

Retóricas de la crueldad. Mitos y razones de la desigualdad social

Rhetorics of cruelty. Myths of and reasons for social inequality

Recibido
26 | 06 | 2021

Micaela Cuesta¹⁻²
mikicuesta@gmail.com

Aceptado
18 | 10 | 2021

Agustín Lucas Prestifilippo³⁻⁴
alprestifilippo@gmail.com

Publicado
20 | 12 | 2021

¹Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional De San Martín; ²Universidad De Buenos Aires; ³Instituto de Investigaciones Gino Germani - Universidad De Buenos Aires; ⁴Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

RESUMEN

¿Cómo actúan los sujetos ante los discursos que interpretan la estructura y las causas de la crisis que la pandemia expone? En este escrito nos dedicamos al análisis de algunas narraciones orales extraídas de un estudio cualitativo de la sociedad argentina en las que los sujetos enhebran hipótesis de interpretación acerca de temas de significación no sólo pública sino también relativos a la intimidad, expresando así una verbalidad sobredeterminada afectivamente, en la que las emociones y las sensibilidades actúan como vehículos de posiciones contrarias a los principios de la libertad y la igualdad de todos. La hipótesis que desarrollamos aquí sostiene que, ante la crisis mundial del capitalismo, desatada primero por el colapso financiero de 2008 y agudizada luego por la catástrofe del Covid-19, los individuos no desisten en la búsqueda de edificar un sentido de los hechos mientras estos ocurren. Y para ello esgrimen distintas estrategias retóricas que denotan formas de *apego*; las cuales, muchas veces, obturan la mirada crítica y la posibilidad de transformación de las condiciones que producen su padecimiento. En esas operaciones del uso de la palabra se expresan maneras de justificar privilegios, exclusiones y opresiones sociales que ponen en riesgo las condiciones fundamentales de la vida democrática.

Palabras clave: Mitos Sociales; Desigualdades; Crueldad; Ideologías Anti-democráticas; Crisis.

ABSTRACT

How do subjects act in the presence of discourses that interpret the structure and causes of the crisis that the pandemic exposes? In this paper we are devoted to the analysis of some oral narratives extracted from a qualitative study of argentinean society in which subjects thread hypotheses of interpretation about issues of not only public significance but also related to intimacy, thus expressing an affectively overdetermined verbality, in which emotions and sensitivities act as vehicles of positions contrary to the principles of freedom and equality for all. The hypothesis we develop here argues that, in the face of the global crisis of capitalism, unleashed first by the financial collapse of 2008 and then exacerbated by the Covid-19 catastrophe, individuals do not cease in their quest to construct a sense of the facts as they occur. And for this purpose they use different rhetorical strategies that denote forms of *attachment*; which, many times, obstruct the critical view and the possibility of transforming the conditions that produce their suffering. In these operations of the use of words, ways of justifying privileges, exclusions and social oppressions are expressed, and in doing so they jeopardize the fundamental conditions of democratic life.

Key words: Social Myths; Inequalities; Cruelty; Anti-democratic Ideologies; Crisis.

INTRODUCCIÓN

Los análisis acerca del impacto social de la pandemia se destacan por la operación intelectual de la cuantificación. Recibimos a diario los números actualizados de los contagios, de la cantidad de muertes causadas por el virus, del porcentaje de las camas de terapia intensiva ocupadas y de los respiradores utilizados por los pacientes de riesgo en los hospitales -indicadores fundamentales para el dramático cálculo a contrarreloj de las capacidades de los sistemas de salud para atender a los enfermos. Menos frecuentes son, en cambio, los estudios dedicados al análisis de las transformaciones que la pandemia ha inducido en los comportamientos sociales, y aún menos aquellos que se inmiscuyen en los sentidos que los sujetos producen como respuesta a los trastocamientos que los rodean. ¿Cómo actúan los sujetos ante los discursos que interpretan la estructura y las causas de la crisis que la pandemia expone? ¿Qué posición asumen ante las recomendaciones de los expertos, de la cobertura que los medios de prensa ofrecen en la radio, la televisión o en internet, o frente a los mensajes que transmiten los líderes políticos, tanto desde los anuncios del poder gubernamental como desde los gritos en la llana oposición?

Ante la crisis mundial del capitalismo, desatada primero por el colapso financiero de 2008 y agudizada luego por la catástrofe del Covid-19, los individuos, maltrechos por el derrumbe ininterrumpido de toda certeza, buscan edificar un sentido de los hechos mientras que éstos ocurren. Y para ello esgrimen distintas estrategias retóricas. En esas operaciones del uso de la palabra se expresan diferencias sustantivas, tanto en lo que refiere a la estructura de los relatos cuanto a lo relativo a la función que se les hace cumplir.

En este escrito nos dedicamos al análisis de algunas narraciones orales extraídas de un estudio cualitativo de la sociedad argentina,¹ en las que los sujetos enhebran hipótesis de interpretación acerca de temas de significación pública -como pueden ser las políticas sanitarias desplegadas por los Estados frente a la pandemia, o los efectos económicos que la crisis conlleva para las sociedades contemporáneas-; pero también ofrecen relatos que buscan significar las transformaciones en los ámbitos de su intimidad a partir del aislamiento, expresando así una verbalidad sobredeterminada afectivamente, en la que las emociones y las sensibilidades actúan como indicadores de valoración de las tensiones que constituyen la actual vida política.

A tales fines procedemos en cuatro pasos: (1) presentamos los aspectos teóricos de la noción de *mito* como herramienta conceptualmente productiva para la interpretación de las inflexiones anti-democráticas de nuestros informantes; (2) complementamos la perspectiva antropológica con un enfoque analítico sobre los efectos del confinamiento social en la afectividad contemporánea; (3) reconstruimos tres mitos que aglutinan los plexos de verbalidad y sensibilidad desplegados por los sujetos frente a la crisis de la pandemia; (4) finalmente, extraemos algunas conclusiones acerca de la relevancia de estos discursos para el abordaje de los dilemas culturales de las democracias contemporáneas.

1.- LA LÓGICA DEL MITO

Las palabras proliferan ante un mundo en ruinas. La expresión oral es instrumentada como medio de un conjuro. Como la lanza, el arco y la flecha, el verbo actúa como armamento de blindaje frente al peligro. La crisis horada planificaciones personales, dificulta la realización de los

¹El mismo fue realizado por el *Grupo de Estudios Críticos sobre Ideología y Democracia* (GECID – gecidiigg.sociales.uba.ar) y el *Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos* (LEDA – unsam.edu.ar/leda/). Los datos analizados aquí fueron recabados en 16 grupos focales realizados en 2020 a través de una plataforma de videollamadas grupales (zoom) con participantes del AMBA distribuidos en 4 grupos etarios y diferentes perfiles político-ideológicos, y en 30 entrevistas en profundidad realizadas tanto presencialmente como mediante plataformas de videollamadas en 18 nodos en todo el país, en el marco de la *Red del Estudio Nacional Colaborativo de Representaciones sobre la Pandemia en Argentina* (ENCRESPA – encrespa.web.unq.edu.ar).

cursos de acción, enrarece la percepción del tiempo. ¿Es posible esbozar una noción de futuro ante el derrumbe presente de todo aquello vivido como natural? A este respecto cabe escuchar a una de nuestras informantes, quien involuntariamente en referencia a sus dificultades domésticas logró condensar con elocuencia la condición general en la que la pandemia ubica a cada uno: “*no podemos proyectar a fin de mes, imagínate... estamos sin proyectos...*”. Sin embargo, la subjetividad vulnerada no desiste de la aspiración a recomponer su mundo. En la enunciación, por lo tanto, se pone en juego la misma posibilidad de la sobrevivencia (Cuesta, 2021).

