



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: Memoria de la exclusión: una genealogía posible de la identidad (en tensión) del pueblo argentino a través de las imágenes y a la luz de la filosofía de la individuación

Autores (en el caso de tesis y directores):

Lucía Fernández Ares

Felisa Santos, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2023

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales

Tesina de grado

Ciencias de la comunicación

Orientación en políticas públicas y planificación de la comunicación

Memoria de la exclusión

Una genealogía posible de la identidad (en tensión) del pueblo argentino a través de las imágenes y a la luz de la filosofía de la individuación.

Tesista: Lucía Fernández Ares

luciafernandezares@gmail.com

DNI 37.541.492

Directora: Felisa Santos

Octubre 2022

Resumen

Esta tesina ensayística interroga ciertas imágenes de la otredad en distintas instancias de la historia argentina y plantea el campo problemático de la individuación. A partir de las imágenes de los *otros* reflexiona sobre la constitución de subjetividades colectivas, particularmente la conformación de la identidad del “pueblo argentino”. Busca comprender cómo son las estrategias del poder para perpetuarse y crear una identidad homogénea y cerrada. A la luz de la filosofía de Gilbert Simondon, quien expone que el *ser* es *devenir*, este trabajo parte de la comprensión de que la identidad no es una sustancia inmutable, y problematiza el concepto “pueblo argentino” o *nosotros* –en oposición a *otros* que son excluidos del orden–. Por lo tanto, el movimiento de inclusión/exclusión de cuerpos y modos de vida se encuentra tensionado dependiendo de las correlaciones de fuerza de cada momento histórico. Para el análisis y puesta en común se utilizaron pinturas de fines del siglo XIX –a partir de la consolidación del Estado Nación argentino–, fotografías de pueblos indígenas expuestas en el Museo Nacional de La Plata, fotografías de anarquistas en medios de comunicación gráficos a inicios del siglo XX y, por último, fotografías tomadas a detenidos/desaparecidos por el Estado durante la década de 1970.

Índice de contenidos

Introducción	2
Problema general	5
Parte 1	8
Estado y civilización	8
Imágenes de la ciencia	16
Sobre el Estado	26
Apertura y anarquía	28
Parte 2	38
Teoría de la individuación	38
Lo indeterminado: individuación del individuo	39
Individuo/sociedad	41
Lo transindividual y los afectos	42
Objetos técnicos	45
Imágenes	47
Parte 3	52
Sobre el poder y la violencia simbólica	52
Pueblo	55
Pedagogía	58
Parte 4	61
Memoria de la exclusión	61
A modo de conclusiones	66
Bibliografía:	73

Introducción

“Somos nuestra memoria,
somos ese quimérico museo de formas inconstantes,
ese montón de espejos rotos”
Jorge Luis Borges, “Cambridge”, *Elogio de la Sombra*, 1974.

Este trabajo tiene como fin interrogar la circulación de imágenes que retratan a la otredad y analizar cómo estas tienen un rol particular en la configuración de subjetividades colectivas. Entendiendo que las imágenes no son objetos aislados ni los sujetos meros receptores pasivos de las mismas, sino que, citando a Jacques Rancière: “no estamos ante las imágenes; estamos en medio de ellas, como ellas están en medio de nosotros. La cuestión es saber cómo se circula entre ellas, cómo se las hace circular” (2008:3), a partir de este enfoque se trabajará sobre la idea de que en la constelación de imágenes de *los otros* se disputa la constitución de subjetividades e identidades sociales y que en su centro se encuentran los afectos y las emociones.

Para profundizar el carácter histórico de toda imagen y con el objetivo de evitar caer en un reduccionismo del poder, decidí ampliar y complejizar mi primera intención de trabajar meramente con imágenes contemporáneas. Tomé entonces en consideración imágenes provenientes de distintas épocas históricas e intenté reconstruir cierta historicidad entre las mismas. Los interrogantes que sirvieron de guía fueron: ¿Qué imágenes construyeron –y construyen– al *sujeto argentino*? ¿Cómo nos enseñan las imágenes? ¿Qué se transmite en su visibilización? ¿Cómo circulan las imágenes de *los otros*? Más que indagar la historia de la fotografía a través de la historia argentina, este trabajo es un intento por comprender el ida y vuelta, la circulación de las mismas y cómo se entrelazan con el problema del poder, la dominación y la construcción de identidades.

