quando elas chegam batem contra o real com pequenos martelinhos, até que como de uma chapa de cobre, dele tenham extraído a imagem (Benjamin, 2000, p. 203).

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado: mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética —não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. —Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem. Despertar (Benjamin, 2006, p. 504).

Neste último grau, acontece a tecelagem ou a escultura da palavra, onde o pensamento molda o estilo através da escrita. E é neste momento que a inspiração é buscada pela cópia, ou pela reescrita. Um movimento de cópia, de repetição, de exercício da paciência que visa ao encontro da força mimética que irrompa no leitor a experiência das afinidades eletivas, das correspondências originárias. *Assim comanda unicamente o texto copiado a alma daquele que está ocupado com ele, enquanto o mero leitor nunca fica conhecendo as novas perspectivas de seu interior, tais como as abre o texto, essa estrada através da floresta originária interior que sempre volta a adensar-se: porque o leitor obedece ao movimento de seu eu no livre reino aéreo do devaneio, enquanto o copiadador o faz ser comandado* (Benjamin, 2000, p. 16).

Neste movimento de cópia é que podem a escritura transformar num arquivo de semelhanças, de correspondências extra-sensíveis [...] O texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual pode-se formar-se o quebra-cabeça. O qual emerge o semelhante, num instante, com a velocidade do relâmpago. Mas, como essa semelhança, extra-sensível está presente em todo ato de leitura abre-se nesta camada profunda o acesso ao extraordinário duplo sentido da palavra leitura, em sua significação profana e mágica (Benjamin, 1994, pp. 111-112).

A tessitura desta escrita ampara-se na teoria da linguagem onde esta seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um médium em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no médium em que as coisas se

encontram e se relacionam, não diretamente como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substancias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. Em outras palavras a clarividência confiou à escrita e a linguagem as suas antigas forças (Benjamin, 1994, p. 112).

No entanto o ritmo, a velocidade na leitura e na escrita inseparáveis desse processo, seriam como o esforço, ou o dom, de fazer participar daquele segmento temporal no qual as semelhanças irrompem do fluxo das coisas, transitoriamente, para desaparecer em seguida. Assim, mesmo a leitura profana, para ser compreensível, partilha com a leitura mágica a característica de ter que submeter-se a um tempo necessário, ou antes, a um momento crítico que o leitor por nenhum preço pode esquecer se não quiser sair de mãos vazias (Benjamin, 1994, pp. 112-113).

E o lado pedagógico deste projeto?

O lado pedagógico deste projeto consiste em educar em nós o médium criador de imagens para um olhar estereoscópico e dimensional para a profundidade das sombras históricas (Benjamin, 2006, p. 938). E nisto, que pode ser tudo, a surrealização da escrita acontece. E ao escrever, interrompemo-nos aqui e ali, num trecho mais bonito, mais bem sucedido que os demais e, depois dele, subitamente não sabemos como prosseguir. Algo estranho está ocorrendo. É como se existisse um sucesso maligno ou infrutífero, e talvez se deva ter a noção desse sucesso para entender o que há de fato com o verdadeiro. No fundo há duas senhas que se confrontam: o “uma vez por todas” e o “uma vez só e nada” (Benjamin, 2000, p. 272).

E então.... Como vês, é-me impossível aprofundar e apossar-me da vida, ela é aérea, é o meu leve hálito. Mas bem sei o que quero aqui: quero o inconcluso. Quero a profunda desordem orgânica que, no entanto dá a pressentir uma ordem subjacente. A grande potência da potencialidade. Estas minhas frases balbuciadas são feitas na hora mesma em que estão sendo escritas e crepitam de tão novas e ainda verdes. Elas são o já. Quero a experiência de uma falta de construção. Embora este meu fio condutor — qual? O do mergulho na matéria da palavra? O da paixão? Fio luxurioso, sopro que aquece o decorrer das sílabas. A vida mal e mal me escapa embora me venha a certeza de que a vida é outra e tem um estilo oculto.

Por fim, se pelas regras do método, a escrita deve correr o sagrado risco do acaso e substituir o destino pela probabilidade (Lispector, 1998, p. 13), o que mais dizer se não que... eu tenha a grande coragem de resistir à tentação de inventar uma forma (Lispector, 1998, p. 15). A palavra e a forma serão a tábua onde boiarei sobre vagalhões de mudez (Lispector, 1998, p. 20).

Afinal, por entre a paixão e a invenção da forma a verdade não faz sentido e a grandeza do mundo me encolhe (Lispector, 1998, p. 19).

É que um mundo todo vivo tem a força de um Inferno (Lispector, 1998, p. 22).

Depois.

Depois.

Silêncio.

Mas de repente aquele pensamento gritado:

(...)

“Há coisas que nos igualam” (Lispector, 1999, p. 103).

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1994). A doutrina das Semelhanças. En *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas*. Volume I. Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (2000). Imagens do Pensamento. En *Rua de Mão Única. Obras Escolhidas*. Volume II. Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (2000). Infância em Berlim por volta de 1900. En *Obras Escolhidas. Rua de Mão Única*. Volume II. Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (2000). *Rua de Mão Única. Obras Escolhidas*. Volume II. Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Editora UFMG, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Benjamin, W. (2010). *Archivos de Walter Benjamin: fotografías, textos y dibujos*. Círculo de Bellas Artes.
- Benjamin, W. (2013). *Origem do drama trágico alemão*. Autêntica Editora.
- Bussoletti, D. (2007). *Infâncias monotônicas – uma rapsódia da esperança – estudo psicossocial cultural crítico sobre as representações do outro na escrita de pesquisa* [Tese Doutorado em Psicologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil].
- Bussoletti, D. (2011). O “nó cristalográfico” da imaginação criadora: escrita de pesquisa, surrealismo e representações sociais. *Revista Ibero-americana de Educação*, 57/1, 1-9.
- Lispector, C. (1998). *A Paixão Segundo GH*. Rocco.
- Lispector, C. (1998). *Água Viva*. Rocco.
- Lispector, C. (1999). *A Bela e a Fera*. Rocco.
- Lispector, C. (1999). *A descoberta do Mundo*. Rocco.
- Lispector, C. (1999). *Um sopro de vida*. Rocco.
- Löwy, M. A. (2002). *Estrela da Manhã: surrealismo e marxismo*. Civilização Brasileira.

El mural de la calle y la periferia céntrica

Iveth Katherine Collazos Silva

Un cuerpo, cuerpos: no puede haber un sólo cuerpo, y el cuerpo lleva la diferencia. Son fuerzas situadas y tensadas las unas contra las otras. El “contra” (en contra, al encuentro, “cerquita”) es la principal categoría del cuerpo. Es decir, el juego de las diferencias, los contrastes, las resistencias, las aprehensiones, las penetraciones, las repulsiones, las densidades, los pesos y medidas. Mi cuerpo existe contra el tejido de su ropa, los vapores del aire que respira, el resplandor de las luces o los roces de las tinieblas.
(Nancy, 2007)

El presente capítulo se titula “El mural de la calle y la periferia céntrica” nombre que proviene de la identificación de diferentes interacciones, formas y estructuras que se articulan dentro de la esfera cotidiana de las trabajadoras sexuales transgénero que, desde la organización social Armario Abierto²³ agencian diferentes ejercicios de enunciación identitaria y activismo en la Calle de las Guapas²⁴ de la ciudad de Manizales, Caldas. Vale la pena aclarar que el concepto de a que aquí nos referimos deviene de reconocer que el constructo ideológico que permite la cohesión de los seres humanos en un entramado sociocultural configura a través de la educación, los medios y la política la construcción de formas que se cristalizan en habitancias, lugares, prácticas y normas de centro, y a su vez por una razón de efecto, establece en la disidencia, unas habitancias, lugares, prácticas y cuerpos de periferia. Esta conceptualización

23 Organización social situada en Manizales, Caldas, fundada, agenciada y dirigida por mujeres transgénero, trabajadoras sexuales.

24 La Calle de las Guapas es una calle ubicada en la Galería de Manizales, reconocida en la ciudad por ser el espacio donde las trabajadoras sexuales transgénero ofrecen sus servicios sexuales, configurándose, al interior de la ciudad como una especie de “zona de tolerancia”.

parte de eso que Van Dijk constituye como el cuadrado ideológico²⁵ y, el concepto de ideología desarrollado por el mismo autor en diferentes publicaciones: *Discurso y Poder* (2009); *Racismo y Discurso de las Élite*s, (2003); *Ideología, una aproximación multidisciplinaria* (2000).

En un primer momento abordaremos a modo de introducción, conceptos que consideramos son importantes para poder entender esas interacciones formas y estructuras, de hecho, es a la luz de estos conceptos que se ha modificado nuestra mirada, y nos ha permitido concebir no sólo muchos tipos de violencias que históricamente se han regido sobre nuestros cuerpos, sino también el reconocer los diferentes tipos de enunciaciones personales y actos simbólicos de resistencia que las Guapas han comenzado a configurar desde el activismo. Para esto, traeremos a discusión el concepto de ideología configurado por Teun Van Dijk a partir del cual revisaremos la normativa vigente desde la construcción de políticas públicas LGBTI que hasta la fecha se han desarrollado en el país para visibilizar, el cómo estas normativas aparentemente beneficiosas terminan legitimando lo que configuraremos como habitancias de centro y periferia.

En la segunda parte de este capítulo, trazaremos el camino que nos llevo a la construcción de la herramienta metodológica construida para la recolección de las experiencias de vida de las guapas en relación con la Calle de las Guapas.

Para finalizar, en la tercera mediante un ejercicio de contraste presentaremos ciertas particularidades que consideramos importantes sobre la construcción propia que las Guapas han tenido a lo largo de los años con respecto al espacio que habitan, sus formas de reapropiación espacial y cultural, así como los procesos de empoderamiento que han surgido al interior de la Calle de las Guapas, con esto, buscamos poder establecer un dialogo sobre cómo el habitar contextos culturales, es una experiencia que se construye a partir de la ideología social, el discurso normativo, las conversaciones cotidianas y la norma, pero también es una experiencia que se configura y reconfigura a través de los cuerpos que la significan; Esperando que este acercamiento nos permita visibilizar el cómo los imaginarios constituidos social y políticamente por la esfera socio-cultural edifican y justifican diferentes prácticas de violencia y negación

25 La estrategia básica del discurso ideológico consiste en cuatro posibilidades que forman un cuadrado conceptual que Van Dijk (2000) denomina *cuadrado ideológico*:
poner énfasis en aspectos positivos de nosotros
poner énfasis en los aspectos negativos de *los otros*
quitar énfasis en los aspectos negativos de *nosotros*
quitar énfasis en los aspectos positivos de *los otros*

sobre algunos cuerpos y a su vez ocasionan la configuración de formas alternativas de habitancias y expresión y empoderamiento.

Parte I: ¿de dónde viene la periferia?

Funciones sociales de la ideología

Van Dijk (2000) establece que las creencias compartidas permiten la adherencia a un grupo, institución u organización, los cuales, en tanto estructuras sociales, condicionan, influyen o restringen las prácticas ideológicas y la forma en que los miembros sociales subjetivamente las presentan, comprenden o interpretan. Lo anterior sugiere la subjetividad como una condición mediada por el grupo social en que los seres están inmersos, explicando los detalles de la producción del discurso y la acción, al mismo tiempo que permite establecer los conceptos de variación individual, desviación, oposición, disidencia, modificación de las ideologías y otras estructuras sociales. Sin embargo, es necesario establecer que las estructuras sociales, grupos de poder o las condiciones económicas no son una construcción exclusivamente mental de los actores sociales, al contrario, estas estructuras y condicionantes son fácilmente observables en la construcción humana, significándolas como un logro tanto social como práctico. De igual forma también es posible plantear la existencia de estructuras y condiciones sociales que existen independientemente de la mente, no de una forma propiamente epistemológica, sino analítica y sociológica, en estas estructuras podríamos ubicar la existencia dentro del nivel de las realidades físicas, químicas, biológicas, fisiológicas neurológicas o cognitivas, las cuales existen tanto como objeto de análisis teórico como parte de las vivencias que significan y llenan de sentido la experiencia humana y por tanto, altamente relevantes en la construcción de la interacción y el discurso.

De aquí entendemos que a las manifestaciones concretas que son realizadas por los actores sociales a través de interfaces cognitivas: como, por ejemplo, los informes noticiosos, los cuales no tienen una construcción mental única, es más bien una construcción heterogénea que cruza elementos contextuales, físicos, y mentales al mismo tiempo. Esto nos permite entenderlas como estructuras que existen para propósitos prácticos y mundanos a partir de la cognición social en tanto descripción multidisciplinaria de la ideología; es claro que lo anterior no implica la reducción de lo social a lo cognitivo, sino más bien el reconocimiento de ambos

como elementos constitutivos de la realidad social. Desde un principio es necesario establecer que las ideologías sirven típicamente para legitimar el poder y la desigualdad, así como para ocultar o confundir la realidad o las condiciones objetivas, materiales de la existencia, o los intereses de las formaciones sociales, además de la función de habilitar a los grupos dominados, crear solidaridad, organizar la lucha y sostener la oposición. Es decir, a diferencia de la teoría clásica, Van Dijk nos invita a concebir la ideología como un elemento presente tanto en grupos dominantes como en grupos dominados. Ambos desarrollan sistemas de creencias o representaciones sociales que definen y regulan su concepción sobre sí mismos y sobre los otros, así como sus prácticas sociales.