Pero la verbalidad que aquí interrogamos no revela cualquier posicionamiento, sino aquel que manifiesta desazón y escepticismo, incluso furia y rechazo ante los principios elementales de la vida democrática. Analizar expresiones de oposición a la libertad de los otros, o a la noción de igualdad natural de los hombres, plantea desafíos de método que recuerdan a la exterioridad con la que se enfrentaba el etnólogo devenido mitólogo cuando pretendía reconstruir el sentido de discursos orales de poblaciones cuyo hábitat, historia y cultura le eran radicalmente ajenas. A su vez, el *modo* en que se dice lo que se dice, la forma de invocar los temas y hacer danzar a los personajes en la narración acerca de lo inédito de la crisis, plantea requerimientos específicos de una indagación cuidada. Pues en estas narraciones acerca de lo nuevo de una crisis replican, con insistencia, temas e historias provenientes de un pasado remoto, extraídas de la larga duración del capitalismo. Como la materia mítica, estos relatos repiten cíclicamente motivos y operan modificaciones sobre determinados elementos, sustituyendo en ocasiones algunas propiedades por otras, proponiendo distintas sucesiones en la narración, pero -a la larga- esbozando una circularidad de analogías que el analista debería saber interpretar.

Abordar como *mitos* las narraciones de aquellos que hablan sobre la crisis actual y sobre las relaciones que entablan con los demás y consigo mismos, implica una serie de problemas teórico-metodológicos que aquí sólo podemos referir de modo alusivo. Nos contentamos pues con presentar algunos aspectos de estas cuestiones conceptuales involucradas, sin por ello pretender agotarlas en su descripción ni resolverlas en su confrontación o contradicciones internas.

En efecto, la noción de mito pertenece a una tradición cultural que hemos heredado de los tiempos de la Antigüedad clásica, y que lo ha pensado siempre negativamente, vale decir en su contraposición con aquello que *no es*: realidad, reflexión, pensamiento abstracto, concepto. En comparación con lo cual su estatuto ha quedado indefectiblemente asociado a una falta, a un déficit o a una distorsión. Falta de realidad, puesto que las narraciones que configuran el mito presentan fábulas acerca de aventuras de potencias sin sustento en los hechos históricos. Falta de razón, puesto que en sus relatos se ausenta tanto el encadenamiento lógico entre las partes del discurso, la rigurosidad conceptual de los análisis, todo lo que precisamente otorga valor de racionalidad demostrativa a un argumento. Es por ello que, como ha demostrado con precisión J. P. Vernant (2003: 171) la oposición entre *mythos* y *logos* se presenta como un clivaje estructurante para el pensamiento moderno, alrededor del cual se convocaría todo un conjunto de oposiciones subsidiarias, también fundamentales para la lógica dominante del pensamiento occidental: oralidad-escritura, poesía-filosofía, retórica-historia, etc.

Aunque el conocimiento de los mitos, esto es, el reconocimiento de su especificidad epistemológica, encuentra distintos antecedentes desde los tiempos del temprano romanticismo alemán, habrá que esperar recién al pensamiento del siglo XX -a la sociología post-durkheimiana, a los desarrollos de la lingüística de Saussure, a la antropología estructural- para encontrar desarrollos científicos que analicen al mito sin atarlo a aquellas oposiciones, no sólo conceptuales sino también morales, que le habían otorgado su sentido al precio de su disolución; o bien para anularlo lisa y llanamente como objeto de estudio con estatuto propio o, por último, para integrarlo a un lenguaje y pensamiento que le eran extraños².

Abordar los relatos orales de nuestros informantes requiere por lo tanto de la misma puesta en suspenso de toda forma de prejuicio racionalista, cuyo dogmatismo impide el estudio de los discursos en su textura singular. Y, sin embargo, tampoco podríamos identificar sin restos nuestra perspectiva con la de aquel que, desdeñando la dimensión histórica, se ocupa de estudiar la multiplicidad de variantes, transformaciones o inversiones narrativas como expresión de un mismo

² También de este período data una consideración positiva del mito que enfatiza en su poder aglutinador y movilizador (de Georg Sorel a Antonio Gramsci, continuando por José Carlos Mariátegui, por mencionar algunos nombres propios).

mito. No es posible extraer consecuencias con validez universal de generalizaciones inductivas como las que pueden realizarse a partir del abordaje de los relatos acerca de la crisis que atraviesa a nuestro presente y de la que nuestros informantes -como nosotros- son contemporáneos. Sin embargo, sí consideramos que es posible extraer lecciones relevantes tanto del mito como objeto, así como del enfoque del mitólogo para el estudio de las actitudes, disposiciones y valoraciones anti-democráticas en lo que refiere a la dimensión morfológica del análisis, esto es: el estudio minucioso de la gramática del relato, de la lógica que hace a la arquitectura de la narración.

Los mitos contribuyen a que el sujeto haga de las contradicciones que lo atraviesan la oportunidad de una recomposición. Narran una historia, ofrecen una *lógica* en la que las cosas se encadenan iluminando un mundo menesteroso. Y lo hacen precisamente porque su misma forma compositiva da cuenta de una lógica de articulación discursiva, una sintaxis, en la que los elementos particulares pierden su dispersión y contingencia para ser iluminados por el sentido. Siguiendo a Lévi-Strauss (2009), la modalidad de conocimiento que activa el mito responde antes a exigencias intelectuales que a requerimientos de la práctica. Se trata de la necesidad clasificatoria de poner en orden un entorno concebido como caótico. Ahora bien, a diferencia de la ciencia, que procede mediante distinciones y grados de determinación discretas, el mito trabaja a partir de un determinismo global y total, sus proposiciones son integrales e intransigentes. Como si no cupiesen en él diferenciaciones de nivel, de grado o matiz.

Para Lévi-Strauss, leer en el mito una forma todavía rudimentaria de ciencia nos privaría de su conocimiento adecuado. Para no caer en el prejuicio historicista y lineal, ni en alguna mistificación del origen, hemos de situar a la ciencia y al mito en planos paralelos: dos formas de conocimiento desiguales en cuanto a sus resultados, pero no tanto por las operaciones intelectuales que involucran cuanto por la clase de fenómenos a los que se aplican.