En un segundo momento de la investigación tuve la intención de analizar distintos casos históricos que había sistematizado bajo el título “*Genealogías de la violencia*”. Mi intención era traer la discusión sobre la *estética de la crueldad* (término tomado de la antropóloga Rita Laura Segato). Con el correr de la investigación, decidí acotar este revisionismo a la segunda mitad del siglo XIX en nuestro país. Puntualmente al uso de la fotografía por parte de la ciencia y los medios gráficos, y su relación con los pueblos indígenas u originarios. Luego amplié el espectro en el tiempo, incluyendo principios del siglo XX. Lo que encontré fue una continuidad de las fotos de prontuario o de estilo clásico policial –“clásico” en términos de Alphonse Bertillon¹– y localicé como ejemplos las fotografías tomadas a los anarquistas a comienzos del siglo XX y, luego, aumentando el espectro histórico, aquellas tomadas en los centros clandestinos de detención en la última dictadura cívico militar a quienes se encontraban detenidos.

El interrogante sobre la constitución de un *pueblo* o *nosotros* en vínculo con las imágenes y su manera de circular me obligó a realizar cierto giro por otras áreas teóricas entre las que se encuentran la teoría de la individuación y la constitución de colectivos como aproximación al conflicto social. Es por esta razón que, a la par del análisis de casos históricos, me propuse desentrañar una serie de relaciones conceptuales específicas para ampliar la discusión sujetos-imágenes y su vínculo con la política. Por esta razón realicé un acercamiento teórico al pensamiento del filósofo francés Gilbert Simondon (1924-1989). Este autor es reconocido por su visión global de la realidad, es decir, por emprender una teoría general de lo existente, y uno de sus aportes fundamentales ha sido el énfasis en el carácter

¹ Fotografías judiciales que buscan la objetividad y poder identificar a los sujetos. Consiste en un retrato sobre fondo neutro, de frente y perfil.

relacional y procesual de los fenómenos sociales y comunicacionales. Su pensamiento fue una pieza clave y articuladora en todo este trabajo.

Con el fin de entender la relación social –que incluye tanto al individuo como a la sociedad en general– indagué en las consecuencias políticas y su relación con el proceso de consolidación de colectivos de la teoría de la individuación. Desde una perspectiva micropolítica, tomé como punto de partida la afirmación de que lo *micro* produce subjetividad y que tanto los afectos como las emociones y los deseos son puntos de inflexión claves en el devenir social.

De este modo, uno de los ejes principales analizados partió de la pregunta por el principio de individuación tanto psíquico como colectivo. A partir de la afirmación de la carga preindividual en el individuo, Simondon llega al concepto de *transindividualidad*, cuyo desarrollo, sumado a los aportes de los autonomistas –en este trabajo particularmente Paolo Virno– fue usado para pensar la práctica política y su relación con las imágenes. Es importante resaltar que, en este trabajo, se llamó *subjetividad* a lo que Simondon denominó *proceso de individuación*. A su vez, se suma la aclaración de Muriel Combes (2017): “en lenguaje simondoniano, *se llamará sujeto a la realidad constituida por el individuo y la parte de preindividual que lo acompaña en tanto vive*” (2017:65, el subrayado es de la autora).

A través del recorrido propuesto, en este trabajo se postula la hipótesis de que en la recepción y circulación de imágenes de los otros se disputa la subjetividad de cada época, ya que es allí donde opera una pedagogía, una tradición y una historia, y se disputan los deseos, afectos y emociones. Se plantea que lo que está en juego en la operación de visibilidad es la sensibilidad y la subjetividad colectiva, es decir, la identidad de un grupo.