Por lo tanto, en tanto habitemos una esfera social y hagamos parte de un grupo social, nuestros sentidos internos y su posibilidad de manifestación estarán mediados por los sentidos externos del lugar donde habitamos, las convenciones culturales comprenderán las reglas de los espacios que ocupamos, de ahí que también configurarán gran parte de las experiencias que vivimos; esta idea, nos permitió comenzar a dimensionar la vida de las Guapas como una alternancia entre sus decisiones y las posibilidades del espacio/ciudad en el que habitan. El comprender la manifestación de la vida de un niño afeminado en miras de convertirse en una mujer transgénero, trabajadora sexual y activista, a la luz de los diferentes ejercicios enunciativos/ideológicos/moralistas/religiosos que objetivan, caracterizan y normativizan dicha manifestación, nos permite comenzar a ampliar el discurso de la experiencia vivida, ya no solamente desde nuestras construcciones internas, nuestro cuerpo y nuestros deseos, sino también hacia los otros que configuran la dimensión social que nos rodea, en otras palabras, comenzar a deconstruir las enunciaciones de las Guapas a través de los constructos sociales y normas que se erigen sobre ellas.

Hasta este momento, hemos hablado de las ideologías como manifestaciones de las interacciones socioculturales propias de individuos que conviven en, o bien comparten un espacio específico; sin embargo la ideología misma sigue siendo un concepto que se encuentra muy arriba de nuestras capacidades perceptuales, es decir, vislumbrar la ideología como un “algo” concreto que logra articular, impulsar y justificar ciertas prácticas en los actores sociales, nos deja la sensación de la ideología como una especie de aparato intangible que articula todas nuestras posibles formas y sentidos en tanto criaturas sociales. A pesar de que esta intuición, no es del todo falsa, es necesario puntualizar, el origen, la es-

tructura y los medios de implantación y reproducción de estas dentro de la esfera social.

Vale la pena entonces preguntarse ¿quién tiene las ideologías?, ¿cómo se producen?, ¿cómo se adquieren?, ¿por qué hay ideologías de diferente tipos, para diferentes humanos?, la respuesta, según Van Dijk, estará en el concepto de representación social: al hablar de ideologías las denominamos como creencias adquiridas, compartidas y modificadas, por los actores sociales miembros de grupos, conformados a través de la articulación de intereses entre ellos, es decir, hablamos de unidades de sentido, que articulan formas de pensar, actuar, reaccionar e interactuar, entre diferentes personas que comparten uno o varios intereses que pueden ser de orden materiales o conceptuales, que, implican una continuidad más allá del acontecimiento (el territorio, el género, las condiciones socioeconómicas, afiliaciones políticas, etc.); y, a través criterios cognitivos o afectivos compartidos; estas dos condiciones (los intereses compartidos y los criterios cognitivos y afectivos compartidos), configurarán, para términos de Van Dijk una representación social.

Ahora bien, entendemos que las representaciones sociales, definen y se definen a través las condiciones ideológicas de un grupo, y es a partir de aquí que logramos entender la complejidad a la que nos estamos enfrentando, ¿es la adherencia a un grupo la que configura las ideologías o es la ideología la que articula a los grupos?

A pesar de ser muchas, las posibles respuestas a los anteriores interrogantes, para fines de este capítulo, nos concentraremos en lo que para Van Dijk comprende el racismo y el discurso de las élites²⁶, a partir de este, comenzamos a entender el pensamiento ideológico, ya no sólo, como el producto y fundamento de la articulación de grupos y la configuración de representaciones sociales, sino también, como un producto de las estructuras sociales y cognitivas de la sociedad, es decir, nos permite, ampliar el pensamiento ideológico, como el producto de las intenciones de legitimación y desprestigio de los grupos dominantes (élites) hacia grupos dominados, de manera que, tenemos dos espacios, para entender la ideología: focalizada en un grupo específico, o en un actor social es-

26 Si bien los estudios de Van Dijk —*Racismo y Discurso de las Élites* (2003), *Discurso y Poder* (2009), *Ideología, Una aproximación multidisciplinaria*, (2000)— se centran en el establecimiento de estrategias del discurso ideológico y la legitimación del poder al servicio del racismo y la discriminación étnica, encontramos que los postulados del autor (específicamente los que refieren a la estructuración, estrategias y procesos de implantación y réplica ideológicas), en el caso de la discriminación por condiciones de género y diversidad sexual, pertinentes para el planteamiento de una discusión que no se desgaste en los esencialismos culturales sustentados en argumentos teóricos, morales y religiosos.

pecífico, serán las producciones de creencias y sentidos articulados a la esfera social que se habita; lo anterior nos permite entender a las ideologías, como elementos funcionales para establecer relaciones de sentidos desde lo más micro (el individuo) hacia lo macro (el entramado social) de un fenómeno sociocultural. Para fines de este capítulo, ahondaremos sobre las estrategias de legitimación y deslegitimación de unos grupos sobre otros, ya que estas nos permiten, realizar un contexto relativamente amplio, sobre las estrategias de implantación y legitimación de ciertas ideas en el entramado social, ideas que más adelante se convertirán en ideologías, y darán cuenta de la violencia física, social, estructural e institucional que las personas con sexualidades diversas enfrentan en su habitar cotidiano.

El concepto de élite introducido por Van Dijk se establece en términos del capital simbólico más que de capital económico, y siendo en estos grupos (las élites) en los que se gesta la producción de los discursos ideológicos que garantizan la reproducción y legitimación del poder; entendemos que la reproducción e implantación de los discursos segregantes, más que obedecer a que el clasismo, racismo, etnicismo, homofobia o la aporofobia sean característicos de las elites dominantes, obedecen a los intereses que estas tienen en común con relación al mantenimiento del poder, y se catalizan gracias a su capacidad de acceso, de influencia y control en el discurso público: medios de comunicación de masas, política, la educación, la investigación y las burocracias, en pocas palabras a la capacidad que tienen las élites, de intervenir activamente en las instituciones que construyen y condicionan los espacios contextuales y edifican los cimientos de las interacciones de los individuos; ratificando así que los actores sociales que no pertenecen a las élites, legitimen a ciertos grupos por encima de otros, por medio de la reproducción de estas ideas, las instituciones u organizaciones son, de muchas maneras, la contrapartida “práctica” o social de las ideologías. Esto es, del mismo modo en que las ideologías organizan la cognición de grupo, las instituciones y las organizaciones organizan las prácticas y a los actores sociales (Van Dijk, 2000, p. 235), de aquí podemos establecer que todo grupo necesitan de instituciones ideológicas encargadas de la realización de una ideología compartida.

Ideología y política



Pirámide Ideológica. Elaboración propia a partir de Van Dijk (2000) y Van Dijk (2003).

Las interacciones entre los gobiernos, parlamentos, partidos políticos, burocracias y otras instituciones políticas se centran frecuentemente en los debates políticos: en los que se discuten diferentes puntos de vista para así articular la toma de decisiones y las legislaciones: las cuales tienen como función definir normativas: que tendrán el papel de controlar las interacciones de los actores sociales y articular el constructor de lo legal y de lo ilegal directamente relacionados con los constructos lo moral y lo inmoral, lo bueno y lo malo. Estas definiciones concatenadas estarán directamente articuladas a las visiones y necesidades de gobierno: desde aquí, podríamos observar a las instituciones políticas como grupos cuyo capital simbólico garantiza el acceso a una reproducción e influencia ideológica efectiva y significativa en los actores de la esfera sociocultural; las instituciones políticas tienen en sus manos la posibilidad de legislar y por ende implementar normativas que deberán seguir la población en general, siendo la punta del ejercicio del poder. La política, los debates,

las legislaciones y las normas serán la base para la producción de contenidos ideológicos que terminarán por configurar el discurso del nosotros positivos y de los otros negativos; a partir de estos discursos se acoplarán las producciones y reproducciones de las demás instituciones, de manera que la política será el primer espacio de influencia social. Un ejemplo de lo anterior sería precisamente la relación que existe entre política-gobierno y política-políticas públicas, donde el Estado presenta tres vínculos con la sociedad que apuntan a decidir la distribución entre la gestión de lo público, los recursos del poder y el excedente económico; en pocas palabras la relación del Estado con la sociedad tiene como función la fijación de reglas y asignación de las responsabilidades de la división social del trabajo, la distribución del recurso excedente social, y las correlaciones de poder entre las diferentes fuerzas estatales e instituciones sociales, a partir de esto las políticas públicas aparecen como programas que sirven como instrumentos de acción implementados por el Estado para transformar situaciones, comportamientos o problemáticas relacionadas con los mecanismos del Estado vigentes (Santander, 2013). En Colombia las políticas públicas aparecen como construcciones colectivas que buscan ampliar las posibilidades de aplicación, gestión y eficacia de los planes realizados a nivel nacional, en contextos (los cuales pueden ser aplicados a municipios, ciudades o poblaciones específicas), esta visión de política pública, permite, la articulación del entramado social con los planes gubernamentales y el empoderamiento de las poblaciones con relación a las normativas que le afectan directamente, permitiendo así procesos de articulación entre los intereses particulares de un grupo, con los intereses del Estado mismo. Lo anterior propone una especie de ruptura en la verticalidad que implica el poder político, es decir, al hablar de planes contruidos desde las necesidades e intereses concretos de las poblaciones, enfocados a transformar, efectivizar y optimizar la implementación de las legislaciones que el aparato gubernamental ha construido con relación a dichas poblaciones, nos enfrentamos a un sistema de doble vía, que permitiría (al menos en teoría) el empoderamiento de las poblaciones. Sin embargo, hay un factor que no podemos olvidar, y es que si bien, las políticas públicas son programas que deberían ser contruidos desde la institucionalidad política de la mano con grupos representativos de las poblaciones, es necesario tener en cuenta que los procesos de construcción, adecuación e implementación de estas al ser estructurados y delimitados por las instituciones que además pertenecen al sistema político, en la práctica, suelen dejar de lado a las comunidades consideradas como

disidentes bien sea por desconfianza de la misma población a participar en estos procesos, o, por reticencias de la institucionalidad a incluirlas en el proceso. Esto provoca que, en la práctica, la construcción de políticas públicas sea realizada únicamente a través de interacciones entre las diferentes instituciones políticas, lo anterior quiere decir, que la posibilidad de implementación efectiva de estos “planes democratizantes”, depende únicamente de los intereses y las voluntades de las clases políticas. Es en este último punto donde pierden su carácter democrático y su función social principal, pues, de nuevo, será la élite la que adecuará estos ejercicios según sus necesidades de mantenimiento de poder.

La creciente construcción de políticas públicas LGBTI en los diferentes municipios de Colombia obedece al cambio de ciertos paradigmas que se han construido. Lo anterior puede ser observado a la luz, de la creación de políticas públicas LGBTI desde el 2009 hasta la fecha, en la totalidad de municipios del país, sólo existen cuatro que hasta la fecha han desarrollado políticas públicas enfocadas a las poblaciones diversas (Bogotá 2009, Medellín 2011, Manizales 2017 y Cali 2015) y, la creación de la política pública general (Colombia-2018), en los casos de Bogotá, Medellín y Cali, estos planes no fueron socializados, y la política pública de Colombia sólo fue socializada parcialmente, el plan de política pública en Cali a la fecha no presenta un plan de acción concreto para su implementación. Si bien observamos un esfuerzo amplio en estos planes de cubrir, las necesidades amplias de la población (en términos de trabajo; educación; salud; vivienda; paz y derechos humanos; y convivencia) encontramos como eje transversal a estos ítems de trabajo, la necesidad de la población (especialmente las identidades trans) de ser incluidas activamente en la esfera social, libres de discriminación y persecución.

A partir del estudio de las políticas públicas LGBTI, la relación que estas tienen con las intenciones de las instituciones políticas del país, comprendemos precisamente el problema de las ideologías, las élites, los grupos sociales y la configuración de dominancias entre grupos. Lo anterior se debe precisamente a que el aparato ideológico que configura estas violencias se encuentra no solamente articulado con la producción de sentidos en las élites políticas, sino también el cómo estos sentidos o ideologías se propagan a través de la educación, los medios de comunicación de masas, y es replicado por los actores sociales por medio de las conversaciones cotidianas, esta relación establecerá una legitimación de los diferentes tipos de violencias ejercidos sobre las personas diversas. En el total de planes de política públicas revisados, y enfocándonos particu-

larmente en los ítems de participación política y educación, encontramos una insistencia en la necesidad de implementar planes que garanticen la formación de líderes y lideresas sociales, la configuración de grupos de representación política, y la garantía de acceso y permanencia a los diferentes niveles educativos del país, no encontramos, en ninguno de estos planes de política pública, un ítem relacionado con los medios de comunicación, participación activa a estos, o rectificación de las formas enunciativas de las diferentes identidades diversas en los medios masivos; lo anterior implica que las necesidades de la población están avocadas principalmente a tres problemáticas: 1) acceso y permanencia a la educación; 2) formación y representación en la esfera política-social y 3) visibilización positiva; advertimos que estas tres necesidades no podrían (por más voluntad estatal hubiese, si fuera el caso) por ser estructurales y relativos a otro tipo de instituciones sociales.

Parte 2: el cuadrante estésico, deconstruir la mirada para vivir e imaginar el cuerpo y el espacio

El primer encuentro que personalmente tuve con las mujeres transgénero, trabajadoras sexuales que habitan y resignifican la Calle de las Guapas, ocurrió de noche, llevaba yo escasos seis, ocho meses en la ciudad, y me habían invitado a la fiesta de cumpleaños de una de las Guapas, algo había ya escuchado de las chicas, de su organización Armario Abierto, y del rol activista que ejercían en la ciudad —a pesar (siempre había un a pesar)— de ser trabajadoras sexuales; ante la imposibilidad de ser llevada por alguien, me dieron unas rápidas instrucciones del cómo llegar:

—Si te vienes en taxi dile que vas para la Calle de las Guapas.

—Si te vienes en bus, agarra uno que pase por la avenida del centro y le pides al conductor que te indique cuando pase por la Calle de las Guapas para bajarte.