El mito -más ajustado a la percepción y a la imaginación; cercano a la intuición sensible- se aproxima en el plano técnico a aquello que pudo ser en el plano especulativo una ciencia “primera” (y no primitiva, aclara Lévi-Strauss): el *bricolage*. El *bricoleur*, como señala el autor en una nota a pie de página, opera siempre con materias ya elaboradas, con sobras, restos, trozos. Sus producciones no parten nunca de materias primas, sino de conjuntos de elementos heteróclitos, amplios en sus contenidos aunque limitados en sus combinaciones. En efecto, los bordes que delimitan al relato del mito se presentan con una plasticidad suficiente como para asimilar cuentos, leyendas, tradiciones, todos ellos procedentes de orígenes muy distintos. Su unidad se presta a ser concebida como problemática. En este sentido, dice Lévi-Strauss, “el expediente” del mito “nunca se cierra”.³ De la misma manera, el *bricoleur* ejecuta tareas diversificadas pero con un universo instrumental cerrado que no está al servicio de un proyecto particular sino que su resultado es más bien contingente. Los medios de los que se sirve no se definen por un proyecto, sino por su utilidad.

Los elementos de la reflexión mítica, como aquellos que emplea el *bricolage*, se sitúan también a medio camino entre el concepto y la figura. En tanto “discurso”, su materia es el signo, el cual, de acuerdo a Saussure, enlaza ambos polos transformándolos en significante y significado. El signo comparte con la imagen su concreción y con el concepto su función referencial; pero a diferencia del segundo, su capacidad de referencia se encuentra limitada: como las unidades constitutivas del mito, cuyas combinaciones posibles son limitadas por el hecho de que se han tomado en préstamo al lenguaje, en el que poseen ya un sentido que restringe la libertad de maniobra, los elementos que colecciona y utiliza el *bricoleur* “están preconstreñidos” (Lévi-Strauss, 2009: 39).

Si bien es cierto que tanto el científico como el *bricoleur* se encuentran condicionados por su relación con la cultura, con el estado alcanzado de la técnica y los materiales de los que disponen:

³Lévi-Strauss compara esta propiedad porosa del mito con el comportamiento de “esos organismos primitivos que, aunque envueltos ya en una membrana, conservan la capacidad de mover su protoplasma dentro de esa funda y de distenderla prodigiosamente para emitir pseudópodos” (Lévi-Strauss, 1996: 14).

(...) el ingeniero trata siempre de abrirse un pasaje y de situarse más allá, en tanto que el *bricoleur*, de grado o por fuerza, permanece más acá, lo que es otra manera de decir que el primero opera por medio de conceptos y el segundo por medio de signos (*Ídem*: 40).

Pese a todo lo dicho el pensamiento mítico puede también ser generalizador, pues opera a fuerza de analogías y de paralelos. Si la ciencia se apoya en la distinción entre lo contingente y lo necesario, o bien en el registro del acontecimiento y la estructura, lo propio del pensamiento mítico es construir “conjuntos estructurados con otros conjuntos estructurados”. Pero lo más significativo quizás para nuestro análisis es lo que agrega Lévi-Strauss en otra nota a pie de página:

(...) el pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social (Lévi-Strauss, 2009: 42).

Se sirve, luego, de residuos y despojos de acontecimientos, “testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad” (*Ídem*: 43) para reinscribirlos en inéditas cadenas significantes.

En las cadenas significantes que articulan los discursos sobre la crisis de nuestros informantes los elementos también contribuyen a edificar curiosos palacios. El costo suele ser la obturación imaginaria a la comprensión racional de los hechos. Como los mitos, la expresión oral de la “subjetividad anti-democrática” (Cfr. Ipar y Catanzaro, 2016) trabaja como un hojaldré “a medio borrar”; se superponen múltiples capas de sentido procedentes de distintas temporalidades y geografías, del Sur al Norte, desde el pasado más remoto hasta los sucesos semanales transmitidos por televisión o la noticia que llega en una cadena de Whatsapp; pero cada uno de los diversos y asimétricos planos de los que está hecha la narración se presentan como componentes orgánicos de una misma lógica.⁴ Encajonando estas duraciones y espacialidades, estos temas y planos diversos, los nuevos mitos producen una lógica que permite significar la actual crisis reponiendo jerarquías, distribuyendo las partes y reestableciendo un orden resquebrajado. La *lógica* del mito hace comprensible su pregnancia en las narraciones de nuestros informantes. En efecto,

(...) el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la propuesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir (Lévi-Strauss, 2009: 43).

Dotar de sentido a ese mundo percibido como desquiciado, sin reparar en la adecuación y coherencia histórico-social comprometida en esa concatenación mítica de signos, parecería otorgar un sosiego difícil de lograr por otros medios.

EL IMPASSE DEL CONFINAMIENTO

Una de nuestras hipótesis es que ese pensamiento mítico que se dedica con esmero a la edificación de castillos ideológicos, se intensifica en contextos de crisis sistémica en la que se derrumban ciertos ideales o promesas de ascenso social, de seguridad laboral, de igualdad política, social, y de una intimidad feliz y duradera. Como señala Laurent Berlant (2020), habría que interrogar qué sucede cuando:

⁴ Agradecemos a Gisela Catanzaro por hacernos notar este movimiento ideológico de los nuevos mitos sociales.

(...) las fantasías de una buena vida [...] se convierten en una sucesión de crisis de expectativas y proyectos tan abrumadora e inminente que, por su mero volumen, amenaza a tal punto el significado de aquello que constituye “tener una buena vida”, que el simple hecho de adaptarse a ellas parece un logro (Berlant, 2020: 22).

Lo que nos interesa de esta interrogación es aquello que sucede en escenarios donde se resquebrajan determinados objetos asociados a lo que significa una “vida buena” para las personas, induciendo a los sujetos a realizar esfuerzos denodados para readaptarse o sencillamente no sucumbir, sosteniendo relaciones que rehabiliten la posibilidad subjetiva de la espera de algo mejor. Esta preocupación fenomenológica por los efectos en la subjetividad de los acontecimientos de crisis nos ubica en un plano que habríamos descuidado si sólo nos ocupásemos del análisis morfológico de los relatos orales de nuestros informantes. Se trata de la pregunta sobre los procesos de subjetivación que configuran la atmósfera ideológica contemporánea en donde cuajan los mitos.

Para Berlant el presente es producto, sobre todo, de una configuración afectiva: es algo que se experimenta, una intersección entre lo íntimo y lo público. Nombrar el presente conlleva una dimensión profundamente política: “en la medida en que procura dirimir qué fuerzas resultan urgentes para nuestras estrategias de supervivencia y concepciones de una vida mejor” (*idem*: 23).

