

Imaginación más allá de la muralla (dos ficciones de fin de mundo en la literatura argentina actual)

Elsa Drucaroff

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

1. Capitalismo y patriarcado

Si no hacemos algo diferente, las cartas de la humanidad están jugadas. Han caído todas las buenas promesas que nos hizo hace tan poco la globalización del capitalismo, cuando se terminó el Muro de Berlín y la libertad pareció extenderse por Europa, cuando el continente que sufrió dos guerras atroces en el siglo XX fundó una Unión Europea que prometía tolerancia y convivencia, cuando pareció que la democracia alcanzaba y que abrir el mercado a la otra parte del globo traería más justicia y bienestar, cuando la velocidad de la revolución tecnológica nos ilusionó con la fuerza democratizadora, integradora de internet y de las redes sociales, cuando pareció que Facebook era una herramienta para derrocar dictaduras y no para inventar el negocio del Big Data, con el cual imponerlas en nuevas y sofisticadas versiones, a través de las urnas, o con el cual, simplemente, perfeccionar la manipulación de nuestras subjetividades de ciudadanos para que aumentemos el consumo de mercancías.

Confieso que yo también tuve esperanzas, incluso allá en mi tierra tan al sur, desde donde mirábamos con desconfianza la globalización. Me pregunto si hoy puede hablarse de posglobalización, cuando apenas acabamos de atravesar una pandemia que nació de la polución y del capitalismo global y las evidencias del alcance planetario de la brutal crisis que vivimos son aterradoras. Aun si no se propone la categoría posglobalización para afirmar que la globalización fue superada, sino para señalar el final del reciente pero ya caído imaginario confiado y eufórico, que fue aniquilado por la realidad brutal, tal vez sea abusivo este prefijo “post” al que las disciplinas humanas están apelando demasiado a menudo, cuando lo que se intenta es entender eso que aún existe y, en todo caso, está mostrando su sí-mismo en su temible desarrollo, por el momento imparable.

Contra esta globalización capitalista que amenaza con tragar la posibilidad de supervivencia humana en la Tierra, nuestro pensamiento crítico esgrime la posibilidad de convivir entre diferentes, de generar lazos y una interacción creativa: convivialidad, algo sin duda esencial para construir un mundo sustentable. Pero en el grado actual de concentración de la riqueza, nunca antes alcanzado en la historia, pareciera apenas un buen deseo abstracto. La pregunta es cómo generar convivialidad en este momento histórico, con una humanidad cuyas subjetividades están construidas por el patriarcado y son incapaces de imaginarse afuera del capitalismo.

Es cierto que el colapso actual es solo un punto de llegada; la historia muestra que la convivialidad no ha sido hasta ahora posible: personas y civilizaciones fueron y son arrojadas constantemente al abismo de lo diferente, pese a que la condición humana misma contiene la diferencia como rasgo constitutivo. Estoy hablando de eso que cierto feminismo conceptualiza como *la diferencia sexual*, un problema que importa mucho más allá de las reivindicaciones de las mujeres o de los géneros disidentes. No hay “humanos”, dicen los feminismos, esa es una trampa mortal de la morfología, que no es inocente cuando elige el masculino para construir un universal. No hay humanos sino humanes, adentro convivimos cuerpos-experiencias

y semiosis que, marcadas por la diferencia sexual y también por los géneros, son siempre diferentes entre sí.