La verdad, en ese momento, aquellas indicaciones, me parecieron demasiado sencillas para llegar al lugar que... efectivamente iba a visitar, caminé un rato meditando si tomaba un bus o un taxi, mientras las posibles variables de lo que podía ocurrir con cada decisión pasaban por mi mente: 1) no conocía la zona, un taxi podría llevarme a cualquier lugar sin que me diera cuenta; 2) en un bus podía bajarme antes o después y no sabía que tan peligroso era; 3) podía coger un bus equivocado; 4) no sabía exactamente cuánto podía llegar a costar la carrera en taxi... 5,6,7)

en este momento advierto que todas las variables que pasaban por mi cabeza obedecía a lo que yo consideraba la normalidad de una zona de tolerancia, el miedo que invadía mi cuerpo no estaba sustentado en una vivencia previa, en un conocimiento adquirido a través de la experiencia, sino al contrario, estaba sustentado en un conocimiento adquirido a través de lo que escuchaba, lo que veía en noticieros, en redes sociales y en la prensa escrita. Finalmente, al ver que había caminado varias cuadras y la noche comenzaba a caer, decido abordar un bus; subo los primeros escalones, le entrego al conductor el dinero del pasaje, paso la registradora, y al recibir el dinero sobrante le digo al conductor:

—¿Vos podrías avisarme cuando pasemos por la Calle de las Guapas?

La respuesta inmediata que recibí fue:

—¿La Calle de la Penicilina?

Pensando que se refería a otro lugar respondí:

—¡No! A la Calle de las Guapas.

El conductor procedió a mirarme de arriba abajo y me preguntó:

—¿Segura que quiere ir allá?

Frente a un rotundo sí como respuesta, este alzó las cejas y volvió a poner el auto en marcha, me senté en una de las sillas delanteras del vehículo alerta a recibir las indicaciones, mientras pensaba en la cara del conductor, en las posibilidades de su duda y en la advertencia tácita que la pregunta “¿segura que quiere ir allá?” albergaba. Me cuestioné también por todas las cosas que pasaban por mí en ese momento, advirtiendo una especie de transfobia que se asomaba por los pasillos de mi mente, la emoción de poder llegar a ese lugar estaba mezclada por un montón de dudas, miedos, inseguridades e incertidumbres, los espacios vacíos de la expectativa se llenaban en mí por medio de estereotipos y enunciaciones que no eran mías, pero que sin embargo replicaba inconscientemente. Llegué a la Calle de las Guapas y ahí estaba quien me había invitado, realmente ninguna de las preparaciones previas que realicé mentalmente para llegar allá tuvieron algún tipo de utilidad para lo que me encontré, la presentación fue breve, pues la conversación giraba alrededor de los disfraces que tenían puestos, del por qué yo había bajado sin disfraz y de que se había advertido que a la fiesta de cumpleaños sólo podían entrar personas disfrazadas. Al estar el grupo reunido procedimos a dirigirnos donde la fiesta tenía lugar, atravesamos la Calle de las Guapas para dirigirnos al centro de escucha diverso intenté observar con detenimiento cada andén, cada pared, cada puerta, cada ruptura, como intentando reconstruir a partir de las marcas de la calle las prácticas que tenían lugar

cotidianamente ahí, sin embargo, era una observación inocua, y muchas cosas que ahora identifico fundamentales pasaron por alto.

Precisamente lo que ocurrió con la experiencia primera que tuve con las Guapas, nos ha permitido observar una gran variedad de elementos que atraviesan las experiencias vividas, reconocer las cosas que pasaron por mi cabeza, y las muchas otras que se desarrollaron alrededor de que —“una persona como yo”: clase media y cisgénero— se acercara ellas, nos ha dado la oportunidad de plantear una la discusión alrededor de los imaginarios externos y de cómo esos imaginarios afectan positiva, o negativamente nuestras vidas. En todo este proceso la Calle de las Guapas; antes llamada Calle del Bollo, Calle de la Penicilina, Calle de la Laguna; ha sido de gran importancia, pues ha implicado diferentes procesos de resignificación personal y colectiva aparentemente invisible a los ojos normados de la ciudad.

Nos preguntamos entonces, ¿cómo podemos hacer visibles esas experiencias que tanto ellas como yo reconocemos, no han sido contadas? ¿Cómo podemos explicar la experiencia vivida y los caminos trazado a la luz de los ojos de las Guapas? ¿Cómo describir y explicar las miradas, los desplantes, los insultos, los abusos y las puertas cerradas? La respuesta a estos interrogantes reside en los emplazamientos, las huellas, las prácticas, los tránsitos, las actividades, las interacciones y las enunciaciones que tienen lugar en la Calle de las Guapas, que se catalizan en el cuerpo y las prácticas cotidianas de todas las Guapas que ahí trabajan, elementos invisibles para el ojo hegemónico y normado de la ciudad, pero completamente trascendentes y revolucionarios si nuestro lugar, si el foco de nuestra visión es la Calle de las Guapas y los humanos que habitan y transitan de forma cotidiana este espacio, es decir, la respuesta reside en la posibilidad de observar y entender este espacio marginado, segregado y de periferia como un centro, es decir desde la perspectiva de quienes viven y habitan este espacio como un centro significativo a través del cual se entiende y se habita el mundo.

Desde ese primer encuentro con las Guapas se empezó a configurar las particularidades de lo que más adelante sería el carácter mismo de este documento; fue un primer encuentro despojado de la libreta verde de periodista, de mis bocetos de diseñadora, de mis notas al pie, y de los libros que hasta ese momento había leído. Fue un encuentro de humanos, con lugares de enunciación diferentes en un espacio donde la otra efectivamente era yo, donde el conocimiento teórico no me alcanzaba para habitar el contexto con naturalidad, donde mis posibilidades

de poner en práctica las técnicas que había aprendido a lo largo de mi experiencia académica eran nulas, mi caja de herramientas era inútil, y lo único de lo que podía echar mano era de la propia experiencia, que como humana había construido a lo largo de mi vida.

Después de ese día, mi acercamiento a la Calle de las Guapas, a las chicas que habitaban ese espacio y a la Galería misma, tuvo un carácter más tímido, más parecido al de alguien que quería interactuar de forma cotidiana con ellas, que el de una persona que deseaba capitalizar sus escenarios interaccionales, para diseccionar y categorizar las experiencias sensibles de esos espacios, y así construir un discurso plausible pero sin el sentido mismo de la esencia que emanan las chicas; el acercamiento comenzó a ser más tímido, pues conocerlas, hablar con ellas, y sentarme en la esquina con un café mientras trabajaban, más que generarme certezas comprobables en mis indagaciones teóricas, me generaban dudas en mi habitar experiencial, sensible y relacional. Este tipo de interacciones —desprovistas del rol de investigador propiamente— me permitió comenzar a dimensionar las posibilidades de comprender el interactuar como configurante de cuerpos en los entornos sociales, comencé a dimensionar los actos performativos (Butler, 1990) y las prácticas prostéticas (Preciado, 2002) para entender el ejercicio enunciativo de nosotros los humanos; más allá de los actos ilocutivos propios de los estudios del lenguaje (Pericot, 2002), comencé abordar el habitar sensible (Mandoki, 2006), y los mundos posibles (Mora, 2003) como articuladores de realidades, entendí también que así como no existe una realidad con “R” mayúscula, tampoco existe un cuerpo trans, ni una experiencia trans como “la experiencia” del tránsito, al contrario, entendí que existen una gran diversidad de cuerpos, incluyendo el mío, todos habitando un entre continuo, configurándose, desconfigurándose, transitando.

Son muchas las experiencias que se tejen y se evidencian en el cuerpo, y pasan de forma tan orgánica que a veces, parece difícil señalar un lugar, un momento, “la génesis de nuestras enunciaciones”. Entendemos que las experiencias que vivimos en nuestra cotidianidad, se significan en el cuerpo a través de las prácticas culturales y vivenciales que nos aportan los contextos inmediatos que habitamos, sin embargo, los contextos socioculturales se quedan cortos cuando nos dedicamos a hablar, como es nuestro caso de las experiencias sensibles, para esto, necesitamos, expandir la visión que se desgasta en la práctica y comenzar a dimensionar la experiencia humana desde una perspectiva estética, que articula los elementos de la construcción cotidiana en un aquí y un ahora que junto con

las tradiciones y los juegos culturales, del lugar donde estamos inscritos construyen, lo que, desde Mandoki entendemos como *estésis*: efecto de la condición sensible del ser, el cual se establece a partir de las condiciones de posibilidad y de forma, de las manifestaciones de la sensibilidad humana, más allá de lo bello o el arte (Mandoki, 2006).

La *estésis* sugiere a la experiencia sensible como una condición humana que requiere la expansión del imaginario concreto de lo que denominamos como hechos puntuales, para así, comenzar a entenderla como un todo que articula a los sentidos externos; los sentidos internos; las sensaciones, resistencias e impactos de la materia que se articulan gracias a la condición corporal de los sujetos; los contextos construidos a través de los códigos de y convenciones culturales de percepción formal y significación; y la energía afectiva desde la cual se valoran los aspectos del mundo en que estamos inmersos. (Mandoki, 2006). Es a partir de esto que comenzamos a dimensionar ese acto consciente de habitarlos y entendernos, ahora, como constructoras y articuladoras de nuestras realidades, como artistas de nuestros cuerpos, como criaturas estéticas, atravesadas por las pulsiones sensibles y los significantes de nuestras experiencias y contextos cotidianos; es a partir de este momento, que comenzamos a entender, ahora sí, el ejercicio narrativo que nos convocaba, un ejercicio donde el cuerpo y la memoria atravesaban y son atravesadas por el espacio, la sensibilidad del cuerpo, las significaciones simbólicas y los deseos.

La construcción de un cuadrante *estésico* fue la herramienta para articular todos estos descubrimientos en un ejercicio —ahora sí— de indagación que reuniera las habitancias de las chicas y, a su vez, nos permitiera recolectar esos elementos que queríamos observar: la Calle de las Guapas como un espacio de empoderamiento y vida, en otras palabras, comenzar a dimensionar la Calle de las Guapas como un “centro”. Este cuadrante fue utilizado en ejercicios de entrevistas abiertas con las Guapas, permitiéndonos realizar una aproximación a la vida imaginada, la vida vivida, el cuerpo vivido y el cuerpo imaginado:

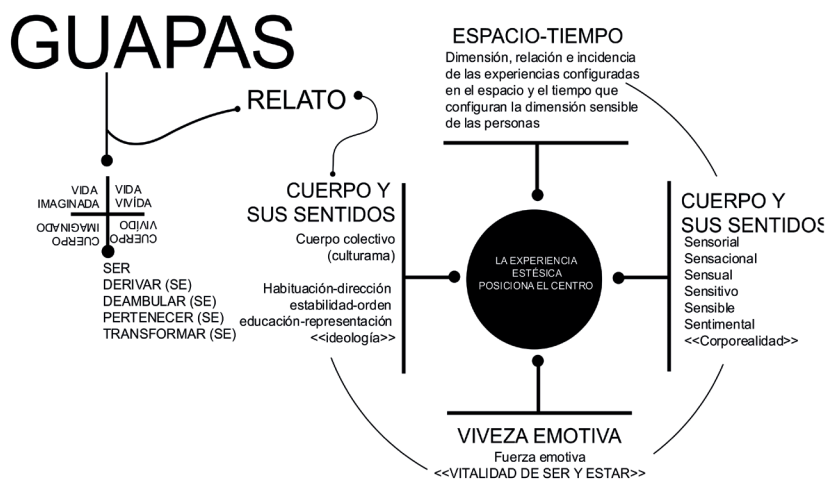


Figura 2. Cuadrante estético.

Parte 3: el mural de la calle y la periferia céntrica

Arrabal, marginalidad, marginal o marginado; estas palabras son usadas para definir extremos no pertenecientes a, poco importantes, de segunda categoría, es decir, al margen. Para fines propios, hablamos de un lugar situado en una ciudad, específicamente, una calle ubicada en el sector de la Galería, también conocido como la comuna San José, en la que están inmersas personas que viven de modo forzoso y no voluntario por fuera de las relaciones y/o formas de la ciudad comúnmente admitidas. De manera que hablamos de una separación de lo voluntario dada por la relación que existe desde una sociedad hegemónica que establece unas habitancias de centro legítimas y unas manifestaciones de vida que se sitúan al extremo de algún modo ilegítimas, no pertenecientes, no partícipes, no ciudadanas, no sujetas de derecho, no personas. De manera que nos enfrentamos a una ciudad dual, carente de unicidad, en un rompimiento que se produce cuando las brechas entre las desigualdades económicas, sociales y estructurales son tan desmesuradas que la identidad con respecto a la cultura hegemónica se trastorna al punto que se rompe. Dejando un sector en contraposición con el sistema de valores e identidades que la hegemonía representa, oposición que puede ser activa

(ataque) o “pasiva” (segregación). Tras esta ruptura, un proceso de construcción identitaria ocurre, la adherencia a instituciones, lugares, formas de relación y valores, se redefine de acuerdo con la realidad, que, aunque alterna a la hegemónica, es palpable.

Debido a las barreras sociales y a la incapacidad de proveer medios para las expectativas sobre el futuro de sus integrantes, los espacios segregados y consolidados como marginales tienden a decantarse por actividades denominadas bien sea, desde la norma, la cultura, la ética y la moral como “ilícitas”, las actividades, interacciones y las formas de las personas que habitan estos espacios comienzan a configurarse como marginales: exponentes de la contradicción a la norma. Lo anterior provoca un proceso de deslegitimación de las instituciones las cuales dejan de ser reconocidas como autoridad, en consecuencia, se convierten en incapaces de mediar las disputas de forma efectiva, dejándonos un panorama donde la ley en términos tradicionales pierde su efecto, a razón por la que se crean dos procesos paralelos: por un lado la aplicación por parte de la institucionalidad (alcaldía, policía, tránsito) de ejercicios de fuerza que buscan legitimar un orden normado dentro estos espacios (abuso policial, segregación espacial, etc.) y, la creación por parte de los habitantes de grupos de diferente índole que buscan mediar con las interacciones socioculturales que tienen lugar en los espacios; es decir, se configuran dos formas diferentes de regulación social, una primera hegemónica, y una segunda autogestionada por quienes habitan la periferia.