Uno de los géneros en los que se inscribe la duración del presente histórico es el del *impasse*: “un tiempo de vacilación a partir del cual ninguna situación o persona puede avanzar” (*idem*: 24). Esa definición del tiempo encuentra profundas resonancias con el modo en que nuestros sujetos comprenden su presente. Para muchos de ellos el mundo aparece como “intensamente presente e intensamente enigmático” a la vez. Este es también el tiempo, señala Berlant, de la “impasividad” marcada, sin duda, por esa “distribución de lo sensible” que indica modos de “autogerenciamiento” atados a posiciones de clase, raza, género, que se traducen en grados de confianza en torno a los derechos (a los que cada posición puede acceder, pretender y/o gozar).

Los relatos que se urden en esta trama del presente señalan modos de transitar lo que resulta abrumador en una crisis que de excepcional devino cotidiana. ¿Cómo sobrellevan las personas la confrontación diaria con la temporalidad del *impasse*? Transitar el incómodo intersticio entre el más allá de lo abrumador de la pandemia y el más acá de su efectiva superación solicita maneras del decir que normalicen aquello que horada las certezas de individuos y grupos. En las subjetividades que analizamos en nuestro estudio estas formas de normalización de lo excepcional actúan apegándose a objetos a los que se les proyecta imaginariamente atributos que justifican su coacción violenta. Esos objetos varían según el caso, pero siempre son los otros: pobres, delincuentes, extranjeros, dependientes. De allí que el vínculo de crueldad del que hacen depender la continuidad de sí mismas requiera paradójicamente de la supresión y de la simultánea perpetuación obsesiva de los objetos identificados:

(...) cuando una persona o grupo *experimenta* la crueldad de un apego, su gran temor es que la pérdida del propio objeto o escena de promesa frustré su capacidad de albergar cualquier forma de esperanza respecto de todas las cosas. A menudo dicho temor a la pérdida de una escena de optimismo en sí no llega a ser explícito, y sólo se lo experimenta bajo la forma de una súbita incapacidad (Berlant, 2020: 58 y 59)

La posibilidad de *esperar algo mejor* en este contexto depende de la posibilidad de sostener con el objeto un vínculo de negación y, en última instancia, de supresión. Pero esa negación absoluta del objeto implicaría la negación del propio camino hacia la salida de la crisis. Aquí reside por lo tanto el nudo enigmático y paradójico del optimismo cruel de estos sujetos. Se recomienda, así, que “para entender el optimismo cruel es preciso emprender un análisis de la desorientación retórica que nos permita pensar las extrañas temporalidades de la proyección sobre un objeto habilitador que también es inhabilitador” (Berlant, 2020: 60).

La actual crisis arroja una pluralidad de objetos en los que esta forma doble o extraña se hace presente. Pero, como decíamos, es la propia *crisis* la que se presenta a los sujetos como

intersección de heterogeneidades, “*impasse*” en este sentido preciso, problematizando su presente. Para abordar la relación que entablan nuestros sujetos con la actualidad del *impasse* cabe distinguir, siguiendo una diferenciación conceptual clásica, dos planos: uno objetivo -biológico y político-, y uno correspondiente a la percepción interna en la experiencia -cultural y moral.

En términos externos al sujeto, la pandemia del Coronavirus confronta objetivamente a lo humano con una lógica de repeticiones cíclicas. La metáfora marítima de las “olas” acuñada primero por la ciencia epidemiológica y divulgada luego por los medios masivos de comunicación alude precisamente a la condición de evolución homogénea del virus en las poblaciones, en las que la epidemiología reconoce curvas ascendentes de contagio en las estaciones más frías del año - cuando las poblaciones se encuentran más vulnerables a la contracción de enfermedades gripales-, y curvas descendentes en las estaciones más atemperadas, haciendo que “las olas bajen”. Se trata de la homogeneidad y divisibilidad de un tiempo espaciado. De este lado y de aquel del Atlántico se ha podido evidenciar ese movimiento de ascenso y descenso estacional que, por el modo en que los humanos quedan sujetos a una necesidad que opera a sus espaldas, nos recuerda al tiempo repetitivo de la Ananké griega. De allí que la evolución del Covid plantee una tensión biológica entre repetición y diferencia, en la que la dinámica acumulativa y progresiva de los avances científico-tecnológicos -manifiestos contundentemente en el descubrimiento inéditamente temprano de las vacunas- no llegan a desmentir la evidencia de una estructura cíclica en la circulación del virus.

A esta dinámica se le agrega la otra, la del tiempo político circular que caracteriza a la vida cotidiana de las comunidades durante el confinamiento de las cuarentenas, en sus múltiples expresiones espaciales -globales, regionales, nacionales, locales, barriales. Las restricciones generalizadas que impone el confinamiento obligatorio por parte de los Estados limita el margen de variación de la vida al punto extremo de convertir lo ordinario en algo eterno, idéntico a sí, que se repite siempre igual. Lejos han quedado las caracterizaciones de la moderna poesía de Baudelaire o de la sociología clásica acerca de la intensidad abrumadora de los estímulos sensoriales en las grandes urbes. El día en la vida pública en cuarentena se parece menos al del urbanita de Simmel que al de la marmota de Phil Connors, el protagonista de *Groundhog Day*.

Sin embargo, la repetición ilimitada en la experiencia de los sujetos, la percepción de lo eterno en el transcurrir de las cosas, la permanencia en un estado de *impasse* sin fin, no ofrece elementos para el cálculo y la previsibilidad del porvenir; puesto que la crisis actual, según la rigurosa caracterización de Christoph Menke (2020: 45), no señala indicios de si podrá ser conducida hacia algo mejor. La coexistencia de una certeza de repetición en la sucesión de los eventos, y una conciencia de la vulnerabilidad propia ante lo inesperado, lo desconocido e inimaginable, astilla la experiencia de lo contemporáneo con una contradicción radical. La percepción de lo siempre igual se superpone sobre el fondo de una completa indeterminación, de lo no anticipable.