La problematización y puesta en común relacional de cada concepto tiene como fin una reflexión sobre las subjetividades, la política y la producción/circulación de imágenes de la otredad. En síntesis, este ensayo parte de la intuición de que en el diagnóstico de imágenes de *los otros* es posible acercarse a una comprensión del conflicto social.

Problema general

“El propio lenguaje humano posee este doble carácter: suscitar la acción, los encuentros, sincronizar las conductas organizadas, y por otra parte servir como criterio para reconocer, excluir, o mantener a distancia lo ajeno.”

Gilbert Simondon, *Comunicación e información. Cursos y conferencias*, 2016.

Como fue relatado en la introducción, al comienzo de este proceso de investigación armé una clasificación o selección de fotografías que me resultaban relevantes como punto de partida para la discusión de la identidad argentina. En una primera instancia había seleccionado fotografías difundidas en medios de comunicación diversos (redes sociales, televisión, diarios, etc.) del año 2000 al presente. Elegía especialmente imágenes de eventos concretos, como por ejemplo: el estallido de 2001, la represión de 2002 seguida del asesinato de Dario Kosteki y Maximiliano Santillán, el desalojo de la toma del parque Indoamericano en 2010, la represión en el Hospital Borda en 2013, la represión a los Encuentros de Mujeres, la represión contra la Reforma Previsional en 2017, entre otros. El criterio utilizado en esa instancia era la “gestión del miedo”, es decir, buscaba especialmente aquellas imágenes que nos decían explícitamente qué estaba bien y qué estaba mal (en términos morales) y me interesaba cómo se retrataba a aquellos sujetos que no suscribían al orden sino todo lo contrario, que lo combatían. Mi objetivo en esa instancia era analizar el funcionamiento del

poder represivo y su relación con las subjetividades, además de ver cómo se establecía la barrera que excluía a ciertos cuerpos y se les quitaba legitimidad social y política.

Pero, a medida que investigaba y observaba fotografías contemporáneas, veía cada vez más la importancia de retroceder en el tiempo y de rastrear cierta “genealogía” de dicha violencia y sus nudos problemáticos. No porque quisiera encontrar un origen escondido o algo semejante, sino porque consideré propicio realizar un rastreo histórico para comprender cómo la agresión o discriminación emerge hoy de determinada forma, con los avales y resistencias que moviliza. Además, me interesaba saber cómo se vió históricamente a los otros, qué características se les otorgaba y cómo estas imágenes estaban en relación —o no— con los conflictos sociales.

Si bien, como afirma Roland Barthes, “lo que la Fotografía reproduce al infinito únicamente ha tenido lugar una sola vez” (Barthes, 1989:28), existen distintas repeticiones que cooperan en la construcción social e histórica de los individuos y colectivos, marcándola y direccionalizándola. Y aunque la relación social se manifiesta siempre en tiempo presente (Simondon, 2015:371), de acuerdo a la teoría del francés Gilbert Simondon, su sustancialidad —o equivalente— se encuentra en la correlación del porvenir y el pasado. Este es el denominado *devenir*. De esta forma, los grupos que pueden ser analizados —en este caso, el concepto “pueblo argentino”— están en constante devenir, ya que su permanencia implica ese gesto. Los individuos encuentran “en la sociedad una exigencia determinada de porvenir y una conservación de pasado” (*ibidem*). El porvenir está marcado de alguna manera, es una exigencia, y sus condicionamientos son, para el autor, “puntos de contacto” (*ibidem*).

Anuncia Simondon: “Del pasado, el individuo extrae tendencia e impulso hacia tal acción, antes que verdadero recuerdo” (2015:372). ¿Qué se conserva a lo largo de la historia?

¿Qué exigencias pugnan por realizarse? Al individuo en sociedad se le imponen roles: la trama biopolítica le tiende imágenes, acciones, trazos hacia donde el individuo tiende a encaminarse.