La conciencia de los grupos sociales de su propia condición de marginalidad los empuja hacia procesos de resignificación del entorno, procesos que se pueden evidenciar de múltiples formas: la creación de sociolectos, la transformación espacial, la regulación normativa por parte de los mismos habitantes de un sector, la configuración de grupos sociales, organizaciones o parches que buscan reivindicar sus derechos y/o hacerse visibles. Assens (2018) en el texto “El arrabal en la literatura” nos ofrece una clasificación de las características de las habitancias de periferia concebidas como el arrabal, los cuales combinaremos con dos de las cinco hipótesis que nos ofrece el libro *El Parlache* (2001) en el cual se estudia la creación y consolidación de los sociolectos propios de lugares marginales de las comunas de Medellín definidos en el texto como “Parlache”:

Ser tan TRANS...

Primera hipótesis: Cuando el lenguaje cotidiano que hablan los sectores populares no alcanza a expresar los nuevos aspectos de la realidad que van surgiendo, se crean términos y expresiones, o se amplía el campo semántico de algunas palabras comunes de la lengua, para que pueda dar cuenta de los nuevos referentes. (2001, p. 25)

-Poseen un *set* de valores distintos a la cultura hegemónica de la que se crean.

-Existe una repulsión y/o una concientización de la marginalidad en relación con la cultura hegemónica (Assens, 2018).

Las palabras, el uso del idioma, se establecen por medio de una relación entre: un referente (la realidad), un significante (las expresiones formales de las palabras), un significado (el qué se desea expresar) y la inscripción dentro de un código (la lengua o bien, el sociolecto). Cuando sucede un cambio en la realidad, se modifican también las formas a partir de las cuales se entiende, se significa y se vive, de aquí que la búsqueda de nuevas maneras de representar la realidad a través de nuevos códigos, o códigos distintos que articulan con nuevos significantes que dan cuenta de la realidad vivida, es decir, el significado de lo que se quiere expresar.

En la Calle de las Guapas, esta construcción de nuevas formas, o bien formas otras, comienza, por la diferenciación que se enuncia sobre el SER TRANS, ser trans en la Calle de las Guapas de Manizales, no es lo mismo que ser trans en un evento académico, no es lo mismo que ser trans en una manifestación transfeminista, no es lo mismo que serlo en una universidad o bien en una peluquería; ser trans en la Calle de las Guapas de Manizales implica ser trans y trabajadora sexual, ser trans y ser activista, ser trans en este contexto específico significa asumir el tránsito como articulador de la realidad, pero también como elemento transformador y transgresor de la realidad.

Hablamos entonces de saberes subversivos, conocimientos situados, experiencias y memorias políticas que van más allá de los saberes institucionales, las cuales se construyen al servicio de que quienes luchan en los intersticios del cuerpo (Urko, 2013); hablamos de una experiencia política articulada con la vida cotidiana, producto de las violencias estructurales que se viven en carne propia; hablamos de tejer una construcción estética y política a través de una postura frente a lo social que se escapas de las lógicas nominales, de las estructuras y determinantes. La Calle de las Guapas es un espacio donde el transitar el cuerpo, el ejercer

trabajo sexual, lleva en sí mismo un potencial emancipador de las lógicas que se han erigido sobre los cuerpos desde la biología y la norma social. En un proceso de reivindicación con el sí mismo que al mismo tiempo implica una ruptura con los arquetipos configurados para dimensionar los procesos de individuación humanas; transitar el género en la Calle de las Guapas es la búsqueda por el retornar las significaciones del cuerpo a una esencia más aterrizada, más propia a través de la deconstrucción de las violencias sociales, simbólicas y normativas con el fin de construir un habitar propio que legitime cuerpos que se encuentran en constante resistencia.

Armar la *show* y emplazar la calle

Segunda hipótesis: El sentido de identidad social y cultural de estos jóvenes como grupo de iguales, motivados por el grado de exclusión al que están sometidos, genera la necesidad de crear formas de comunicación que funcionan como mecanismos de cohesión. (2001, p. 29)

- A partir la relación con la cultura hegemónica el arrabal posee un carácter reaccionario y libertario.
- Al desconocer las entidades representación tacita de quien les margina, crean sus propios códigos de comportamiento (“no existe ley”) (Assens, 2018).

Al ser desprovistos de las formas identitarias propias de la cultura hegemónica, los humanos crean unas propias, de nuevo, a partir de la realidad vivida, sentida y significada: las formas de vestir, las formas de diferenciarse social y espacialmente, pero también las formas de identificarse con los espacios, de significarlos positiva o negativamente dentro de una red articulada de emplazamientos; hablamos, pues, de las múltiples manifestaciones culturales propias del espacio y de sus residentes.

Para la ampliación de lo vivible, resulta fundamental la ampliación de lo visible, en su dimensión real como reflejo de la vida de los sujetos “representación”, y la dimensión simbólica “nueva presentación”, la demarcación simbólica de lo social crea límites que están fuertemente arraigados en las costumbres. Todo proceso de construcción identitaria se basa en cierta autopercepción colectiva, en un sentido de la pertenencia a valores, códigos y significaciones culturales (no naturales) a noción de continuidad en estos, la seguridad y la posibilidad de ser reconocidos,

está directamente articulado a la producción de imágenes y significados, y según las necesidades puntuales del espacio, la creación de nuevas imágenes y significados que implican una alteración del orden simbólico, posibilitando transformaciones necesarias para el colectivo. Visibilidad significa existencia, ser visible ratifica que se es en la realidad, y la producción de códigos, imágenes, significados y sentidos propios permiten la configuración de una experiencia simbólica aterrizada y concordante con las necesidades del colectivo (Urko, 2013).

Hablamos, pues, de la creación de formas propias que se anteponen a la norma hegemónica, y a su vez construyen y articulan las particularidades e interacciones de un espacio a través de las realidades que se viven, las necesidades palpables, pero también a través de los sueños y los deseos; nosotras lo observamos como una ampliación de la experiencia vivida hacia la visibilización, lo vivido como ese cúmulo de experiencias que articulan la *corporealidad*, hacia una manifestación formal, un estamento en el mundo, se es porque se evidencia, se manifiesta, y en esa manifestación se encuentran las catalizaciones de una realidad acallada, pero real y palpable.

Con lo anterior no nos referimos a una lucha exclusivamente económica, que busca el reconocimiento social, o bien, la inclusión dentro del entramado hegemónico; nos referimos a una lucha que incorpora toda una economía subjetiva y simbólica. Es por esto por lo que las imágenes, el jugar con las representaciones, las interrelaciones entre actividades artísticas y políticas y en general todas las estrategias encaminadas a la transformación del plano simbólicos en aras de la construcción de nuevas representaciones propias de la realidad (Urko, 2013) son tan palpables en los ejercicios de activismo que las Guapas articulan a través de su organización Armario Abierto en la búsqueda de estas transformaciones sociales.

Desearíamos poder realizar una presentación de todas estas articulaciones y ejercicios políticos tan importantes y emancipadores para la Calle de las Guapas y las chicas. Sin embargo, para fines de este documento hemos optado por presentar lo que consideramos como el ejercicio más palpable: El emplazamiento de la Calle de las Guapas a través del mural.

Un emplazamiento, se plantea en términos de las relaciones significaciones simbólicas, prácticas e interacciones que suceden en un lugar determinado, relaciones que configuran una dimensión cognitiva que opera como un reflejo simbólico de los humanos que habitan dicho lugar, convirtiéndolo en un espacio. El espacio se nos presenta, a través

del emplazamiento, más allá del lugar, es decir, como algo creado por las relaciones y significaciones que los emplazamientos generan. Hablamos entonces de un proceso de significación que trasciende los elementos materiales y arquitectónicos de los lugares.

La Calle de las Guapas ha sido conocida por los habitantes de Manizales por varios nombres a lo largo de su historia, en un principio era denominada como una parte del Poblado o parte de la Galería, y es a través de la presencia de las mujeres trans que ejercían trabajo sexual en el sector que comenzó a ser enunciada por los habitantes como la Calle de la Penicilina: haciendo referencia a “los riesgos de contraer enfermedades venéreas al contratar los servicios sexuales de las mujeres trans que ahí trabajan”; la Calle del Bollo: haciendo referencia a la precariedad del lugar y, la Calle de la Laguna: haciendo referencia al consumo de alcohol y drogas del sector. Esta articulación de significaciones negativas alrededor del espacio que las mujeres trans trabajadoras sexuales tenían como único lugar de trabajo y habitar permitido en la ciudad, funcionaba como un reflejo simbólico de los imaginarios sociales que los habitantes de Manizales tienen o han tenido alrededor de las mujeres trans en términos generales.

Tras la muerte de Marcela Bedoya a causa de un cáncer testicular, surgió la idea de pintar un primer mural en él que se haría homenaje a quien fue la fundadora de Armario Abierto y sembró la semilla del activismo en las chicas; un rostro de labios carnosos y cejas pulidas, sobre ella un rótulo en amarillo que decía “La Calle de las Guapas”, en el fondo del mural se podían ver condones, labiales, navajas, *brassieres* y delineadores. Esta primera iniciativa, que buscaba visibilizar el rostro de la Guapa que por primera vez se pensó la posibilidad de transformar los imaginarios y las violencias que se ejercían sobre los humanos que habitaban y trabajaban en esa calle en particular, implicó un emplazamiento importante, que configuraría la calle, como lo que es hoy en día: un espacio de emancipación y libertad. Tras la creación primer mural la calle, fue bautizada como la Calle de las Guapas, y las chicas comenzaron a ser conocidas como Guapas. Después de ese primer mural ha habido otros tres, es evidente que aquí no hablamos del mural como un mural único y significativo, hablamos de “El Mural”, como un dispositivo estético de emplazamiento, reivindicación y visibilización que ha acompañado a las Guapas y a la evolución de su ejercicio de activismo, de manera que cada mural, ha tenido características importantes de cara a las transformaciones simbólicas, conceptuales y proyectuales que a lo largo de la historia, las Guapas y

Armario Abierto han experimentado: en un primer momento, podemos identificar la necesidad por reivindicar, visibilizar y evidenciar los rostros, hacer visibles las violencias y rendir homenaje a las compañeras muertas; un segundo momento que evidencia la necesidad de comunicar, explicarse y definirse de cara a la ciudad; y un tercer momento de ratificación y consolidación de lo que efectivamente se es, es decir, Guapas.

La manifestación del mural es la manifestación de la historia de las Guapas, sus sueños, sus deseos, pero a su vez, es un dispositivo de memoria, de resistencia, de emplazamiento, su valor se configura a través del proceso de resignificación de imaginarios que este ha logrado, el ejercicio de legitimación que crea otro tipo de imaginarios a los expuestos por la norma hegemónica y la posibilidad de tejer sucesos y relaciones que significan el espacio de forma positiva y concordante con las experiencias y realidades de las mujeres habitan la Calle.



Figura 3. Primer mural en la Calle de las Guapas: homenaje a Marcela Bedoya.



Figura 4. Segundo mural de la Calle de las Guapas: homenaje a la TOCO-TOCO y a La Gorda (Luz Johana López).



Figura 5. Tercer mural de la Calle de las Guapas: etapas del tránsito.



Figura 6. Cuarto mural de la Calle de las Guapas: un espacio de equidad vida y respeto.

Las estructuras hegemónicas dictaminarán las condiciones, características y normas de un nosotros normado que articula a los grupos sociales gracias a la construcción de aparatos ideológicos, a partir de los cuales definirán un centro que aglomera las corporalidades, lugares, experiencias, prácticas y formas que obedecen a ese constructo del deber ser propio de un espacio sociocultural. En el centro se focalizará la otorgación de derechos, la posibilidad de una vida tranquila, oportunidades de trascendencia, ascenso personal, seguridad y protección para los individuos que lo habitan, es decir, el individuo, es acreedor de un número “x” de beneficios de acuerdo a su relación de cercanía o proximidad con el centro. Provocando la articulación de categorías que se establecen desde el centro hacia afuera, donde el centro será la representación fiel del deber ser (lo humano) y el borde, el límite, la periferia, será la catalización de lo disidente, lo aberrado, lo presto a ser “exterminado” (lo no perteneciente al constructo ideológico de lo humano).

Quienes habitan la periferia contienen (por lo general) en sus dimensiones corporales, sensibles, económicas y sociales una suma de construcciones contradictorias con el establecimiento hegemónico, razón por la cual, la construcción de las lógicas identitarias de estos individuos

pareciera surgir de forma más libre, diversa, propia y aterrizada que los individuos del centro. Esto se debe principalmente a que la construcción del logos identitario de los individuos que habitan la periferia se construye en medio de una tensión constante entre el centro (establecimiento ideológico) y el espacio de negación y segregación que habitan; entre la necesidad pulsante de ser acreedor de los derechos que por ley y constitución política merece, pero al mismo tiempo, la consciencia de habitar en espacios donde la ley y la política no operan de la forma ideal.

A pesar de que las representaciones que en ella se catalizan se definen a través de significaciones malsanas, erradas, disidentes o de lleno malas, la periferia representa en sí misma un espacio donde los saberes subversivos toman lugar, el conocimiento al margen permite la configuración de lógicas que se escapan de esas construcciones de lo normal, natural, ordenado y correcto, que en este momento representan un problema a la hora de hablar de la sujeción de derechos y la inclusión de sujetos que no obedecen al pie de la letra a las anteriores categorías, es decir, en la periferia se encuentran las respuestas a las preguntas que nos hemos hecho sobre la manifestación de esas formas que parecen no existir, o bien que no deberían existir y aun así habitan y hacen parte de la esfera sociocultural.