Los sentimientos de angustia, estrés y preocupación relevados en nuestro estudio se anudan a una multiplicidad de factores: la sobreexplotación que supuso las transformaciones de las condiciones de trabajo, en las que las diferencias con el tiempo del ocio y el espacio del hogar, ya borrosas, fueron desbaratadas; la exigencia de adaptación acelerada a las nuevas tecnologías que requirió el confinamiento social obligatorio; la reducción generalizada de empleo cuyo saldo fue la idea de la desocupación como destino inminente para cualquiera. En síntesis, la caída de todos los indicadores de actividad económica, emblemáticamente representado en las calles repletas de comercios cerrados es el escenario en el que se representa el drama del presente. Ser “una de las beneficiadas”, como ha sostenido por ejemplo una de nuestras informantes, esto es: seguir cobrando un salario, tampoco redundaba en tranquilidad o relajo. Por el contrario, lo que predomina es la angustia ante el peligro. Otra participante nos relató con pregnancia retórica su estado de padecimiento durante la pandemia: “*me aferré al miedo... tuve tanto miedo que no encontraba... [las palabras].*”

Bajo estas condiciones, las estrategias desplegadas por los sujetos no necesariamente se limitan a la expresión de sus miedos o desesperanzas, sino también de sus desconfianzas y sospechas. Para muchos de nuestros informantes la comunicación oficial de las estadísticas públicas relativas al Covid fueron o bien mentirosas, o bien exageradas: “*porque si bien hubo muchos contagios, somos 44 millones, y se murieron el 0,001% de la población. Tenemos un montón más de personas todavía*”. Ante la pregunta sobre la evaluación de las medidas políticas de restricción

social, otros directamente niegan su efectividad, atribuyendo a las cuarentenas estrictas obligatorias la responsabilidad por la crisis: “*fue desastroso, no rindió lo que se esperaba que rindiera. Se llegó a los mismos casos que Europa y se terminó de destruir una economía que ya venía maltrecha. La actividad se fue al tacho y la gente ya no respeta ni le teme a nada*”.

La posibilidad de que todo esto pueda decodificarse en términos de una línea temporal ascendente, de aprendizaje individual o colectivo, pareciera quedar obturada: “*no sirvió -salvo excepciones- para reinventarse*”, sostuvo uno de los participantes de nuestros grupos de discusión. La gran mayoría lo vivió con molestia: “*Fue caótica, y a casi todos afectó psicológicamente*”. Algunos, incluso, evaluaron que el virus lejos de ser un efecto de la naturaleza fue implantado por grupos de intrigantes orientados hacia una “*limpieza de las personas poco útiles*” para la sociedad.

Pero si la pandemia atemoriza, disuelve el suelo y expone al abismo en el que aparece la fragilidad propia; si el aislamiento agobia, agota y desgasta, hay también fenómenos que irritan, que generan bronca, que tensan los nervios y ubican al sujeto en el estado de una indignación constante próximo al encono. Se trata de sentimientos de agravio que sólo pueden elaborarse trazando una comparación en la que el individuo se mide con otros en referencia a las políticas estatales ante la inseguridad, el virus, la precariedad de las condiciones laborales, o la impaciencia de una convivencia familiar confinada. En este entramado de afectos reactivos, el sujeto siente una falta de respeto porque su integridad moral no ha sido reconocida, o ha sido despreciada (Honneth, 2014).

Este comparativismo universal en el que todo encuentra su sentido por referencia a otro que lo ilumina, eriza al resentimiento que no puede desgajarse de la experiencia del derrumbe. La pregunta que sintetiza ese encono es: ¿por qué a *ellos* (“*bolivianos*”, “*paraguayos*”, “*presos*”, “*homosexuales*”, “*travestis*”) sí y a *mí* (“*a mis familiares*”, “*a mis semejantes*”) no?

El sujeto duda, y en las ruinas de sus certezas acuden otras tanto más viscerales: la irritación se siente en el cuerpo. En este contexto, la imaginación hace su trabajo y trama los mitos. A continuación reconstruimos la estructura interna de tres narraciones en las que se conjugan interpretaciones diversas acerca de la opacidad de la crisis: el mito de la “*plandemia*”; el mito de la “*nación fácil*”; y el mito de las “*justicias de la sociedad*”.

MITOLÓGICAS DEL DERRUMBE

Mito 1: La “plandemia”

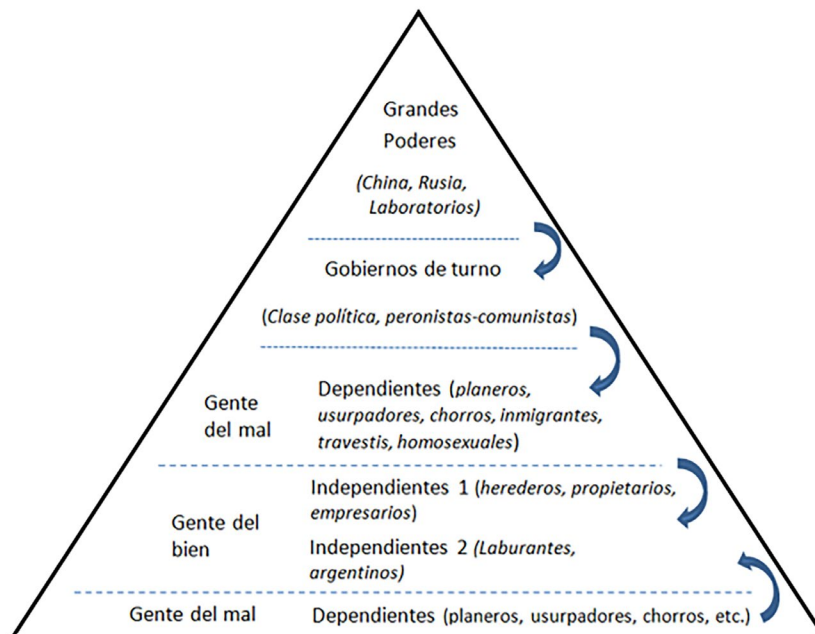
Todo mito evoca un origen. Ante la pregunta: “¿De dónde viene el virus?”, una de las respuestas que más atrajo es que “*Fue implantado*”. En este mito tenemos que remontarnos a los tiempos en los que todo comenzó. El relato nos explica que el virus es una consecuencia de una acción, que puede ser reconstruida por su sentido mentado en los sujetos agentes que los sostienen. La génesis soporta dos tiempos. Primero, dice el mito, el virus ha sido implantado. Por Grandes Poderes, China, Rusia, por ejemplo, que han encontrado una forma anónima pero eficaz de barrer con la población excedente y de enriquecer a sus industrias farmacéuticas que se han visto beneficiadas por el negocio de las vacunas. Segundo: una vez difundido el virus, los gobiernos de turno han aprovechado la pandemia, como coartada para reforzar sus controles sobre las libertades individuales. Cerrar la economía e imponer una vacuna son acaso los dos emblemas del autoritarismo que se le imputa a los gobiernos que actúan en contra de la voluntad de los individuos. El virus es la excusa que esos mismos gobiernos encuentran para, barriendo con las libertades, poder alzarse con todas las herramientas del Estado en provecho de unos pocos privilegiados (los políticos). Para lograrlo, sostiene este relato, el gobierno nacional ha movilizado una batería de recursos económicos y sociales para ampliar su alcance hacia la capilaridad del cuerpo social. Planes sociales financiados con cargas impositivas desorbitantes han sido distribuidos por doquier con el fin de garantizar la sumisión de unos y, en el futuro, el caudal de votos necesarios para conservarse en el poder. Es la suposición de una trama oculta pero muy activa que reconociendo un origen lejano hoy, a cada instante, se actualiza: el “*clientelismo*”. Dar, regalar,

entregar y crear pobres para poder, luego, contabilizarlos en las urnas. Por ello, conviene hablar no tanto de pandemia sino de “plandemia”: detrás del virus hubo un plan, el de un control sin límites de los gobiernos a los individuos, instrumentalizando a los dependientes de siempre, que han servido como “*ejércitos del mal*” para que lleven adelante sus “*guerras*” contra la “*gente de bien*”. Estas masas son conglomerados manipulables que, paradoja de la historia, están dispuestos a todo, detentores de un poder sin control alguno.