Entonces, con el pasado nos une un vínculo del orden de la acción. Consecuentemente, la memoria está viva y en movimiento, no es inocua ni relativa, ya que está directamente relacionada con el actuar. “La fotografía está asociada de por vida a la imagen y a la memoria” escribe Georges Didi-Huberman en *Imágenes pese a todo* (2004:44). Las imágenes son parte de la historia y el individuo “es obligado a proyectar su porvenir a través de la red social que ya está ahí” (Simondon, 2015:372). ¿Es esto un determinismo de lo individual por lo social? Es importante en este punto no caer en un reduccionismo del poder. El individuo continúa transformándose al vivir, no es un resultado, una foto fija, sino que se encuentra en constante devenir aunque su existencia tenga ciertos condicionamientos estructurales.

La sociedad es complejidad: “la sociedad no surge realmente de la presencia de muchos individuos, pero tampoco es una realidad sustancial que debería ser superpuesta a los seres individuales como independiente a ellos: es la operación y la condición de operación por la cual se crea un modo de presencia más compleja que la presencia del individuo solo” (Simondon, 2015:372-373). El individuo y la sociedad no se encuentran en una condición de enfrentamiento ya que lo social no es una sustancia sino un “término de relación”, “sistema de relaciones, sistema que implica una relación y la alimenta” (2015:374).

Así, este trabajo inicia con la pregunta por lo que se ve en un determinado momento histórico, comenzando desde fines del siglo XIX cuando el Estado Nación argentino estaba en el auge de su consolidación, por cómo las imágenes de *los otros* circulaban, de qué manera

abonaban al crecimiento de cierto imaginario social –que era funcional a las relaciones de poder y al desarrollo del capitalismo en la región–, y cómo este cruce de imágenes de la otredad con la consolidación de un Estado Nación repercutió en la administración de las vidas y las identidades colectivas.

A lo largo de todo este ensayo, con la puesta en relación de imágenes de distintos tiempos históricos, se buscará encontrar diferencias y similitudes en las estrategias del poder para perpetuarse.

Parte 1

Estado y civilización



“La Conquista del Desierto” del pintor Juan Manuel Blanes, 1889.



“La vuelta del malón” del pintor Ángel Della Valle, 1892.

Dos pinturas realizadas y exhibidas a finales del siglo XIX y que condensan cómo los nuevos pobladores entendían el territorio y sus amenazas. ¿Es posible hacer un diagnóstico no reduccionista del conflicto social a través de la circulación de las imágenes? Hay relaciones e imágenes específicas en nuestra historia que la condicionan y singularizan,

redefiniendo los términos de la relación social. En este apartado analizaremos dos pinturas de la época, fotografías tomadas por la ciencia y expuestas en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata y situaciones históricas que se relacionan con parte de la génesis de nuestro Estado Nación y con el intento de consolidación de la identidad argentina como un colectivo homogéneo.

¿De qué manera se construyó el Estado Argentino si no fue por medio de la sistematización de la crueldad? Existió una “violencia conquistadora” que podemos encontrar, según el investigador David Viñas (2014), en la filosofía del progreso, las investigaciones científicas y el proceso de evangelización de los “bárbaros” (2014:21). Aquí, las imágenes tuvieron un rol determinado, categórico e institucionalizado, tanto en la prensa gráfica como de la mano de la ciencia, y operaron en paralelo y funcionalmente al proceso expansivo del capitalismo que necesitaba con urgencia nuevos mercados alrededor del mundo.

La campaña al desierto puede ser entendida, siguiendo el planteo de Viñas, como la “etapa superior de la conquista española” (Viñas, 2013:45). Es decir, no es un evento aislado sino que se sostiene en un proceso histórico que le da contexto y sentido. Este gesto colonizador tiene, al menos, dos aristas: despojo de tierras y justificación de la nueva distribución de la riqueza.

Las imágenes estuvieron presentes en estos procesos. Los fotógrafos fueron incluidos en las distintas campañas militares, a la vez que se incorporaban como trabajadores en los periódicos. Pero, también, comenzó a haber un uso de la fotografía ligado al conocimiento científico y, por ende, en estrecho vínculo con la idea de modernidad.