La filósofa feminista belga Luce Irigaray demuestra, en su monumental obra *Speculum de la otra mujer* (1974), cuán profundamente son cómplices el patriarcado y el lenguaje y cómo nuestras subjetividades se gestan de modo tal, que pensar lo diferente es, para cualquier persona (incluso, paradójicamente, para quienes se saben o intuyen diferentes), un esfuerzo casi imposible, porque lo diferente, en el lenguaje patriarcal, es siempre una falta, un menos, un abismo terrorífico, no es *algo* en positivo. Irigaray lee a Saussure y al psicoanálisis en clave feminista y demuestra una complicidad fundacional entre este modo de concebir el mundo (de no concebir la diferencia) y la opresión humana atávica que se remonta a milenios: la opresión de las mujeres. El lenguaje y las culturas milenariamente patriarcales colocan a la mitad de la humanidad en el lugar del agujero, de la falta, de la diferencia impronunciable, para tranquilizarse imaginariamente con que la plenitud y la uniformidad sí son posibles... en la otra mitad. Hay una mitad que “tiene” y otra que “no tiene”, alucinan. Pero en el fondo, cada ser humano —mujer, varón, trans— sabe que esto *no* es así, que la falta, la oscura certeza de la no plenitud, es parte intolerable pero constitutiva de la condición humana; entonces la necesidad de tranquilizarnos inventando plenitudes continúa y con ella, la pesadilla de necesitar más exclusiones. Cada vez, cada grupo construye un “nosotros” y traza una zona de exclusión para armarlo, separándose de alguna otredad supuestamente defectuosa, en cuyo espejo, quienes estamos adentro nos creemos completos (y uso aquí el plural masculino porque, aunque sea mujer, como occidental de clase media, como no obesa, como lo que fuere, me puedo sentir parte de un nosotros universal pleno, mirándome en la otra raza “en falta”, en el otro cuerpo “en falta”, etc.). Mientras el logos sea fálico, la posibilidad misma de construir convivialidad está mal-dita. Mal dicha. El logos fálico arroja *lo otro* al cero y nadie puede convivir con otra persona, si esa persona es cero.

Por eso llamé *Otro logos* a un ensayo que propone que hay vínculos muy concretos entre los rasgos fundacionales del capitalismo y este patriarcado previo y milenario, y busca caminos para encontrar otros modos de significar-nos. La mercancía y el capital son los rasgos esenciales de la forma de producción *de riquezas* que habitamos, pero el suelo en el que mercancía y capital pudieron crecer lo ofreció la forma de producción *de personas* que llamamos patriarcado.

Detengámonos en la mercancía: como fetiche, carga con las proyecciones de poderes mágicos, divinos, que hace sobre ella una sociedad que renunció a percibir el poder de producir como algo propio, que lo atribuye a los objetos. Ese fetichismo, esa objetualización de una fuerza creativa humana, de una magia que en realidad es nuestra, ¿en dónde se apoya? En una objetualización previa, un fetichismo anterior que asigna a los cuerpos femeninos el poder del Fallo, como plantea Lacan (1987a). El patriarcado nos despojó a las mujeres de nuestra iniciativa autónoma y humana, nos volvió cuerpos-objeto de carne tentadora, poderosa, porque quien la logra poseer exhibe ante sus pares varones su control, su posesión de esa magia. Eso hace el patriarcado con nosotras desde mucho antes del capitalismo, sobre ese proceso se terminó construyendo el fetichismo mercantil, basta ver cualquier publicidad para entender esta conexión entre mujer, fetiche y mercancía.

Por su parte, el otro pilar del capitalismo, el imparable proceso de reproducción ampliada del capital, también se apoya en una estructura anterior: la insaciable huida hacia adelante del deseo humano fálico, que se constituye alrededor de la falta (Lacan, 1987b).

La falta debería ser para las personas humanas aquello que permite todo lo que hacemos de específico, todo lo que nos explica: somos humanos porque reemplazamos y señalamos el mundo con signos, es decir, hablamos y pensamos, somos humanos porque tenemos esa conducta tan misteriosa, sofisticada y terapéutica que se llama risa, solo los humanos ríen. Lenguaje y risa solo ocurren porque somos falta: estamos agujereados porque nos hemos separado para siempre de la naturaleza; estamos agujereados no porque vayamos a morir

(todo muere), sino porque, a diferencia de cualquier otra vida en la Tierra, lo sabemos; estamos agujereados porque no tenemos instinto. Hablamos, escribimos, hacemos literatura o arte desde esa grieta, en el intento siempre inútil pero inagotablemente creativo de suturarla; también reímos desde esa grieta, en el intento sanador de elaborar la angustia que nos causa y festejar, pese a todo, el milagro de la vida. Pero para el patriarcado la falta es intolerable, porque el patriarcado precisa proclamar que al menos el varón sí está completo. Porque para el patriarcado la falta es enemiga. El deseo patriarcal (de varones, de mujeres, de géneros disidentes también) está atravesado por lo fálico y busca saciarse desde una sobrevaloración del tener, desde la negación estructural de algo real: ningún ser humano *tiene* realmente nada y ningún deseo es infinito porque somos mortales. Esta falta constitutiva de plenitud, este vivir como camino consciente hacia la muerte, tal vez podría tolerarse si cayera la mentira patriarcal de que la plenitud es posible y la posee, en principio, la gente a la que se le ve algo colgando entre las piernas, y en cambio no la posee la gente a la que no se le ve nada colgar. Si no se entendiera la muerte como impotencia y diferencia enemiga, tal vez se la podría tolerar. Intuirla como constitutiva de la vida sería amigarse con ella, que nos acompaña desde que llegamos al mundo y nos permite otorgar sentido a nuestro paso.