Como señalamos junto a Levi-Strauss, los mitos están hechos de elementos dispares, heterogéneos, no siempre reconciliables entre sí. En el caso de la “plandemia”, se congregan en torno suyo elementos variopintos. En primer lugar, ideas conspirativas que arraigan tanto en imaginarios anti-imperialistas como en imaginarios anti-comunistas. En segundo lugar, prejuicios sobre “los dependientes/los pobres”, templados al calor de distintas temporalidades en los que se articula una cultura de la vagancia (“*no quieren laburar...*”); la fantasía de una vida licenciosa (“*llenen el carrito del supermercado con bebidas alcohólicas*”); con una cultura de la “viveza”: no necesitan esos planes, pero se sirven de ellos porque saben cómo hacerlo (de esta suerte no sólo se burlan de quienes se levantan todas las madrugadas para ganarse el pan sino que comienzan así a amasar su pequeña gran fortuna). Estas mitologías cuajan, a su vez, con otra transversal y de larga duración: la ya mencionada figura del clientelismo. Todos estos “planeros” son, en realidad, votos cautivos al servicio de la apropiación político-particular de los cargos públicos. A los políticos -y sobre todo a los políticos “populistas”- lo único que les interesa es su negocio: manteniéndolos a ellos -los dependientes de los planes sociales- con recursos extraídos de los impuestos de todos, garantizan su perpetuación en el poder.

El mito de la “plandemia” dibuja así una figuración de la estructura social, internamente segmentada en capas, las cuales grafican cómo se presentan las jerarquías sociales en tiempos de pandemia para esta deriva anti-democrática de la subjetividad contemporánea.

Figura 1: Estructura social en el Mito de la “Plandemia”



Fuente: GECID-IIGG (UBA-CONICET)

Mito 2: La nación fácil

El mito reza que la Argentina “*siempre abrió las puertas*”, siempre fue “*generosa*”. La cuestión es el límite; como cuando se confunde libertad con libertinaje.⁵ El problema es que la nación pasó de ser abierta, hospitalaria, a ser “*fácil*”. Un intérprete atento sabe que tras esa calificación se agolpan otra serie de atributos asociados a una concepción blanca, masculina y patriarcal. Suele denominarse como “*mujer fácil*” a aquella que es capaz de entregarse sin obtener nada a cambio. No es la trabajadora sexual sino la “*puta*”. La que se deja profanar. Argentina “*Dejó entrar a cualquiera*”, como si no hubiera ley ni control. Es la propia nación la que permite estos abusos, la que se deja abusar. A quien recién llega “*le da rienda suelta*” y, a veces, hasta más libertades y derechos de los que gozan los nacidos y criados en el país. La percepción es que a quienes ni siquiera “*son ciudadanos de acá se les da todo*”; ellos pueden todo, “*mientras que a los de acá se les dice ‘no, vos no podés’*”. Como si tuvieran “*coronita*”. Es a cuenta de esta “*injusticia*”, de este daño, que esos otros abusadores han de pagar. Pero no recaerá tan sólo sobre ellos la pena sino también sobre quienes habilitan el descontrol: el peronismo -o comunismo, según indican otros entrevistados sin encontrar entre ambas identidades políticas distinción alguna-.

El peronismo/comunismo abre las puertas y deja que “*todos tengan los mismos derechos que vos*”. En ese marco es lógico que el inmigrante se confunda y crea que “*no es él el que tiene que adaptarse al país, sino el país a él*”. En un primer momento pareciera emerger cierta exculpación: para este mito es la nación, y no cada uno de los individuos que la componen, la que “*se deja*”, la que abre ese margen al desacato. Una nación vuelta fácil es la que habilita las extralimitaciones. Permite que otros usen sus servicios, se atiendan en sus hospitales: “*que un venezolano, un boliviano, un paraguayo, tenga prioridad antes que un argentino*”.

Pero ese conato de exculpación queda subordinado por la sensación de indignación, vergüenza y horror que asoma ante la certeza de que hay gente que se desplaza de sus lugares de origen o residencia para aprovecharse de algún bien o servicio identificado como propiedad de la comunidad nacional. Vergüenza de quienes ahorran para venir a “*hacerse chequeos médicos dos veces al año*”; horror ante la imaginación de aquellos que “*cruzan la frontera para cobrar el IFE*” u otro programa estatal de asistencia social. Indignación por permitir que vengan de afuera a usufructuar de una jubilación que años atrás se repartía sin miramientos. Para el mito de la nación fácil todo lo que les entregan es lo que les quitan a los argentinos. Una versión de esta narración fue pronunciada en los siguientes términos: “*por lo que sé, por los allegados que tengo, y por la gente que conozco, es gente que no la necesita y la tiene, y hay gente que no la tiene, y la necesita de verdad... Por eso pienso que, quizás, a los extranjeros habría que hacer un... un... un... párrafo aparte con respecto a eso*”. De nuevo el mito de la nación fácil evoca en otro nivel y registro la leyenda del *dependiente*, en los términos actuales: del “*planero*”, como el artífice y reproductor de una cultura de la viveza/avivada.

Una nación fácil se presta a ser “*usada*” por los vivos de siempre: primero por el extranjero -en especial por los que se sirven de sus tesoros y/o devienen “*planeros*”- y después por el Estado, en particular, por los políticos. Los políticos dicen: “*te doy tanta plata para que me votes*”. Todo medio se justifica para tal fin: “*agilizan todos los trámites de registros y DNI, hacen la vista gorda*”. Cada beneficio otorgado es un voto a ser contabilizado. La consecuencia lógica no se hace esperar: el país está sobrepoblado de inmigrantes, cuyo exceso es reclutado por “*esas agrupaciones de gente de bajos recursos*”. El mito transversal del clientelismo se nutre también de estos recién llegados.