Debido a lo anterior, los ejercicios de significación, empoderamiento, las expresiones artísticas que buscan ratificar un ser y estar en el mundo propio que se catalizan en la periferia son profundamente importantes a la hora de hablar de la expansión de los imaginarios de lo humano, expansión que, eventualmente, permitirá una articulación correcta de la diversidad en los territorios, en la política, la educación y los medios de comunicación, es decir, estas manifestaciones propias, construidas al margen, guardan en su interior un potencial transformador de las significaciones de lo normal y lo natural y por ende, deberían ser observadas como la manifestación tácita de la posibilidad de articular nuevas formas de ver y entender la sociedad, de cara a la posibilidad de habilitar la diversidad como un elemento articulador de la esfera sociocultural.

Referencias bibliográficas

- Assens, R. C. (27 de diciembre de 2018). *El arrabal en la literatura*. <http://www.borges.pitt.edu/documents/0804.pdf>
- Braidotti, R. (2004). Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión? En R. Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (pp. 131-150). Gedisa.
- Burin, M. y Meler, I. (1998). *Género y familia poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Paidós.
- Butler, J. (1990). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Jhon Hopkins University Press*.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Buttler, J. (2008). El orden obligatorio de sexo/género/deseo. En J. Buttler, *El género en disputa* (pp. 54-55). Paidós.
- Buttler, J. (2013). Variaciones sobre sexo y género. En M. Lamas, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 303-326). Miguel Ángel Perrua.
- Castiblanco, I. (2017). ¿Quién es el otro? (un secreto). Saberes y prácticas. *Revista de Filosofía y Educación*.
- Hanán, F. (2007). *Leer y mirar el libro álbum: ¿un género en construcción?* Grupo Editorial Normal.
- Henao, L. S. (2001). *El Parlache*. Editorial Universidad de Antioquia, Centro de Investigaciones y Extensión de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia.
- Lamas, M. (2013). La antropología Feminista y la categoría “Género”. En M. Lamas, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 97-126). Miguel Ángel Perrua.
- Mandoki, K. (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura: PROSAICA I*. Siglo XXI Editores.
- Mandoki, K. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales*. Siglo XXI Editores.
- Marín, L. (2009). Poder, representación imagen. *Prismas – Revista de Historia Intelectual*, 13(2), 135-153.
- Molina, J. A. (2007). *Imagen-palabra: texto visual o imagen textual*. *Actas del Congreso Iberoamericano de las lenguas en la educación: cine, literatura, redes sociales y nuevas tecnologías* (pp. 97-104). Centro Nacional de Innovación e Investigación Educativa (CNIIE).
- Mora, M. (2003). *La identidad transhumana: artefacto, errancia y transierrro como personajes liminales*. CUCSH-udeG.
- Nancy, J. L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo*. Ediciones La Cebra.
- Nubiola, J. (2000). Esencialismo, diferencia sexual y lenguaje. *Humanitas*, XXXIII, 155-187.

- Pericot, J. (2002). *Mostrar para decir: la imagen en contexto*. Aldea Global.
- Perniola, M. (2001). *La estética del siglo XX*. Navalmorero.
- Preciado, P. B. (2002). *Manifiesto Contra-Sexual*. Simancas Ediciones, S.A.
- Rosalía Solla, N. G. (2013). La alteridad como puente para la trascendencia ética. *TELOS. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales Universidad Rafael Belloso Chacín*, 400-413.
- Sánchez, M. C. (25 de julio de 1993). Ciudad: el lugar de encuentro. *El espectador*, p. 1.
- Santander, J. T. (2013). *Introducción a las políticas públicas: Conceptos y herramientas desde la relación entre Estado y ciudadanía*. IEMP Ediciones.
- Scott, J. W. (2013). El Género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Miguel Ángel Perrua.
- Shulevitz, U. (1985). ¿Qué es un libro álbum? En Parapara Clave, *El libro álbum: invención y evolución de un género para niños* (págs. 8-13). Banco del Libro.
- Sterling, A. F. (2006). Sobre géneros y genitales: Uso y abuso del intersexual moderno. En A. F. Sterling, *Cuerpos sexuados, la política del género y la construcción de la sexualidad* (págs. 65-103). Melusina.
- Tatarkiewicz, W. (1991). *Historia de seis ideas, arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Edigrafos.
- Urko, M. S. (2013). *Transfeminismos, epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta.
- Van Dijk, T. A. (2000). *Ideología, Una aproximación multidisciplinaria*. Editorial Gedisa.
- Van Dijk, T. A. (2003). *Racismo y Discurso de las Élites*. Gedisa S.A.
- Van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y Poder*. Gedisa.
- Vogler, C. (2007). *The writer's journey: Mythic Structure for Writers*. Michael Wiese Productions.
- Witting, M. (1992). No se nace mujer. En M. Witting, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 34-54). Eagles.
- Yáñez-Canal, C. (2010). *Discurso y representaciones sociales de las identidades culturales en el Manual de Urbanidad y buenas costumbres de Manuel Antonio Carreño*. Universidad Nacional de Colombia.

Maternidades sur-versivas o la posibilidad de maternar(nos) desde otros sures

Luna Tobón Valencia

*Abí tan tenue
tan tú
distante en la evocación de la tarde
un pájaro*
Mercedes Valencia Ocampo

... Y de pronto, súbitamente, el grito.
Descendiendo por las piernas abiertas, el grito.
Desfondándose en las sábanas, el grito.
Licuándose en las caderas duras como anclas, el grito.
Forzándose a salir, el grito.
Brutal, ojeroso, hondo, gutural,
onomatopéyico,
negro, desentrañado,
el grito: partido en dos,
hecho de sangre,
Voz de la víscera,
palabra sin lugar en el diccionario.
Cristina Peri Rossi

La vida pariéndose a sí misma en todos los rincones. Respiro, me acomodo y busco esas preguntas que aún hoy resuenan. Heme aquí buscando no perder la esperanza, permitiendo gestos que den paso siempre al florecimiento. Miro mis piernas, los dedos de mis manos tecleando, respiro el mar que me habita, escucho los pájaros que seducen a mis alas, el agua que fluye y me diluye, observo el verde que se funde con mi piel morena, el atardecer que pronto vendrá a fundirse con mis propios infinitos para recordarme la fugacidad de lo hermoso, del necesario perecimiento. Re-

cuerdo la mixtura que soy, que estoy viva y que esa vitalidad requiere de múltiples nacimientos y muertes, que lo vivo no depende de mí para vivir pero yo sí de su existencia para ser y que eso es algo que no puedo olvidar.

Es en esta declarada dependencia y radical conciencia del vitalismo que todo lo abarca, del latir constante y unísono de la vida y la muerte, de las múltiples maneras de ser y reproducirse, que toda la vida va siendo vida: mixtura, parásito, cooperación, gemido, cuidado, defensa, interconexión, regeneración, alimento, pujo, brote, diversidad, transformación.

Me ubico y enuncio como un ser de la tierra, dependiente del sol, como una mamífera con una humanidad tan humana que ha hecho de esta certeza un mito, algo secundario, prescindible; pero que gracias también a ello es que hoy continúo en este camino de dejar de alimentar senderos del desarraigo y enraizar cada uno de mis gestos en acciones y sentires que propendan por el cuidado de la vida, de nuestra vida, de mi vida como mujer.

Me dispongo, entonces, con la luna fluyendo ensangrentada y como parte de ese enraizamiento, a escribir este texto y ser parte de esta poderosa invitación. Lo que más me inspira es su libertaria seducción: *escribe lo que quieras, como quieras*; y eso intentaré hacer. Los temas que me convocan, abrigan e inspiran siguen siendo los mismos: nacimientos y mujeres. Temas abordados además, en mi tesis de pregrado, en mi tesis de posgrado, en espacios académicos, comunitarios, institucionales y, sobre todo, en las incontables conversas y reflexiones de la vida cotidiana a las que siempre, como un sino, termino llegando, ¡pobre gente!

Cuerpos nacientes y parientes: crisis de cuidado

El reconocerme como ser de la tierra es una cuestión que ha merecido toda mi atención. Algo que parecería a simple vista como obvio, no lo es. Incluso existe todo un contradictorio entramado de relaciones e instituciones que se han encargado con ahínco de ahondar la enorme brecha ontológica respecto a la naturaleza, distanciando y oponiendo algo que es inseparable. En la relación naturaleza/cultura, la cultura es consecuencia de ese devenir natura que somos. Toda nuestra realidad material y simbólica está sostenida en la vida misma, no por fuera de ella.

Esta sintonía, la que ha puesto a la naturaleza al servicio de la vida humana, ha ubicado de igual manera ciertos cuerpos humanos —y no humanos— como inferiores, saqueables y serviles, que son básicamente

todos los que no encajan en la ficción de sujeto político que esta gran escisión ha creado, el sujeto BBVA como lo menciona la ecofeminista Yayo Herrero: blanco, burgués, varón y autónomo. Esto deja a la gran mayoría de sujetos, sus identidades y relaciones, por fuera de todo lo que requiere ser cuidado, sostenido, amado. Y sí, las mujeres nos encontramos en este grupo.

De tal suerte, los procesos relacionados con la reproducción de la vida —que no es sólo gestarla y parirla sino también sostenerla— han quedado como algo *natural y de mujeres*. Como un sino irrefutable se ha instaurado un deber ser de la maternidad como ficción identitaria predominante y se ha dejado a muchas mujeres a cargo de la mayoría de labores de cuidado —sin reconocimiento ni remuneración— que toda persona requiere en los distintos momentos de su trayectoria vital.

Todo este entramado está sustentado en gran medida por nuestro diseño biológico, maravilloso, por cierto, pero una cosa es la certeza innegable de ser un cuerpo pariente y naciente, y otra muy distinta, la maternidad como deber ser. Y más aún, una cosa es ser la protagonista, durante los procesos de gestación, parto y la lactancia y otra muy distinta es ser la encargada exclusiva de las demás labores que demandan el sostenimiento de las vidas paridas.

Muchas personas sabrán de qué hablo, nuestros cuerpos llevan a cuentas los rastros de lo que ha significado el *crecimiento y desarrollo* de la humanidad; y hoy podemos decir con firmeza que esto no es sólo un asunto de mujeres y cuerpos gestantes. Esta crisis de cuidados en la que nos encontramos expresa las profundas y oscuras grietas de nuestro proyecto civilizatorio. La explotación de los cuerpos femeninos y feminizados —en todos los niveles en que hemos podido reconocerla— tiene todo que ver con la actual crisis ecológica, se nutren de lo mismo y es por ello que no es un asunto menor ni natural ni perenne, es un asunto común y de *vital* importancia²⁷.

Corazonadas feministas apuntando al sur

Una ruta que en definitiva ha impulsado estas reflexiones es la de los feminismos y más en concreto aquellos que se posicionan desde el sur,

27 Para ampliar estas reflexiones recomiendo el video Yayo Herrero: *Educación para la transformación ecosocial* (<https://www.youtube.com/watch?v=jvYGGZ6JLNfo>).

tanto como lugar geográfico así como político y epistemológico²⁸. No quiero decir con ello que no me sienta recogida en otras expresiones del feminismo, o que allí se agote todo. Los feminismos para mí han sido sobre todo punto de partida, no de llegada. Una brújula que señala hacia mi corazón para conectarme con todo lo que desde allí resuena, excelentes compañías para este viaje vivido como mujer.

Los feminismos además han significado para mí una posibilidad de conexión importante entre mundo académico y la vida cotidiana o vida sensible, otra de las separaciones que padecemos y que hace parte de la misma grieta originaria occidental²⁹. Aunque parezca increíble, muchos saberes, sentires y manifestaciones de la vida son expulsados de lo que se asume por conocimiento o saber científico por no tener cabida en el molde del método tradicional que ha separado la razón de la emoción, de la creatividad y de los afectos; desconociendo, además, que existen muchas formas de conocer y acercarse a nuestra realidad material, simbólica y afectiva. Como nos lo propone la ecofeminista brasilera Ivone Gebara (2000), dejar de ver a la razón como una señora con estrictas normas de comportamiento, fría y rígida; liberar toda la creatividad, emocionalidad, erotismo y sensualidad de su confinamiento histórico, comprender cómo todo se nutre de lo mismo y que esa separación, no sólo es absurda e injusta, sino profundamente peligrosa.

En este sentido, los sur-feminismos se han posicionado críticamente frente al paradigma científico moderno, por considerarlo universalista, capitalista, colonial, patriarcal, racista, androcéntrico, atropocéntrico, binario, heteronormativo³⁰, entre otros. Cuestionado además y esto como una ruptura a los feminismos tradicionales, el sujeto político que han construido por considerarlo también excluyente y universalista al no reconocer la realidad de muchas mujeres negras, indígenas, campesinas, trans; y en el caso del ecofeminismo, por ejemplo, el no contemplar que no habrá lucha que valga si no hay lugar donde disfrutar de los triunfos, refiriéndose a la actual crisis ecológica.

Consecuencias, todas. Basta con alistar la mirada, el olfato, la memoria, hurgar en las grietas de la piel. Las feministas comunitarias, liderado

28 Representado el feminismo decolonial, ecofeminismo, feminismo comunitario y popular.

29 Sin ánimo de generalizar, esta grieta occidental tiene que ver específicamente con las ideas instauradas desde supuestos científicos posicionados a partir de paradigmas hegemónicos: verdad-hombre-blanco-heteronormatividad-logocentrismo-eurocentrismo-adultocentrismo, entre otros.

30 Ver los trabajos de Ivone Gebara, Maria Mies, Laura Sarmiento, Yuderkis Espinosa, Mariana Alvarado, Ochy Curiel.

principalmente por mujeres indígenas como Lorena Cabnal desde Guatemala y Adriana Guzmán desde Bolivia, nos han enseñado que nuestros cuerpos son el principal territorio a reconocer, cuidar, liberar y sanar, pues los rastros del proyecto civilizatorio moderno también son visibles, palpables, olfateables, los padecemos como dolores crónicos, se nos cuellan profundo en la mirada, en nuestros úteros, nos enfría los huesos. Nada sucede por fuera de nuestra experiencia sensible.