Con este propósito, el corte temporal elegido para trabajar serán los años del gobierno de la llamada “Generación del 80”. No porque se reconozca allí un tipo de génesis u origen, sino porque, tal como explica David Viñas al inicio de *Indios, ejército y frontera* (2013), “para la Argentina oficial, 1879 significa el cierre de la conquista de la Patagonia y el decisivo sometimiento de los indios. Y a la vez señala la matriz y la institucionalización de la *república conservadora* que prevalece hasta 1916 como paulatino acuerdo entre el ejército y la oligarquía” (2013:15). No incluiré, para acortar el análisis, los casos de las montoneras, a los caudillos -Chacho Peñaloza, Felipe Varela, entre otros- y la guerra Unitarios vs. Federales, aunque a los fines son sumamente relevantes para comprender cómo el programa liberal burgués logró expandirse por todo el territorio nacional. Vale la aclaración de que para el liberalismo tanto los indios como los gauchos debían tener un destino común: ser eliminados o sometidos.

En la recopilación de artículos publicados y coordinados por Osvaldo Bayer y Diana Lenton bajo el nombre *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios* (2010) encontramos datos y documentos históricos que ilustran el carácter genocida de la citada época. Tanto las declaraciones del dos veces presidente de la Nación, Julio Argentino Roca, caracterizando a los indígenas como “holgazanes y estúpidos” (Lenton, 2010:35) como la descripción de la Isla Martín García como campo de concentración en el siglo XIX (Papazian y Nagy, 2010) ayudan a completar la imagen disciplinaria general del período.

Diana Lenton (2010), por su parte, propone la hipótesis de que el objetivo de los estados nacionales luego de las luchas por la Independencia era “forzar una cierta uniformidad cultural, social, biológica, que se creía necesaria para garantizar la unidad

nacional” (2010:29). La estructura oligárquica construyó el territorio que deseaba gobernar, estableció quiénes podían vivir allí –por medio de criterios culturales, sociales y biológicos, entre otros– y ese proceso incluyó la creación de los diarios que ejercerán como sus voceros históricos y que se encargarán de unificar el discurso de la oligarquía. *La Prensa* fue fundado en 1869 por el estanciero, político y periodista José C. Paz y *La Nación* por el político y ex presidente Bartolomé Mitre en 1870. La élite letrada se encargó de producir y crear un relato general con el objetivo de construir la historia nacional y estatal, a la par que buscaban consolidar un *pueblo unificado* y sin conflictos. Para esto debían narrar un mito de origen. Podemos tomar como ejemplo el caso de Mitre, quien se encargó de escribir la biografía de dos de los “padres fundadores” o “héroes” de la nación argentina: Manuel Belgrano en 1857 y San Martín en 1882.

La pintura “*La vuelta del malón*” del artista Ángel della Valle realizada en 1892 funciona como síntesis del programa político de la época al reforzar los estereotipos que circulaban de los *otros*: los indígenas representan la violencia, el ultraje, el secuestro de la cautiva, el robo de elementos religiosos, el asesinato y posterior decapitación del enemigo, etc. Realizada como conmemoración del “descubrimiento de América” a 400 años de la llegada de Cristóbal Colón, en un principio la obra fue exhibida en vidrieras de locales en la calle Florida, Buenos Aires. En 1892 la campaña al desierto ya había finalizado con éxito. ¿Por qué entonces el énfasis en mostrar la “violencia” de la barbarie –que técnicamente ya no existía–? ¿Qué rol tiene esta pintura en el imaginario social de la época? ¿Cuán importante es la dicotomía barbarie/civilización en la construcción identitaria argentina? ¿Cómo se perpetúa en el tiempo y con qué cambios – si los hubiese–?