El capitalismo es tan seductor, se arraigó con tanta velocidad a lo más profundo de nuestro deseo, porque no solo apoya el fetichismo de la mercancía (Marx, 1946) en la cosificación del cuerpo femenino, que circula como prueba de la plenitud de los hombres que se lo intercambian, además le regala a la humanidad su voluntad imposible de eternidad o mejor, de no muerte, en un mundo donde aceptar la impotencia es ser una débil mujercita. Porque el capital es una entidad omnipotente y sí es realmente eterna, es lo único para lo cual de verdad no hay límite, su deseo de ser cada vez más y más no encuentra freno: el capital no muere. Nos morimos nosotros, sus agentes subjetivos. Tal vez esa es una causa clave por la cual, aunque estamos en un colapso constante y el horizonte próximo es extinguirnos por

nuestros propios medios, nos es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Mark Fisher (2016) escribió esa frase que se hizo famosa y hoy citamos a cada rato como simple impotencia, porque nos imaginamos perfectamente muriendo de a millones en el colapso ecológico que produce este modo de producción de riquezas, pero no sabemos cómo imaginar un mundo donde el capital no tenga la primera y última palabra.

2. Apocalipsis

En plena pandemia, antes de que Netflix estrenara el film *Don't look up*, una pequeña editorial publicó en Argentina *Chabrancán*, de Pablo Baler. Allí se construye el desopilante fin del mundo que el capital se merece. La novela imagina algo similar al film: es el asteroide SK38, bautizado jocosamente “el socotroco”, en lugar de un cometa, lo que va a chocar contra la Tierra y destruirla. La ciencia sabe exactamente el punto (el Estadio do Restelo, en Portugal) y el instante en el que hará impacto, ha previsto con rigor la catastrófica magnitud de los daños y ha concluido unánimemente que el choque es absolutamente imposible de evitar y la humanidad no sobrevivirá. A diferencia del planteo del film, en la novela no se puede hacer absolutamente nada contra eso y nadie discute esta realidad. Aunque mucha gente intenta en vano viajar lejos del lugar donde caerá el asteroide, como si pudiera salvarse, el capitalismo como tal niega la muerte que se avecina. No porque diga que no va a ocurrir, no porque aconseje no mirar hacia arriba, todo lo contrario: lo que intenta es extraer plusvalía ampliada hasta el último segundo:

los medios de comunicación habían alcanzado niveles de *rating* inconcebibles para cualquier época. A tal punto superaban los escándalos orgiásticos de un primer ministro, un accidente nuclear, o la final de un mundial, que se habían creado cientos de canales de noticias de 24 horas que no hacían más que mostrar imágenes del

Socotroco, del *Estadio do Restelo*, y de los periodistas que se daban tiempo para hablar con expertos en astronomía pero también con comentaristas, políticos, actores famosos o incluso con algún miembro de sus propias familias. Hacía ya dos meses que la placa de ÚLTIMO MOMENTO era parte integral de las barras informativas. Los tres o cuatro conglomerados internacionales, dueños de los cientos de multimedios del mundo, habían apostado todo al SK38, así como las compañías de turismo, de antidepresivos, de cosméticos, o de bebidas alcohólicas, que habían decidido invertir la mayor parte de su presupuesto en publicidad. (Baler, 2020, p. 179)

Entonces Lisboa se llena de periodistas y cámaras, “desde donde se podían ofrecer hermosas tomas panorámicas del río Tajo, la capilla de Belem, o el barrio de Restelo. Y así como llegaban, se iban acomodando en niveles cada vez más cercanos a la cancha donde alguien había pintado con cal una cruz gigante que indicaba el punto de impacto” (Baler, 2020, p. 180).