También nos recuerdan la importancia del reconocimiento de nuestros cuerpos como primeros territorios a defender, territorios históricos atravesados por múltiples relaciones de poder que nos ubica singulares en un mundo posible sólo desde un tejido común. Por eso cuando las mujeres damos potencia y voz a nuestra experiencia vital y la compartimos con otras mujeres no sólo se colectiviza, sino que también se amplían sus horizontes de comprensión frente a los significados de esas relaciones en nuestros cuerpos y con ello se van construyendo, además, las rutas posibles de transformación y emancipación. Nuestros cuerpos son territorios de lucha política y transformación social.

Por ejemplo, cuando empecé a escuchar a muchas mujeres hablar sobre sus experiencias de parto, comprendí que lo que yo viví no fue simplemente mala suerte, sino que mi experiencia estuvo vinculada a un conjunto de prácticas legítimas y comunes que hoy después de varios años de investigación puedo nombrar como *violencia obstétrica*³¹ y ver en sus raíces el mismo origen que he venido hilvanando frente a la gestión de la vida: un modelo de salud basado en un paradigma centrado en la enfermedad que ha fragmentado, instrumentalizado y mercantilizado los cuerpos y sus procesos, la legitimidad de los saberes obstétricos sólo desde el conocimiento autorizado institucional dejando por fuera el de las propias mujeres sobre sus cuerpos y procesos o el que deriva de la parte-

31 Son el conjunto de prácticas y actitudes que se consideran violentas durante el proceso de atención del embarazo, parto y puerperio, con énfasis en el parto por ser un momento especialmente vulnerable. Según la Organización Mundial de la Salud [OMS] (2014) se define como trato ofensivo y humillante: maltrato físico y maltrato verbal, procedimientos médicos sin consentimiento, falta de confidencialidad, incumplimiento con la obtención del consentimiento informado completo, negativa a administrar analgésicos, vulneración de la privacidad, rechazo de la admisión en centros de salud, negligencia hacia las mujeres —lo que deriva en complicaciones potencialmente mortales, pero evitables—, y retención de las mujeres y de los recién nacidos en los centros de salud por incapacidad de pago. Consideran, además, que es más probable que las mujeres sufran este tipo de tratos si son solteras, adolescentes, pertenecientes a comunidades étnicas, inmigrantes, de nivel socioeconómico bajo, con VIH, entre otros. Para ampliar esto se puede consultar, además, las recomendaciones de la OMS sobre los cuidados durante el parto para una experiencia de parto positiva (2018).

ría tradicional y urbana³²; actitudes y procedimientos donde las concepciones sobre lo que significa ser mujer y madre intervienen; precarización y explotación laboral, en fin, re-producción en serie.

Ese hacer política desde nuestros cuerpos permite el acuerpamiento o movimiento de resistencia cuerpo a cuerpo, para que desde acciones personales y colectivas se pueda proveer la energía política necesaria y así resistir las diferentes opresiones de orden colonial, capitalista, racista y patriarcal que nos aquejan, “el acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva, pero también revitalización y nuevas fuerzas para recuperar la alegría sin perder la indignación” (Cabnal, 2010).

Es así como en esta búsqueda me encontré con otro tipo de experiencias donde las mujeres están viviendo partos más respetuosos, con conversaciones reales entre diversos saberes, donde los afectos, la historia, las emociones y todos los tejidos relacionales que ello implica son tomados en cuenta y conjugados con múltiples dispositivos tecnológicos para que no sólo sean respetuosos sino también seguros.

Este tejido está siendo sostenido por diferentes movimientos organizados, desde muchas latitudes y diversas condiciones materiales e históricas —liderado principalmente por mujeres— que se encuentran defendiendo la transformación en los modelos de atención y no sólo desde los procesos de gestación y parto, sino en general el que acompaña todas nuestras trayectorias sexuales y reproductivas, desde un paradigma de salud que ponga en el centro el cuidado, el respeto de la vida y no su mercantilización.

¡Antes que histéricas, históricas!³³

Una se enferma a causa del weda dungum, de las “malas palabras” que una escucha desde pequeña, que quedan mal ubicadas en la cabeza, en el corazón y en las piernas... desde el oído pasan a todas partes del cuerpo y quedan mal colocadas en el alma. Las mujeres debemos buscar la manera de limpiarnos de todo lo que nos han contado y ocultado de nosotras mismas,

32 La partería urbana es un movimiento de acompañamiento y atención de procesos sexuales y reproductivos que se nutren de saberes desde la partería ancestral, la medicina occidental ginecobstétrica y un cúmulo de acumulados derivados de perspectivas de atención alternativas y desde múltiples latitudes.

33 Fragmento de la canción “Historika” de la cantante argentina Sara Hebe.

*de nuestros cuerpos y de nuestras “oscuras pecadoras almas”, de
nuestra sexualidad, que pareciera ser para la medicina, sinónimo
de enfermedad.*

Pabla Pérez San Martín

Siguiendo con las rutas sur-feministas y con el deseo de haber dejado en la reflexión la importancia de preguntarnos por la manera en que estamos gestando, pariendo y en general sosteniendo la vida, me interesa ahora continuar con un tema que viene a nutrir estas conversas: la maternidad.

Las preguntas sobre la maternidad han tomado múltiples rostros y rutas. Para empezar, la realidad tangible y tácita de nuestra entrada al mundo humano: alguien, por lo general nuestra madre, nos gestó y parió; y digo por lo general, pues maternar no necesariamente implica parir, parir no necesariamente significa ser madre y cuidar y sostener la vida no necesariamente significa ser mujer.

La maternidad como una de las maneras en que hemos organizado socialmente el cuidado y la reproducción de la especie humana, ha significado para muchas mujeres un lugar más de opresión. Esta organización de orden patriarcal y capitalista asume, como lo mencioné anteriormente, que las mujeres en pro de nuestro diseño biológico tenemos *naturalmente* una tendencia al cuidado desde el momento mismo en el que nacemos y somos socializadas como mujeres³⁴. Este mito de mujer igual a madre ha triunfado, como lo muestran los estudios de la psicóloga argentina Ana María Fernández (1993), primero por la ya mencionada ficción de naturalidad que ubica a la maternidad desde lo natural e inmanente, seguido por una atemporalidad que asume que al ser la maternidad algo natural, siempre ha sido así y lo seguirá siendo, y por último la relación a menos hijos más mitos que supone la marginalidad de quienes no se reproducen a partir de la exaltación moral de la figura de la madre.

Ya el feminismo clásico, con Simone de Beauvoir, sostenía que la maternidad debía ser un proyecto de las mujeres mas no la imposición intrínseca de nuestra identidad y realización femenina, o lo que ahora la marea feminista latinoamericana —liderada por los movimientos de mujeres en Argentina y que rápidamente hizo eco en Chile, Colombia y México— ha declarado bajo la consigna de *la maternidad será deseada*

34 Incluso esta mirada volcada sobre lo biológico que se asume como científica y objetiva, está profundamente viciada por el posicionamiento binario, estéril, patriarcal y ecocida de la ciencia moderna. La realidad biológica de muchas personas muestra que, aunque lo que predomina es un dimorfismo sexual (macho/hembra, masculino/femenino), muchos son los grises al respecto, las personas intersexuales son la prueba de esto. Y yendo más allá de nuestros cuerpos humanos, la naturaleza es la prueba más fiel de lo que significa la celebración de la diversidad.

o no será, en pro también de visibilizar el derecho al aborto y con ello posicionar la autonomía de nuestros cuerpos y deseos como uno de los mayores gestos libertarios posibles y necesarios³⁵.

Ante este imperativo sobre el deseo de maternar como ingrediente principal, es importante comprender que se requieren transformaciones sociales profundas, pues ese deseo que podríamos considerar como íntimo y subjetivo está relacionado, más de lo que nos imaginamos, con los diferentes sistemas de significados y representaciones sobre los que se inscribe la maternidad en nuestras sociedades. Podemos observar, por ejemplo, cómo las niñas empezamos a jugar desde muy pequeñas a ser madres con la complicidad de todo un mercado de juguetes que nos recuerda nuestro “destino” como cuidadoras “innatas”, sumado a una serie de afirmaciones que van edificando la supuesta felicidad más grande que una mujer pueda sentir: ese amor de madre tan grande que todo lo puede, que todo lo da, que a todo está dispuesto.

Si hacemos el ejercicio de indagar en las historias de nuestras mujeres cercanas, es muy fácil reconocer estos aspectos mencionados y ver también las transformaciones generacionales. Para nuestras madres y abuelas, la maternidad, la heterosexualidad, el matrimonio, el ser *amas de casa*³⁶ como único destino fue una constante. Tengo 35 años, fui madre soltera a los 20 en una ciudad ubicada en el centro del país con una fuerte tradición conservadora. Pertenezco a una clase social media con altibajos permanentes, mi educación primaria y secundaria fue privada y fui a la universidad pública. A grandes rasgos esto permite situarme un poco y reconocer como mi maternidad más que algo que celebrar significó, para ese momento, un fracaso.

Cuando hablo de nosotras hablo de mis cercanas, de mujeres con lugares comunes a los míos, no desconozco otras realidades, mi corazón palpita en muchos lados, pero los intereses de los últimos años han estado volcados a indagar desde los lugares más próximos, desde las experiencias de las mujeres con las que he caminado, de las mujeres que me han parido, potenciar la amistad como escenario de resistencia. Es la pregunta por mi propia existencia, por la búsqueda de los aullidos propios en las huellas comunes.

35 Sumándose a la lista de países en donde es legal el aborto —bajo ciertas causales y tiempo de gestación según cada país— y liderada por Cuba (1961), Argentina logró la despenalización hasta las 14 semanas en 2020, México en algunos estados en 2021 y Colombia en 2022 hasta la semana 24 de gestación.

36 Es demasiado cruel esta expresión. Una de las grandes ficciones: ser *amas, dueñas y señoras* del hogar, como el único territorio posible a conquistar.

En este sentido puedo decir que para nosotras —también en términos generacionales— la maternidad como único destino no fue el imperativo a seguir más no se extinguió de la ecuación. La premisa fue: sé independiente, estudia, trabaja y después de ello, preferiblemente casada con un hombre, reproducete, porque hagas lo que hagas si no eres madre estarás incompleta. Cuando miramos la realidad de muchas quienes han seguido el *plan renovado* nos encontramos con paradojas dolorosas: supermujeres con doble y hasta triple carga laboral —porque lo que cuidado y las labores domésticas son un trabajo—, sumidas en la jugarreta de ir a trabajar y ser independientes y al mismo tiempo ser madres ejemplares, compañeras, independientes, *sexys*. ¡Qué cansancio!

Se requiere entonces un cambio en los roles de género establecidos, pues en el caso de contar con compañeros y/o padres de sus hijos, esto no significa que haya una división equitativa en las labores de cuidado. Las mujeres incluimos la vida pública y laboral en nuestras maternidades, pero muchos hombres no han llevado la paternidad ni las labores domésticas y de cuidado a su vida pública y laboral.

De hecho, si separamos los momentos de la gestación, parto y lactancia, no hay otro aspecto de la crianza o acompañamiento que requiera ser mujer o cuerpo gestante para ello³⁷. A no ser que se cuente con alguna imposibilidad física para, por ejemplo, no poder alzar un bebé, o darle de comer o asearle, no hay razones para que un hombre u otra persona diferente a la madre, pueda realizar estas labores.

Otra situación frecuente es que, si contamos con una red de apoyo, por ejemplo, nuestra familia, y las personas cuidadoras son las abuelas, tías, o alguien cercano —generalmente mujer—, es muy posible que se geste en nuestro interior una culpa alimentada por estas personas cuidadoras a ser mala madre por el tiempo que usamos en trabajar y no en ocuparnos de las *pobres criaturas*, o peor aún, si queremos un tiempo de diversión y descanso para nosotras. Muchas ya sabemos esto qué significa para nuestra salud mental y emocional, porque si hay algo peor en nuestra sociedad que no ser madre, es ser una mala madre.

De hecho, el tan recurrente lugar de legitimación de estos discursos llamado instinto materno no existe, o por lo menos no en los términos en los que normalmente se presenta. Elizabeth Badintier (1981) documenta

37 Y aunque somos las protagonistas de estos momentos, no quiere decir que podamos o debamos hacerlo solas. Son muchas las cargas emocionales y físicas de estos momentos cuando se suman a las labores domésticas y demás cuidados requeridos tanto para quien pare como para quien es parido.

cómo para los siglos xvii al xx analizando el caso de Francia³⁸, fue necesario la construcción de discursos de igualdad, de promesa de ciudadanía y de felicidad, que enaltecieron el cuidado infantil principalmente desde la promoción de la lactancia materna y la supresión de las labores de nodriza que para la época —sobre todo en los siglos vxii y vxiii— eran muy comunes. Los índices de mortalidad infantil eran demasiado grandes y con ello las pérdidas en cuanto a mano de obra, soldados y vientres que los sostuvieran, era muy alto para el funcionamiento del Estado.

Para ello se requirió que las mujeres, sobre todo de las clases altas y medias, que eran las que podían pagar nodrizas, se encargaran del cuidado de sus hijos exclusivamente. Para ello, fue necesario también acentuar la pérdida de la función del padre incapacitándolo para cualquier labor de cuidado y marcando profundamente la división de roles y de espacios a ocupar según en esa relación sexo/género. En este sentido y, a grandes rasgos, sí fue necesaria la construcción de todo un andamiaje discursivo y de exaltación social de la maternidad, es de suponer que el tan natural instinto materno sólo hace parte de una realidad discursiva inscrita en nuestros cuerpos, pero no de la realidad biológica de los mismos.