Sin embargo, en otras naciones las cosas no son tan fáciles: “*Allí te hacen sentir la extranjería, no tenés tantos beneficios. Sólo entra gente calificada, que va a laburar, que va a invertir, que posee un emprendimiento*”. Otro se jacta: “*Quien tuvo la suerte de viajar por varios*

⁵ Esta formulación vernácula del mito dialoga sin duda con la analizada por Sara Ahmed en *La política cultural de las emociones* (2015). Allí la autora analiza en detalle cómo las narrativas de amor a la nación sostienen expresiones de odio o deseos segregacionistas. En sus palabras: “[...] cómo esta extensión del amor funciona para construir un ideal nacional en el que los otros fallan (un fracaso que se lee como herida y como perturbación)” (209). Como veremos a continuación, en el mito de la “nación fácil” la narración del amor a la nación se desplaza muy rápidamente hacia una narración -procedente de los tiempos de la colonia- en la que lo propio es devaluado despreciativamente hacia el nivel más bajo, por comparación con aquellos emblemas de “países serios” que se ubican en lo más alto de la jerarquía.

países sabe que te piden hasta que te bajés los pantalones. Ni bien llegás al aeropuerto o a la frontera, te llenan a preguntas y te piden certificaciones". Lo que se sugiere en ese relato es la objetable ausencia de controles, la falta de determinación y la porosidad de las fronteras nacionales.

Cuando se interroga por una posible salida a esta situación la respuesta más inmediata es la de reducir la inmigración, sobre todo, la de los países sudamericanos. Acá *"entran muchos"*, se sabe; *"chorros en sus países, vienen acá para robar -no sólo a cobrar un plan- o vender drogas"*. La propuesta entonces es *"controlarlos más"*, antes de su llegada y durante su residencia. Dejar entrar sólo a *"quienes vengan a hacer algo y aporten"* (con trabajo o conocimiento). Pero esta inclusión no implica los mismos derechos -como sucede con los buenos países-: ni *"el derecho a votar"*, ni *"el derecho a la salud pública, ni a la educación gratuita"*. Si se incluyera ese "derecho a votar" se desbarataría toda la operación de restricción, pues la nación fácil tiene a su proxeneta: los políticos y su lógica clientelar. Y si el control migratorio no se aplica de modo correcto, en caso de que algún extranjero cometa un delito, habrá que *"deportarlo y no dejar que ingrese nunca más"*.

La voluntad de un límite o restricción al ingreso de extranjeros al país se hace más robusta cuando está sostenida en una experiencia de injusticia inscripta, en este caso, en la esfera laboral. Aquí se propone establecer un cupo y, por ejemplo, para el caso de puestos de trabajo garantizar que ante la misma condición sea un argentino el que tenga prioridad. De ese modo se evitaría *"que uno se sienta discriminado; que es lo que ocurre cuando se emplean más trabajadores de otros países que de acá"*. Que se los emplee en trabajos de atención al público es tolerable, *"que vengan a asumir las tareas que nosotros no hacemos es aceptable"*. Lo que no se puede dejar pasar es que *"copen las guardias médicas, los hospitales, los laboratorios"*.

De todas maneras, culmina este mito, el mayor problema que tenemos con los extranjeros es que *"se vuelven argentinos"*. Cuando llegan, *"son más educados, tienen mejor trato, tienen ganas de laburar. Pero después de estar un tiempo acá se vuelven vagos"*, se cansan, y *"empiezan a reclamar"* por cosas que antes no reclamaban. De los extranjeros parece, luego, molestar esa politización que les brinda su devenir-argentinos.

Mito 3: Las justicias de la sociedad

El tiempo mítico es cíclico. En los relatos la lógica circular del *destino* otorga inteligibilidad a los sucesos. Los fenómenos se presentan en repetición -siempre los mismos personajes, siempre las mismas ocurrencias-, y los hechos confirman la ley de lo que siempre fue. Pero ante esa espacialización del tiempo que perciben los sujetos en la realidad que los atraviesa, las narraciones de los mitos no siempre ofrecen las mismas respuestas. Por momentos los protagonistas de la historia se adjudican capacidades de agencia que relativiza la imagen de una determinación inmodificable del destino. Efectivamente la temporalidad gira en vacío, pero esa recursividad infinita puede ser explicada, y si puede ser producida por el sentido, entonces también puede ser modificada.

Responde, dice este mito, a una falla subterránea, que no se deja ver, porque ha sido recubierta por un "concepto errado": *"dar... sacar al que tiene para darle al que no tiene"*. La fatalidad reina entre los humanos, pero este mito no niega la posibilidad de recomponer las cosas, reparando lo quebrado y redimiendo a lo humano de su pecaminosidad. Se trata del mito de la justicia *de la sociedad*. A diferencia de la *Diké* griega o de la *Iustitia* romana, aquí la justicia es impartida por un colectivo que se asume en primera persona: *"somos nosotros"*. La justicia de la sociedad nombra una acción, una respuesta a un estado de cosas desequilibrado, "injusto", que condena a los humanos a la *impotencia*. Allí la ley no se aplica equitativamente: *"ellos"* quedan eximidos de su poder y alcance.

El argumento se presenta de esta manera. Si las verdaderas instituciones encargadas de impartir justicia y de velar por el cumplimiento de las penas cumplieran con su responsabilidad, si los jueces hiciesen su trabajo, la justicia de la sociedad no sería necesaria. Si los derechos valieran para *todos*, no sólo para el victimario sino también para la víctima, ella no se haría presente. Si a las fuerzas de seguridad les dejaran hacer su trabajo, nadie las reclamaría. En este mundo del revés

el principal problema es que “*quien mata queda libre y quien se levanta todas las mañanas para ir a trabajar es perseguido*”.

Por lo tanto, en el comienzo las cosas no son justas, aquellos que se mantienen al margen de las normas, actúan en las sombras en las que patinan sin efecto los controles, las regulaciones, las fiscalizaciones. En ese estado de ausencia de ley, naturaleza pura y bruta, se llevan a cabo las peores artimañas para amasar riquezas y acumular privilegios: *ellos, los otros*, roban, usurpan propiedades ajenas, acumulan planes entregados por el gobierno. En esta vida por fuera de la ley la astucia mueve a los vivos de siempre a ganar dinero, prestigio, poder, a costa de los demás - *nosotros*- sometidos a la regulación legal, al pago de impuestos, a las restricciones de circulación. Así por ejemplo, quedar libre de la ley facilita el aprovechamiento de los recursos ajenos, permitiendo la alquimia de vivir sin trabajar. La justicia *de la sociedad* hace uso de la antigua comprensión del principio de justicia como *suum cuique*: es el acto de reponer el orden de las cosas, ubicarlas en su justo lugar, dar a cada quien lo que merece. Dice el relato: “*si nosotros nos ponemos en campaña con bastante gente -porque yo creo que yo sola no lo pienso así- sabés cómo los sacamos de la Argentina a todos ellos...que se vayan a su país...que vayan a hacer plata en su país...*”.

Como las diosas ctónicas de las Erinias, la gente de bien que ha despertado su sentimiento de indignación por el desequilibrio ante la ley, los independientes que viven de lo suyo sin pedirle nada a nadie, haciendo uso de su derecho a la desobediencia civil, aplican la ley. A través suyo ella se vuelve a fortalecer, acaso al costo de la vida ajena.