El capítulo donde Baler describe este apocalipsis se entrega al exceso barroco y global: periodistas transmiten con entusiasmo en todas las lenguas y el texto transcribe sus frases sin traducción, usa los caracteres ideográficos del chino cuando habla el corresponsal de la Red Central de Televisión China, el corresponsal israelí transmite en hebreo y en la novela están los caracteres hebreos, los cirílicos para la reportera de TV Rusia. El texto no quiere lectores capaces de leer y entender cada una de esas escrituras, sino lectores que rían de un multilingüismo banal, porque comprender lo que dicen todos estos corresponsales es evidentemente innecesario, como nos queda claro en los casos en que sí somos capaces de leer y comprender lo que dicen (escrito en caracteres latinos que conocemos o lenguas que comprendemos) otras voces periodísticas que infaliblemente aturden con su entusiasmo hueco o asombran por su extrema alienación. El periodista español resume, por ejemplo, con desopilante orgullo:

Pues vamos que yo no me creo ningún héroe ni nada... este simplemente es mi trabajo... [...] Es una coincidencia única... es la primera

vez, en la historia de la humanidad... la primera vez que una civilización ha alcanzado tal grado de sofisticación tecnológica que se encuentra capacitada para transmitir, en vivo y en directo, en alta definición y sin interrupción, su propia aniquilación. (Baler, 2020, p. 183)

Por su parte, el corresponsal de Televisa se jacta del esfuerzo técnico que hizo su canal y el argentino disfruta describiendo cuántos medios, a diferencia del suyo, están todavía haciendo fila para lograr entrar al estadio que él está mostrando a la audiencia. El corresponsal italiano, en cambio, bromea:

Dicono che le probabilità di vincere alla lotteria sono superiori a quelle di essere schiacciato da un meteorite... Non so se oggi ci sarà più gente comprando dei biglietti di lotteria, ma quello che so è che da oggi se li possono mettere tranquillamente nel culo! (Baler, 2020, p. 183)

Superposición babélica de lenguas, entonaciones, escrituras, conducen a la narración hasta el meteorito que finalmente llega, puntual, y se estrella, nomás, según lo previsto. Tanta inteligencia humana y tanto rédito económico no podían equivocarse. Y entonces *Chabrancán* escribe su apocalipsis como un aleph borgiano: yuxtapone microrrelatos, incluso poemas, que suceden en simultáneo alrededor de la esfera terráquea. Dice, por ejemplo:

Una libélula se estrella contra el parabrisas de un auto atascado en la ruta 10 de Los Ángeles. El embotellamiento se extiende desde las playas de Santa Mónica hasta las montañas de San Bernardino. El patrón de las alas recordaba las líneas de un vidrio rajado. En la cabeza indescifrable del insecto, de ojos reventados y mandíbulas desgarradas podría leerse un último gesto de desesperación, pero el limpia-parabrisas lo arrasa y solo deja untada contra el vidrio una mancha amarillenta. (Baler, 2020, p. 93)

O dice: “Una abuela siria se cubre la cara con las manos” (Baler, 2020, p. 201). O transcribe un chirrido informe que se transmite por la radio, como haikü:

Mensaje de alerta

Tzshgrrrrshrsrshrsh

No tome ninguna acción. (Baler, 2020, p. 136)

O relata:

Las miles de cámaras que pueblan el *Estadio do Restelo* también se apagan. Una segunda pulsación sorda golpea la tierra y hace explotar al mismo tiempo lentes, pantallas y ventanas. Los fragmentos de vidrios quedan flotando en el aire hasta que una tercera pulsación, una avalancha de aire más intenso que la fusión nuclear, los devuelve a la tierra y fulmina a los periodistas.

Charlie Parker ríe a carcajadas.

El Dalai Lama besa el suelo.

Una serpiente asoma la cabeza. (Baler, 2020, p. 201)

Entonces: en la posglobalidad, el aleph borgiano ya no alude más a la primera letra, es la última. Y lo que llega después es el silencio:

Desde la serenidad del espacio, los ecos de explosiones, derrumbes, estampidas y terremotos suenan como un solo murmullo enronquecido. Y a medida que pasan las horas, los días, los meses, los años... se desvanece ese rumor y se transforma en un lejano chisporroteo, en un bostezo, en una tranquilidad veteada por fibras de agotamiento y después... en silencio. (Baler, 2020, p. 203)

¡Pero aún hay una voz humana para escribir, escuchar ese silencio! Es la voz de la literatura. Y la literatura desnuda, con su risa negra, el absurdo que denuncia Fisher: no es el capitalismo lo que muere, mueren sus agentes subjetivos, muere la humanidad que lo sostiene. *Chabrancán* hace terminar gloriosamente de pie al capitalismo, desbordante de cinismo, de demencia letal. Dos cosas existen hasta el último instante en la novela: la mercancía y la poesía. *The rest is silence*. La escritura se teje con el registro lúcido y fascinado de la inconmensurable estupidez de nuestra especie, la que creó el monstruo y se

puso en sus manos. En esa fascinación contradictoria es donde hay arte, una emoción que va más allá de comprender. Capitalismo, espectáculo y arte: los tres en el final, eufóricos, de pie, mientras nuestros cuerpos caen muertos. Leer esto cuando todavía estamos vivos, leer esta extraña, demente dignidad, pese a todo, arma sentido.