Es por esto, que apenas hasta hace muy poco y gracias también a los feminismos, pudimos cuestionar y develar aspectos del ejercicio de maternar que no estaban incluidos en el paquete inicial. Ese amor soñado y que todo lo puede a muchas mujeres se nos ha convertido en una trampa para ocultar sentimientos de frustración, de cansancio, de tristeza, el arrepentimiento ante la decisión de ser madres, o el no reconocimiento de las incapacidades emocionales e incluso físico químicas en el caso de alguna enfermedad mental, que imposibilite las labores de cuidado.

El inolvidable año 2020 para muchas mujeres significó el vernos cara a cara con una realidad que siempre hemos intentado sortear. Se nos multiplicaron exponencialmente las cargas pues la red de cuidados que incluye a las instituciones educativas, de recreación, deportivas, culturales, entre otros, ya no estuvieron más. Madres con padres ausentes³⁹ y

38 Aunque la realidad analizada fue Francia, no se nos puede olvidar que la imagen de la madre es una figura tan universal que en casi todos los rincones del planeta podemos encontrar grandes similitudes. Además, la herencia colonial incluyó a las madres como esas grandes sostenedoras y reproductoras de los proyectos de nación, unificando un ideal de madre permeado enormemente por la imagen de la virgen María. Invito a analizar los mensajes que acompañan la celebración del día de las madres en redes sociales y verán, espero con asombro y duda, que parecen promocionando santas en vez de mujeres reales.

39 Me interesa mucho dejar de utilizar el término *madre soltera* pues la carga recae en nosotras al ser solteras. Mejor utilizo el término *madre con padre ausente* (para el caso de relaciones heterosexuales y cuando no se decidió esta situación) con ello se pone énfasis en el hombre que no se

con escenarios laborales precarios encerradas con sus hijos, madres con sus compañeros reproduciendo los roles patriarcales establecidos, hacinamiento, incertidumbre, convivencia 24/7 con familiares violentadores y abusivos, etc.

Uno de los grandes problemas es la incompatibilidad de roles y el abismo tan grande que un sistema capitalista, neoliberal y patriarcal como el nuestro ha creado entre la maternidad y la vida laboral, por poner un ejemplo. Las mujeres embarazadas o en procesos de crianza inicial no son tan productivas y sus actividades a los ojos del capital no son muy rentables⁴⁰. Lactar no genera ganancias, la leche de tarro vendida sí, una mujer lactando es una mujer ocupada en algo que no produce riquezas, o por lo menos no desde el punto de vista del valor monetario. Algunas podemos decidir si lactar o no y eso lo celebro también. Muchas son las aristas, bemoles, dudas y excepciones, recordemos de nuevo a Badinter y su trabajo sobre el instinto materno. Lo que más claro me queda es que una vida marcada por las necesidades del mercado no deja muchas opciones para decidir y es muy posible que siempre quedemos, nosotras, en desventaja.

Sé que a muchas este asunto se nos cuele hondo en las entrañas, y que yo apenas puedo esbozar y comprender lo que para otras mujeres esto realmente significa. Sigo con la intención de contar lo que he conocido y reflexionado. Ese también ha sido un regalo del feminismo, saber que no es posible abarcar todas las relaciones pues es probable que se reduzcan y mecanicen. Vamos construyendo saberes desde la vida cotidiana, desde epistemologías vivas, que nos permitan apropiarnos de nuestra capacidad cognoscible y construir sabiduría para la vida (Gebara, 2000; Sarmiento, 2017).

Volviendo a lo del deseo materno, sabemos que la red de saberes que sostienen este deseo, que también es cultural, está basada en unos supuestos científicos que exaltan el valor de lo femenino en aras de nuestra capacidad reproductiva. Nos dicen que tenemos una disposición biológica al cuidado y al amor maternal mientras van tejiendo desde todos los frentes su sustento normativo: instituciones educativas, centros hospi-

hace responsable de su paternidad. ¿Se puede hablar de una justicia lingüística e histórica con ello? Espero que sí.

40 Ya hemos visto a empresas como Microsoft o Facebook apoyar económicamente a sus empleadas para que puedan congelar sus óvulos y así retrasar la maternidad mientras usan los años de mayor fertilidad y productividad en su “crecimiento profesional” y en la superficie eso no está mal pero, ¿no sería mejor ofrecer mejores condiciones laborales en donde las mujeres no tuvieran que elegir entre una cosa o la otra?

talarios, investigaciones médicas, el “ABC” de la buena madre, películas, novelas, piezas publicitarias y un sinnúmero de grupos interaccionando en redes sociales virtuales que lo complejizan todo.

Es así que la consigna de la marea sur-feminista *educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir*, tiene todo el sentido cuando sabemos que el asunto requiere cambios profundos. No es posible hablar de un mundo mejor con niñas y mujeres obligadas a parir les hijes de sus victimarios, donde las mujeres sigamos sintiéndonos incompletas sin hijes, donde la maternidad signifique el sacrificio de la vida de las mujeres, donde la decisión de no ser madre sea mal vista y cuestionada, donde las mujeres mueran por abortos clandestinos, donde las mujeres sigamos desconociendo por completo nuestros cuerpos y procesos, y donde las mujeres que *deciden* ser madres sean igual de cuestionadas y perseguidas por un maternómetro social y moral que siempre, hagamos lo que hagamos, nos deja como culpables y únicas responsables del destino de esos seres paridos.

Vuelve y juega, la misma grieta, aquí lo que menos importa es la vida y eso nos lo recuerdan todo el tiempo los movimientos anti derechos en contra del aborto, mal llamados provida. Sus argumentos dejan expuestos sus reales miedos: mujeres libres, decidiendo por nuestros cuerpos, por nuestras vidas, eligiendo ser felices, viviendo la vida que queremos vivir, necesitando cada vez menos de dioses y promesas de infiernos, creando paraísos en cada gemido.

Y es por esto, como nos lo recuerda la cantante de *hip hop* Sara Hebe, antes que históricas, históricas. Reconocemos que eso que se ha presentado como natural no lo es, y que esta carga que sentimos muchas madres no nos pertenece y es injusta. En ese sentido, hoy más que nunca queremos que se nos note la histeria, la rabia, la inconformidad, el cansancio, las heridas. Reclamamos maternidades no sólo deseadas sino también gozosas y acompañadas.

Maternidades sur-versivas

El panorama no parece muy alentador, sobre todo por el “pequeño” detalle de ser un asunto estructural, sistémico, ancestral, de orden planetario y que como lo mencioné al comienzo, va mucho más allá de las mujeres. ¿Cómo hacer entonces para construir maternares otros, en donde la

maternidad sea realmente elegida, deseada, gozosa, liberadora? ¿Es eso posible?

Desde el trabajo realizado en mi tesis de Maestría⁴¹ pude encontrar unas pistas que me parece importante seguir indagando hoy. En un intento por hacer común nuestras voces, cantos y gemidos, ocho mujeres —amigas y compañeras de camino— nos embarcamos en un viaje a través de nuestras trayectorias vitales centrándonos, a grandes rasgos, en los siguientes momentos: nuestros primeros nacimientos, la educación sexo-erótico-afectiva que recibimos, la concepción, gestación y parto de nuestros hijos y un último momento, en tiempo presente, que nos permitió situarnos en perspectiva para reconocer de dónde veníamos, cómo íbamos y hacia dónde queríamos ir.

Todo esto a través de cartografías corporales entendidas como diseños autobiográficos que permitieron desde topografías subjetivas, reconocer en nuestras pieles las huellas y rastros del tiempo y su proyección. Esta metodología, a través de la escucha, la escritura, la palabra y el dibujo —como me lo enseñó mi maestra, amiga y artista María Andrea Gómez— permite crear diálogos sentipensantes y saberes otros desde todos los paisajes sensibles que entretejen nuestras experiencias subjetivas y colectivas; o como nos propuso la poeta y feminista Adrienne Rich —y tantas otras feministas— convertir nuestros cuerpos en conocimiento y poder (2019).

Este proceso maravilloso y transformador, por lo menos para mí y mis compañeras de aventura, dejó como resultado la propuesta de *maternidades sur-versivas*. Es apenas una invitación a la que espero se sumen más voces y cuerpos. Este viaje ya inició, su brújula sigue apuntando al corazón.

La expresión *sur-versiva* es una provocación para crear narrativas propias acerca de la manera en que estamos viviendo nuestras maternidades y vidas como mujeres. El sur como apuesta epistemológica posibilita un fructífero encuentro para salirnos del margen, de lo normativo y explorar otras rutas que den sentido a maternar en tiempos de caos y desesperanzas. Subvertir los órdenes establecidos y descubrir en nuestras apuestas vitales, experiencias y memorias, las pistas emancipatorias para ello.

Esta propuesta es plural pues sabemos que hay muchas maneras de maternar y que sea cual fuere el camino no es posible hacerlo solas. Miramos hacia atrás y podemos ver algunas transformaciones generacio-

41 Maestría en Trabajo Social con énfasis en Estudios de Familia y Redes Sociales, con la tesis: *Maternidades sur-versivas: cartografías de los cuerpos nacies y parientes* de la Universidad Nacional de Colombia (2020).

nales con relación a nuestras madres y abuelas, pero, lamentablemente, muchas otras situaciones aún están presentes en nuestros caminos como mujeres y madres. En su mayoría muchas de nuestras ancestras, cargan a cuestas historias marcadas por profundos y violentos silencios y censuras respecto a la sexualidad, al placer, a la vida vivida por fuera del matrimonio y del modelo de familia tradicional y heteropatriarcal. Mujeres marcadas por la identidad mariana: sin erotismo, abnegadas, incondicionales, sufridas, pariendo con dolor y con todas las huellas de la sobreexplotación de los cuerpos dispuestos al cuidado y al servicio.

Reconocemos que la maternidad como ficción identitaria empieza a calarnos profundo desde que somos pequeñas. El parto es la entrada social de la maternidad, pero desde la infancia ya empiezan a gestarse en nosotras el imperativo de ser madres como algo natural y normal, algo que sucederá. Por eso reclamamos educación sexo-erótico-afectiva real que permita apropiarnos, desde la primera infancia, de nuestros cuerpos, procesos, deseos y sueños, para que cada vez sean más las maternidades deseadas, elegidas, informadas. Rechazamos las maternidades obligadas que devienen de violencia y explotación sexual, de mandatos morales religiosos que prohíben a las mujeres planificar o abortar, de un desconocimiento y censura total de los procesos bio-psico-sociales inherentes a nuestra vida sexual y reproductiva.

Las maternidades sur-versivas desmontan la idea mariana, patriarcal y tradicional de la madre, por eso nos reconocemos humanas, imperfectas, diversas, eróticas, amantes, cambiantes. Dejamos atrás la idea de la mala madre y habitamos la contradicción como potencia. No más evas pecadoras. Amamos a nuestros hijos, asumimos lo que implica darle el sí a la vida, pero sabemos que solas no podemos y que sólo madres no podremos ser, por eso las sur-versión de nuestros maternares implica asumir que el cuidado es una tarea colectiva que debe garantizar a las mujeres y a sus familias una red de apoyo sólida y extensa.

Nos asumimos en reflexión permanente, cuestionamos los lugares fijos e inertes que nos reducen y marchitan. Por eso nos juntamos para sacar nuestras maternidades de lo íntimo, las hacemos públicas, reconocemos su lugar político y denunciemos los encierros históricos. En esa apertura reconocemos la diversidad de nuestras experiencias, vemos las grandes diferencias que se tejen cuando somos conscientes de la raza, de la clase o de nuestro lugar de procedencia. Nuestras experiencias las llevamos a las calles, a las universidades, escribimos sobre ello, alentamos a otras mujeres a hacerlo. Empezamos a nombrar lo que nunca se nos

dijo acerca del deseo materno, de la gestación, el parto, de la crianza y sus malestares, de lo que implica ser independientes en una sociedad que nos quiere sumisas y de vuelta en casa.

Sabemos que el amor maternal puede ser tan tóxico como el amor romántico, tienen la misma raíz y bajo esa trampa hemos dejado pasar siglos de violencias encarnadas en apegos tiránicos que devoran las relaciones y las reducen al mismo molde patriarcal donde la otra persona me pertenece, sea pareja, hijo, madre. Estos mandatos sobre el amor se han llevado como lastre y bandera para justificar todo a lo que una madre debe someterse en pro *del amor más grande que toda mujer puede sentir y que todo lo puede*.

Nos lanzamos a otras redes de afectos y de maneras de vivir el amor y nuestras relaciones que impliquen la apertura de los cuerpos, los deseos, de la forma de agruparnos para ser familia. Eliminamos el trauma de la monogamia obligatoria, damos entrada a la diversidad en todo su espectro. Recuperamos relaciones que han sido enemigas históricamente, ponemos a la madre de nuevo en el lugar del deseo. No queremos más madres e hijas odiándose, ni padres tiránicos representando la triada perversa del dios, rey, padre. Acabamos con los edipos y electras que tanto han sufrido. Así como rechazamos los mandatos tradicionales de la maternidad, damos a nuestros hijos —y a nosotras mismas como hijas— opciones para liberarnos y sanar linajes de violencias, de relaciones tóxicas, de deber amar, de tener que obedecer sin cuestionamiento alguno.

Al día de hoy sabemos que nuestros partos no son sólo un mero procedimiento médico, y que puede afectar de muchas maneras la vida de las mujeres y sus familias. Es un hecho colectivo y social que debe integrar la mayor cantidad de saberes y personas posibles. Hay mujeres que están pariendo de otras formas y eso es un hecho, sus experiencias deben dejar de ser simples anécdotas y convertirse en evidencia para la transformación. No se trata de sacralizar la partería tradicional, el parto en casa o los que se dan desde prácticas alternativas; o asumir que en el hospital siempre habrá violencia obstétrica.