Pero si en lo que respecta a las injusticias humanas no todo está perdido, si aun cuando la astucia de algunos haga de la vida en comunidad algo que requiera reparación, y si ese acto puede ser realizado mediante la organización y la voluntad colectiva (“*si nosotros nos ponemos en campaña con bastante gente...*”), hay otros fenómenos que no admiten modificación alguna, presentándose como una roca inamovible: se trata de otras formas de la desigualdad, aquellas que ya no responden tanto a la figura de la aplicación de la ley sino más bien a la distribución del dinero. Los desequilibrios entre ricos y pobres, la acumulación de riqueza mediante el buen desempeño en el juego de la competencia mercantil; esas desigualdades siempre existieron y no pueden cambiar, o todavía más, no es deseable que lo hagan. Hay una justicia, la del mercado, que habla por sí sola. En efecto, el mito de la justicia de la sociedad encajona dos imágenes distintas, una centrada en la cuestión de los bienes y su distribución -una idea meritocrática neoliberal-, y otra enfocada en la aplicación punitiva del derecho.

A diferencia de aquellos “*otros*” concebidos como culpables y responsables de los sentimientos más intensos de injusticia en las almas de los sujetos (y sobre los cuales habría que hacer caer todo el peso de una ley percibida como ausente); estos otros despiertan la admiración y el reconocimiento. Se trata del lugar y el valor casi heroico que revisten los empresarios, los emprendedores privados y aquellos que, a diferencia del “*nosotros*” que asume la palabra en este mito, se han enriquecido durante la pandemia. Por sus enormes ganancias, los empresarios son destinatarios de elogios pletóricos de deseos de identificación. Si esta desigualdad responde a dinámicas ajenas a la voluntad humana, si frente a ella sólo cabe aceptar el peso de la mano invisible del mercado, entonces sólo hay lugar para la prudente adaptación a lo inevitable: “*yo no veo el problema de que se...[enriquezca] capaz que al chabón, por el ingreso que generó ahora le empezó a gustar la pandemia y bueno, yo creo que una persona, por lo que tiene o por lo que generó, que pueda generar más ingresos, no veo por qué debería de enojarme o considerar que está mal; es más, me pondría como obsesión o como meta llegar a ser él, en el sentido de que el chabón, de una pandemia rescató a su empresa...*”.

Al dignificar como “*cultura del esfuerzo*” lo que en verdad es una hipoteca para el sujeto, el mito borra la exigencia sistémica de adaptación borrando las condiciones histórico-económicas que habilitan u obstruyen el alcance de esas metas que cualquiera, siguiendo este ideal, podría perseguir. La violencia silenciosa guardada en esa exigencia de adaptación en una coyuntura que sustrae toda condición de posibilidad para su realización, funciona como otro de los combustibles que alimentan las vocaciones de “*justicias de la sociedad*”.

PALABRAS FINALES. OPACIDADES SOCIALES Y DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS A LA DEMOCRACIA

Los problemas metodológicos que plantean las retóricas de la crueldad que hemos abordado evidencian ciertas limitaciones normativas de la noción de mito para nuestra perspectiva. A diferencia del enfoque del análisis del antropólogo, que busca “contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos” (Lévi-Strauss, 1996: 23), nosotros no nos acercamos a esas invenciones de la fantasía humana para reconocer en sus determinaciones, en sus leyes y en sus reglas, los condicionamientos del espíritu humano, del que también participa el moderno sistema de representaciones de la ciencia.⁶ Podríamos decir que si el etnólogo se acerca a lo distinto -el pensamiento de los indígenas sudamericanos, por ejemplo- para reconocer en sus mitos las raíces compartidas con lo mismo -el esquematismo intelectual de la racionalidad científica-, en las que se revelan determinaciones equivalentes de las “ilusiones de la libertad” (Lévi-Strauss), nosotros nos hemos acercado a los discursos de nuestros informantes, a las creaciones imaginarias de las narraciones de aquellos que padecen los efectos de una coyuntura de crisis, para subrayar aquellas diferencias y oposiciones que, circulando en la esfera pública, tensionan la convivencia democrática, poniendo en riesgo su propia existencia.

En este sentido, seguimos la reciente recomendación de Rahel Jaeggi (2018) de retomar desde una perspectiva materialista e inmanente el viejo sentido contenido en el motivo de la crítica [*krinein*] como facultad de discernimiento, para el reconocimiento de una diferencia irreductible en estos discursos sociales entre formas de justificación de los privilegios sociales y formas de su cuestionamiento. *Esta* perspectiva, comprometida con las luchas por la emancipación y la democratización de nuestra sociedad, no podría prescindir de una interpretación crítica sin convertirse en cómplice de lo peor.

Pero para ello deberíamos formular nuevas preguntas que aquí apenas han sido esbozadas mediante el estudio empírico de los discursos sociales, a saber: *quiénes* se encuentran facultados para ejercer esa crítica y *cómo* tiene lugar la misma (Forst, 2014: 23), toda vez que no se trata tampoco de fabricar ninguna norma “absoluta” o ideal trascendente a las realidades concretas de los sujetos sociales, como contrapeso de la mera descripción positivista de las retóricas de la crueldad. Una manera de comenzar a trazar ese camino sería reconocer el carácter *reflexivo* o *relacional* de la crítica. Su estructura discursiva, su *forma*, fundamentada en razones, no se diferencia de la estructura implícitamente normativa de las prácticas discursivas de los sujetos históricos, movidos por sentimientos de injusticia y orientados hacia el cuestionamiento de las formas existentes de dominación. Esa base de validez compartida, ese contexto social de justificación recíproco y general, entre las luchas sociales por la justicia que despliegan los sujetos en su autonomía práctica y la crítica ideológica que las ciencias sociales posibilitan mediante el estudio de las formas de legitimación de las desigualdades sociales, traza el camino para responder a los profundos desafíos a la democracia de los que somos contemporáneos.

⁶ “si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, a fortiori deberá estarlo por todas partes” (Lévi-Strauss, 1996: 20).

REFERENCIAS

1. Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
2. Berlant, Laurent. *El optimismo cruel*, Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
3. Cuesta, Micaela. “Imágenes futuras de una guerra que no fue”. En: Agustín Lucas Prestifilippo y Santiago M. Roggerone (Eds.) *Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*, Buenos Aires: IIGG-CLACSO, 2021, pp. 239-251.
4. Forst, Rainer. *Justificación y crítica*, Buenos Aires: Katz, 2014.
5. Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
6. Ipar, Ezequiel y Catanzaro, Gisela. (Comps.) *La subjetividad anti-democrática. Elementos para la crítica de las ideologías contemporáneas*, Documento de Trabajo N° 76, Buenos Aires: IIGG.
7. Jaeggi, Rahel. *Critique of forms of life*, Cambridge: Belknap Press, 2018.
8. Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, tomo I, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
9. Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
10. Menke, Christoph. *En el día de la crisis*, Buenos Aires: Ubu, 2020.
11. Vernant, Jean Pierre. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 2003.