¿Cuál sentido? Creo que Baler defiende algo relacionado con el humanismo. Coincido en la usual crítica a la soberbia y las exclusiones del pensamiento humanista de la Modernidad, pero creo que, con la humanidad en el colapso, es urgente reivindicar el humanismo, aunque formulado de otro modo. Me gusta más que solucionar el asunto aplicando el prefijo pos-, al que otra vez, creo, se apela demasiado rápido. ¿Qué queda de lo humano en el libro de Baler? Aunque esto va ya hacia otra línea de lectura que no desarrollaré, quedan una sola mujer y un solo hombre, los protagonistas de la novela, dos inadaptados e inútiles, nacidos para perder en la sociedad que acaba de estallar; dos, sin embargo, carnales y deseantes. Y alrededor de ellos, ese silencio cósmico final que la escritura, paradójicamente, acaba de escribir.

En esa paradoja me parece está el secreto: lo que hay, lo que vale, lo que no colapsa, es algo exclusivamente humano: el arte y probablemente el amor. Terminada definitivamente la civilización, una voz narradora en tercera persona sigue hablando con su poesía no solemne, la misma con que se burló pocas páginas atrás de la exultante irracionalidad del capital que siguió generando febrilmente plusvalía incluso mientras ocurría la catástrofe, capaz siempre de tener una erección mayor. Esta metáfora, la de la erección, viene a recordar el vínculo letal entre patriarcado y capital. Pero ahora sí, por fin, el capital ha muerto. En ese sentido se podría decir que *Chabranacán* construye un final feliz, hay utopía en el relato de catástrofe.

Y en función de la utopía, tal vez es el momento de referirme a un cuento mío posapocalíptico, "Fiesta en el praiwat", incluido en *Checkpoint* (Drucaroff, 2019). Allí retomo un lugar común de la ciencia-ficción: la humanidad ha destruido la atmósfera a tal punto que el sol sobre la piel mata. Hay que vivir bajo techo, o por las noches.

Pero, aunque el desastre ecológico es un dato importante, en “Fiesta en el praivat” la catástrofe fue además socio-económica: empujados por la desesperación de protegerse del sol, un inmenso número de miserables ha tomado las viviendas de Buenos Aires. Los expulsados del sistema irrumpieron a sangre y fuego y tomaron la ciudad. Otra enorme cantidad de gente desposeída vive como puede, fuera de ella, espera la noche en pozos cavados en los campos y usa la oscuridad para salir.

Las familias ricas que lograron escapar de la ocupación de Buenos Aires se han refugiado en sus barrios privados, que efectivamente hasta hoy se alzan en la periferia, al norte de mi ciudad, y suelen llamarse *countries*. El *country* es un espacio con cierta tradición en la narrativa argentina de las últimas décadas, preocupada por explorar los estragos “civili-bárbaros” en los sectores sociales extremadamente ricos y extremadamente pobres (Drucaroff, 2011).¹ El *country* es protagonista, sobre todo, en algunas obras de Claudia Piñeiro (2005; 2010), que exploran las consecuencias del encierro, la endogamia, la hipocresía y la alienación en ese barrio cerrado.

Piñeiro vivió muchos años, ella misma, en un *country*. Yo no. Sí puedo recordar la imagen donde “Fiesta en el praivat” comenzó a gestarse. Era finales de los años 90, pronto advendría el estallido social de diciembre de 2001. El modelo neoliberal había roto casi todos los lazos sociales y más del 40 % de la población argentina estaba bajo la línea de pobreza. En Buenos Aires, en la cuadra de mi casa, yo había visto a unos vecinos revisando las bolsas de basura que dejábamos