Abrazamos el hecho de que como especie hayamos desarrollado tecnologías tan indispensables como la cesárea o creando sistemas de monitoreo que pueden prevenir la muerte tanto de la madre como de quien nace. Se trata aquí de reconocer que se han cometido errores que van más allá de una mala *praxis* médica, de dignificar el parto y reducir el número de intervenciones innecesarias y violentas, desmitificar procedimientos que ya son obsoletos, romper con el mandato originario de parir con do-

lor, recuperar la sabiduría de nuestros cuerpos, co-crear un nuevo modelo de atención y transformar de manera radical, la manera en que estamos pariendo. Luchamos por una justicia obstétrica que permita sanar nuestros vientres y eliminar la violencia en un acto tan decisivo y trascendental para la vida de cualquier comunidad como lo puede ser un parto.

Acogemos todas las formas de vida posible y reconocemos que cada acción debe estar direccionada a salir, si es posible, de la enorme crisis civilizatoria en la que nos encontramos. No serán posibles mujeres libres ni infancias felices bajo este sistema de saqueo y explotación en el que nos encontramos. Con ello no quiero decir que seamos, de nuevo, las responsables exclusivas. Al contrario, damos un paso atrás y salimos del centro, como mujeres, como madres, e incluso como especie, para entregarnos a ese caos perfecto que es la Vida y donde sólo somos un eslabón más, poner el cuerpo para construir otro tipo de vínculos y tramas para el disfrute de un mundo más digno, amoroso, libre, posible y menos humano.

Ante esto, no podemos ser separatistas frente a la emergencia planetaria que nos necesita a todes atentes y en resonancia. Hemos ido comprendiendo que el patriarcado no es igual a ser hombre, porque es algo sistémico y estructural que se entrelaza y fortalece con otros sistemas de opresión. Son procesos más complejos, que definen muchas otras relaciones, no sólo la de hombre-mujer. Los feminismos, en especial el ecofeminismo, el feminismo comunitario y el feminismo decolonial han puesto de relieve la necesidad de un desmontaje (de la noción de desarrollo, de la raza, del individualismo, etc.) que logre ubicarnos en una resonancia común con todo lo que nos rodea.

Renunciamos a la idea de que sólo nosotras lo podemos hacer bien, reconocemos, la importancia de paternidades presentes afectuosas, tangibles en la resolución de la vida día a día y que, lentamente, empezamos a verlas transformarse. Nos posicionamos desde el reconocimiento de otros tipos de configuración familiar y relacional, no queremos sufrir cuando nuestros hijos están siendo sostenidos por otras redes de apoyo ya sean familiares, vecinales, de amistad, o incluso desde las instituciones que puedan apoyarnos como salacunas, jardines infantiles o cuidados privados personalizados. Sabemos que esto nos da posibilidades a nosotras, a ellos, a todes de subvertir los órdenes establecidos para un mundo donde realmente valga la alegría vivir. La vida sólo se sostiene en red, en comun-unión.

Para ir cerrando este texto, más no concluyendo porque no creo que haya punto final en esto de la vida emergiendo y floreciendo desde nues-

tras entrañas, y que al día de hoy sabemos que eso no sólo significa parir y maternar seres humanos; quiero presentar un poema de una de mis más amadas compañeras de camino uterino. Lo parió en su paso por Chile y Argentina en 2019 donde vivió todo el estallido social y la marea feminista que se unieron en las mismas calles. Sintetiza mucho de lo que yo quiero decir, de lo que hemos dicho. Quiero agradecer profundamente a su puño que se eleva en combativa y amorosa poesía, a ella y a todas —que son muchas— las mujeres que han acompañado e inspirado mis caminos, al vientre que me parió y al ser que parí y que a sus 16 años me enternece cada día. Continúo en la tarea de aflorar en cualquier relación y oficio, estoy empezando a perder el miedo a la muerte, el sol me abraza nuevamente, respiro, vuelvo a mis manos, estoy dispuesta.

La luna llena de las que luchan

Se cuestionaron,
se aterraron,
se sacudieron
y se levantaron.
Firmes y determinadas
sus pechos desnudaron.

La maravilla de regocijarse
en lo que siempre les negaron,
la tranquilidad de experimentar
lo que la intuición intentó develar,
La valentía de enfrentarse
a lo que impuso el patriarcado.

En el Sur de Nuestra América
una grieta se abrió:
la pachamama rugió,
el corazón de la tierra se ensanchó,
los latidos uterinos ancestrales
resonaron con pasión.
Se encontraron,
se confrontaron,
se escucharon
y se amaron.

Fuimos arcoíris
plurimultidiveralternativo.
Almas libertarias,
fuegos encendidos
entregando todo como siempre,
encontrando nuestra fuerza como nunca.

Cuerpas en desnudez,
divergentes,
disidentes.
Testimonios compartidos,
expresiones, desvaríos,
desahogos colectivos,
pensamientos subversivos.

Desde todos los territorios
elevando nuestro grito,
confrontando al capital
y a sus mandatos mezquinos.

Con plantas y alimentos
mandaleamos los encuentros,
nutriendo y sanando
y así mismo sufriendo;
porque fuimos descubriendo
las mentiras que nos dijeron
sobre el amor, la vida
y la forma en que se opina.
sobre el largo del vestido
y la maternidad,
el peinado, la risa
y la tal virginidad.

Desobedeciendo
es como logramos avanzar,
ya ningún mandato
nos podrá limitar;
ni el Estado ni la Iglesia,
ni la familia o la sociedad

lograrán silenciar lo que
nos propusimos denunciar:
¡decisión nuestra será la maternidad!
Así como la opción de a quien vamos a amar.

Aborto libre,
respeto a nuestras diversidades,
y en los espacios laborales
no más tratos desiguales.

La labor de los cuidados
es asunto colectivo,
así que basta de asumir
que sólo nuestro es el lío.

Lo decimos en la casa,
en la escuela
en los pasillos,
lo gritamos en las calles
con danza, canto y corrillo.
No pedimos permiso para salir a protestar
y ante la represión, no nos volvemos a soltar.

Melina Lasso Lozano

Referencias bibliográficas

- Alavarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas. *Religación*, 1(3). https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/43837/CONICET_Digital_Nro.42169c75-8b15-488d-b458-94bd1d5379c1_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Paidós. <http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Badinter-Elizabeth-Existe-el-amor-maternal.-Historia-de-la-maternidad-siglo-XII-al-XX.pdf>
- Cabnal, L. (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Las segovias*. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Fernández, A. (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós.
- Fuhen. (12 de julio de 2018). *Yayo Herrero: Educar para la transformación ecosocial* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=jvYGGZ6JLNfo&t=1s>
- Organización Mundial de la Salud. (2014). *Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud*. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/134590/WHO_RHR_14.23_spa.pdf;jsessionid=BDC65DC393A2C31026AA4CoF6D622525?sequence=1
- Organización Mundial de la Salud. (2016). *Recomendaciones de la OMS. Cuidados durante el parto para una experiencia de parto positiva*. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/51552/9789275321027_spa.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Paredes, J., y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* Moreno Artes Gráficas.
- Pérez, P. (2019). *Manual introductorio a la Ginecología Natural*. Andros LTDA.
- Rich, A. (2019). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map54_Rich_web_2.pdf

Sobre los autores y las autoras

Diana Alexandra Bernal Arias

Ingeniera ambiental de la Universidad Nacional de Colombia sede Palmira, magíster en Geografía de La Universidad Estadual de Campinas, actualmente es profesora ocasional de la Universidad Nacional de Colombia, sede Palmira, y realiza Doctorado en Geografía en la Universidad Estadual de Campinas con beca de MINCIENCIAS. Es investigadora del Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, desde el año 2011.

Denise Bussolatti

Profesora de la Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Ph. D. en Psicología Social. Es autora de varios libros y artículos nacionales e internacionales. Coordinadora del grupo de investigación en Narrativas Populares y Representaciones Sociales.

Marcio Caetano

Postdoctor en Currículo y Narrativas Audiovisuales, con apoyo del PNPd-CAPEs, en el Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Estadual de Río de Janeiro (UERJ). Coordinador del Centro de Memória LGBTI João Antônio Mascarenhas (UFPEL / UFES) y líder del Grupo de Investigación en Políticas do Corpo e Diferencias (POC'S). Licenciado en Historia por la Universidad Estatal de Río de Janeiro (UERJ), con maestría y doctorado en educación por la Universidade Federal Fluminense (UFF). Profesor de la Facultad de Educación y del Programa de Posgrado en Educación de la Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Sus temas de interés e investigación son: 1. currículos y culturas; 2. masculinidad (es) y 3. población lesbiana, gay, bisexual, travesti y transexual y 4. estudios descoloniales y subordinados.

Andrea del Pilar Casallas Moya

Profesora y directora de la Especialización y Maestría en Gestión Cultural y Creativa de la Universidad Sergio Arboleda (Bogotá).

Iveth Katherine Collazos Silva

Profesora de la Universidad Nacional de Colombia. Diseñadora Gráfica de la Universidad del Valle y Magíster en Artes de la Universidad de Caldas. Miembro del grupo de investigación en Identidad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

Winston M. Licona Calpe

Profesor del Departamento de Ciencias Humanas, Facultad de Administración de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Economista de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia U.P.T.C. Ph.D. de la Escuela Superior de Economía de Praga, República Checa. Autor de varios libros y artículos en el campo de la cultura.

Ana Patricia Noguera de Echeverri

Actualmente es profesora titular y emérita del Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad de Administración, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, e investigadora emérita de MINCIENCIAS, desde el año 2018. Como investigadora del Grupo de Pensamiento de Pensamiento Ambiental de la misma Universidad desde 1987 y directora desde el año 1996, ha publicado, como autora y coautora, 42 libros y 107 artículos sobre Pensamiento Ambiental Latinoamericano, manteniendo este grupo acreditado por COLCIENCIAS en “A”, desde el año 2006 hasta la fecha. Es miembro del Grupo de Investigación “Identidad y Cultura”. Tiene un posdoctorado en la Universidad de Barcelona con un trabajo sobre “Estéticas ambientales Rur-urbano-agrarias”, y otro en Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación el COLCIENCIAS con la OEL. Es doctora en Filosofía de la Educación de la Universidad Estadual de Campinas, Brasil, con tesis Laureada, sobre Filosofía Ambiental; magíster en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y licenciada en Filosofía y Humanidades en la Universidad Santo Tomás de Aquino en Bogotá, ha sido invitada por varias Universidades e Instituciones de Investigación de América Latina, Europa y Estados Unidos.

Alexsandro Rodrigues

Postdoctor en Psicología y doctor en Educación. Profesor del Centro de Educación de la Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), director de tesis en el Programa de Posgrado en Psicología Institucional (PPGPSI / UFES). Coordinador del Grupo de Estudo e Investigação em Sexualidades (GEPSs / UFES) y del Centro de Investigações em Sexualidade (NEPS/UFES). Intereses de investigación: producción de subjetividad, infancia (des), género, sexualidad y procesos de formación de docentes y trabajadores culturales.

Luna Tobón Valencia

Gestora cultural de la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. Magíster en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá.

Mariana Velásquez Mejía

Filósofa, Mg. en Ecología humana y saberes ambientales y estudiante de Doctorado en Ciencias de la Salud, Universidad de Caldas. Docente catedrática de posgrado en la misma maestría. Facultad de Ciencias para la Salud, Universidad de Caldas. Manizales, Caldas, Colombia.

Carlos Yáñez Canal

Profesor investigador de la Universidad Nacional de Colombia. Autor de numerosos libros, artículos, investigaciones, ponencias y conferencias a nivel nacional e internacional en el campo de las culturas, las identidades y la gestión cultural.

Steferson Zanon Roseiro

Profesor de la Red Municipal de Educación de Cariacica/Espírito Santo, doctorando del Programa de Posgrado en Educación y editor en jefe de la revista *Pró-Disciente* de la Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Licenciada en Pedagogía y miembro del Grupo de Investigación Com-versações com as Filosofias da Diferença em Currículos e Formação de Professores y en el Grupo de Estudo e Investigação em Sexualidades. Le interesan las discusiones sobre la biopolítica y sus implicaciones para la educación, los procesos de producción de cuerpos y sus capacidades insurrecciones, desde la perspectiva de la escuela, el cine, las sexualidades o los currículos.

Este libro fue posible gracias al apoyo de la
Universidad de Santiago de Chile a través de
la Facultad de Humanidades.

En la presente edición trabajó el equipo
completo de Editorial Usach:

Director
Galo Ghigliotto

Equipo editorial
Catalina Echeverría (editora)
Andrea Meza (diseñadora)
Ana Ramírez (diseñadora)
Consuelo Olguín (editora adjunta)

Equipo administrativo
Martín Angulo (jefe administrativo)
Claudia Gamboa (secretaria)
Daisy Farías (auxiliar de servicio)

Equipo comercial
Emiliana Pereira (jefa comercial)
Javier Solís (ventas)
Pablo Masquiarán (asistente de bodega)



EDITORIAL
USACH

*

Esta
primera
edición de
*A la búsqueda de
una po(i)ética del sentir*
se terminó de editar en mayo
de 2023.

Para los textos de portada se utilizó
la tipografía Berthold Akzidenz
Grotesk; para el interior se
utilizó la tipografía
Adobe Caslon
Pro.



A la búsqueda de una po(i)ética del sentir es un libro escrito a muchas manos que reúne diversas investigaciones relacionadas con la afectividad, el respeto y la responsabilidad por el otro. Son textos que apelan a la belleza de las multiplicidades que reaccionan a los límites de los cuerpos para, de alguna manera, rescatar los cruces que se generan entre los territorios de fantasía y realidad en las relaciones emocionales, eróticas, sexuales, sentimentales y afectivas forjados en los vínculos humanos.

La intención de esta obra es proponer diálogos desde la diversidad en los cuales predomine la ambigüedad y la búsqueda por configurar la existencia como estética, sin reducirla a un análisis del artefacto artístico, sino que orientada a la necesidad de ir más allá de los límites para así ocuparse de la dimensión estética de la existencia.