¹ “Es significativa la presencia que tiene en la NNA [Nueva Narrativa Argentina] la tematización de la pobreza extrema, y también el modo nuevo en que aparece: la barbarie recorre esa mancha temática con naturalidad, sin escándalo, y al mismo tiempo esa barbarie consiste en saberes cuidadosos y profundos que se podrían pensar como conciencia bárbara [...] el borramiento no es una condición que se vive en la ignorancia, es semióticamente productiva. Pero también la NNA tematiza a menudo la riqueza extrema y ahí la barbarie no se queda atrás” (Drucaroff, 2011, p. 494). “La civilibarbarie de los glamorosos ricos (ya no cultos, muy lejos del dandismo y del refinamiento) es peor que la de los pobres en la NNA. [...] El mundo de la opulencia es decadencia, delito sanguinario, sadismo escondido” (Drucaroff, 2011, p. 512).

en la calle. Los asaltos y los robos arreciaban. En ese contexto pasé en automóvil por un *country* ubicado en las afueras de Pilar, una de las zonas más caras del llamado “Gran Buenos Aires”, periferia de la ciudad. Estaba rodeado enteramente por murallas y dos guardias caminaban armados alrededor, haciendo control perimetral y exhibiendo dos armas enormes, que con asombro descubrí que eran ametralladoras UZI. Alrededor del lujoso *country*, como si lo estuviera sitiando, se extendía un asentamiento no urbanizado de casas humildes que en mi país se llama “villa” (cuando aparecieron, en el siglo XX, se las llamó “villas miseria”, ironía que derivó en la abreviatura “villa”, yendo del oxímoron al sarcasmo). En esas villas habitaban las mucamas y los jardineros que trabajaban en el *country*.

La violencia que se agazapaba en esa escena me conmocionó: para defenderse de sus mucamas y de sus jardineros, la gente rica había construido su propia cárcel y les había dado ametralladoras a sus carceleros. El peso de ese encierro me hizo imaginar un futuro para el *country* que llamé con un anglicismo inventado, “praivat”, barrio construido, por ejemplo, bajo un *country* como el que miraba desde el automóvil, pero donde ahora la vida transcurría en casas y galerías subterráneas, cavadas por las familias que lograron huir del Buenos Aires ocupado y repitieron la única conducta conocida: enclaustrarse en el mismo lugar en el que habían creído ser felices y libres, para tratar de seguir creyéndolo.

En mi cuento, con el afuera sitiado por muros, alambres electricados y ametralladoras que disparan automáticamente cuando detectan cuerpos en movimiento, esas familias ricas sobreviven bajo tierra, aisladas a la fuerza no solo por el sol, también por la hostilidad de los desposeídos, que por la noche aparecen por los campos, extra-muros: personas oscuras que salen a revisar la basura que el praivat arroja desde helicópteros, porque cualquier incursión por tierra es peligrosa. “En este momento, exactamente, un negrillero te odia”, advierten carteles de propaganda de la Intendencia del praivat (Drucaroff, 2019, p. 50). “Negrillero”, “negrillera”, es el neologismo que elegí para nombrar a gente que en esta distopía funciona ya como otro

pueblo, una nación enemiga obligada a vivir a la intemperie. Crucé tres palabras: negro, villero y guerrillero. Las dos primeras son hasta hoy estigmatizantes en mi país: quienes habitan la villa, villeros y villeras, muchas veces son gente de piel oscura, como yo, y tienen, como yo, sangre de pueblos originarios previos a la llegada de conquistadores, mezclada con sangre española, o tienen, además, sangre africana. En cuanto a “guerrillero”, remite a las décadas del 60 y 70, cuando la radicalización política en Argentina se expresó en grupos armados que luchaban por el retorno de Perón y por implantar el socialismo; estos guerrilleros y guerrilleras, junto con un número mayor de militantes sindicales, sufrieron desaparición, tortura y asesinato, como se sabe, desde las vísperas de la dictadura militar de 1976. Mi neologismo intenta denominar, desde el conflicto de clases, el núcleo duro de la otredad demonizada en Argentina. La narradora de mi cuento es una adolescente que no encaja en donde vive y que, sin entender muy bien por qué, elige disfrazarse de negrillera para una fiesta de disfraces que se hace en el *praivat* pero a la luz de la luna. Entre su disolución identitaria, la danza y la música, algo va a ocurrir a un lado y al otro de esas murallas. Porque también hay adolescentes negrilleros, negrilleras, y la música es capaz de saltar muros. El cuento termina en el momento exacto en que tal vez haya un encuentro. No sabemos qué nacerá de esa voluntad de disfraz y transgresión de fronteras. Termina con la muchacha trepada al tope de ese muro, obedeciendo fascinada las instrucciones que le dan del otro lado chicos y chicas de su edad, para que pueda bajar sin activar la metralla. Ellos creen que ella es otra. Ella no sabe aún quién es.

No sé si ese encuentro es un ejemplo de la “convivialidad”, no sé qué posibilidad de convivencia es posible en una sociedad donde un sector genera monstruos y luego tiene que encerrarse y estar dispuesto a matarlos. Sé que hubo algo utópico en mí cuando escribí ese cuento, un deseo de extremar el horror para poder imaginar que la muralla podía escalar, sabiendo que se danza también del otro lado.

3. Imaginar

Theodor W. Adorno decía que el gesto mismo de imaginar un mundo alternativo supone, más que escapar, refutar el horror del mundo que habitamos. El arte, la ficción, es una fuerza de negatividad que deshace lo que hay, para expresar la necesidad, la urgencia de que haya algo diferente. Adorno pensó teniendo a Hitler a la derecha y a Stalin a la presunta izquierda y, sin embargo, no creyó que la democracia capitalista fuera por eso una promesa, ni que la tecnología anunciara un estado superior de la humanidad. Al contrario, Horkheimer y él definen con precisión la imposibilidad trágica de que del capitalismo llegue el bien. Piensan la ciencia como el producto de una lógica que no casualmente llaman “patriarcal”, la razón instrumental y patriarcal donde el saber es para poseer y usufructuar:

Bacon ha sabido descubrir con exactitud el *animus* de la ciencia sucesiva. El feliz connubio en el que piensa es de tipo patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores de mundo. Se halla a disposición tanto de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, como de todos quienes quieran manipularlo, sin distinción de sus orígenes [...] la técnica es democrática como el sistema económico en que se desarrolla [...] es la esencia de tal saber. (Horkheimer y Adorno, 1969, p. 16)

Frente a esta trampa, los humanistas Adorno y Horkheimer se preguntaron por el arte y su capacidad de restituir una forma de conocimiento previo al logos patriarcal instrumental. Desearon ceder a “la tentación de las sirenas”, que “sigue siendo invencible” (Adorno y Horkheimer, 1969, p. 49), desearon escuchar su canto sin deber atarse a sí mismos a ningún palo. Y, pese a ser hombres, subrayaron que ellas eran mujeres, origen y madre, y Odiseo, un varón proto-burgués capitalista que tapa los oídos de sus explotados porque sabe que si escuchan ese canto desalienante, ya no remarán para él, y que se

hace aprisionar porque sabe que cuando escuche, querrá una felicidad que nada tiene que ver con la lógica del tener.

El pesimismo tiñe también la escritura de Adorno y de Horkheimer, pero eso no les impide entender que aun la creación más negra expresa el poder de una utopía. Intuyo una respuesta allí. No se trata de crear-imaginar un mundo alternativo que nos enseñe a convivir con alguna armonía social en el colapso, no se trata de hacer literatura que se concilie con lo que existe, ni didácticamente ni de ningún otro modo. Aunque sea más difícil imaginar el fin del capitalismo que el final del mundo humano, imaginémosnos trepando la muralla, relatemos el silencio que quedaría después del colapso, las palabras que vendrían después.

Bibliografía

Baler, Pablo. (2020). *Chabrancán*. Buenos Aires: Ediciones del Camino.

Drucaroff, Elsa. (2011). *Los prisioneros de la torre. Política, relatos y jóvenes en la postdictadura*. Buenos Aires: Emecé.

Drucaroff, Elsa. (2016). *Otro logos. Signos, discursos, política*. Buenos Aires: Edhasa.

Drucaroff, Elsa. (2019). *Checkpoint*. Madrid: Páginas de Espuma.

Fisher, Mark. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Irigaray, Luce. (1974). *Speculum de l'autre femme*. París: Les Editions de Minuit.

Lacan, Jacques. (1987a). La significación del falo. En *Escritos 2* (pp. 665-675). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lacan, Jacques. (1987b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2* (pp. 773-807). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Marx, Carlos. (1946). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Piñeiro, Claudia. (2005). *Las viudas de los jueves*. Buenos Aires: Alfaguara.

Piñeiro, Claudia. (2010). *Betibú*. Buenos Aires: Alfaguara.