El *nosotros* como colectivo y síntesis de un pueblo específico con una “historia común” se construyó mediante el gesto civilizatorio –y militar– que creó un enemigo: la barbarie, los *otros*. La disputa fue por la forma de habitar, el modo de vida, y en esa puja –bélica– se desplegó un poder disciplinario y violento sobre los cuerpos. La visión general de la sociedad era binaria y el vínculo que unía los términos no era una yuxtaposición sino una exclusión. “Los dos términos no podían convivir sin eliminarse” resume Viñas (2014:27): civilización o barbarie, campo o ciudad, cristianos o salvajes, etc. Esta historia de exclusión e inclusión no es meramente argentina. Es posible rastrearla y ubicarla en cualquier momento histórico y geografía, como por ejemplo la expulsión de distintas religiones (particularmente judíos y musulmanes) en Europa occidental.

El plan roquista en la Patagonia –como etapa posterior a la guerra del Paraguay (1865-1870) y la lucha contra los caudillos federales– es entendido entonces como una biopolítica, un poder sobre los cuerpos y las formas de vida. ¿Qué otras características tuvo, además del disciplinamiento directo y la violencia cruda materializada en “políticas de exterminio y de carácter racista” (Bayer, 2010:13)?

En Argentina de finales del siglo XIX, los habitantes de este territorio no eran un todo homogéneo. El desafío entonces para gobernar era unificar y garantizar algún tipo de poder sobre la multiplicidad. Era necesario para la élite política crear un pueblo homogéneo, eliminando –mediante tácticas de la guerra– el conflicto social. El objetivo era que el deseo colectivo confluyera en un mismo punto: la unidad política del Estado-Nación. Y con este fin homogeneizante del espacio político trabajaron en paralelo la prensa, la ciencia, la fotografía y la escolarización –recordemos que en 1884 se sancionó la ley de educación 1420 de obligatoriedad universal de la escuela primaria, donde se enseñaba la “formación de un

espíritu patriótico” (Varela, 2017:27). El sistema educativo tuvo entre sus objetivos unificar la lengua entre los ciudadanos. Como explica el autonomista italiano Paolo Virno en *Ambivalencia de la multitud* (2011), “la lengua histórico-natural testimonia la prioridad del “nosotros” sobre el yo” (2011:152). Construir escuelas, escolarizar a los nuevos habitantes y eliminar a quienes eran distintos son diferentes actos que, junto a muchos otros, tienen como objetivo consolidar ciudadanos y construir un pueblo homogéneo posible de gobernar.

La otra imagen que funciona como epígrafe de este apartado es *La Conquista del Desierto* realizada por el pintor Juan Manuel Blanes en 1889. La pintura es reproducida en los billetes de 100 pesos con una salvedad importante: en la moneda nacional se recortan las dos extremidades. Por la derecha, se borran los científicos que formaron parte de la expedición. Del otro lado se encuentra la segunda elipsis: los pueblos indígenas. Esa es la imagen de la conquista que perduró, con sus dos extremidades no visibles, con la heroicidad del ejército en una tierra desierta como lo único enunciado.



Billete de 100 pesos con ilustración de la Campaña del Desierto, del otro lado se retrata a Julio A. Roca. Comenzó a circular en 1992. Según el Banco Central, “El diseño del billete ilustra la vida de Julio Argentino Roca (1843-1914)”².

La llamada “Campaña Expedicionaria al Desierto” tuvo distintas motivaciones y una fue económica: expandir el territorio argentino y otorgar las tierras fértiles a grupos

² https://www.bcra.gob.ar/mediospago/100_Pesos.asp

minoritarios y financistas para su explotación ganadera y así alcanzar el *destino agropecuario* (Viñas, 2013:58). Para lograr esta expansión económica –que justificó la usurpación de más de 42.000.000 hectáreas a lo largo de todo el territorio (Valko, 2013:15)– se necesitaba implementar políticas racistas que eliminaran a quienes vivían allí. Como se preguntaba el gobernador de la provincia de Santa Fe entre 1864 y 1868, Nicasio Oroño: “¿Qué otra cosa son los indios del desierto más que rebeldes armados contra nuestras propiedades?” (Citado en Viñas, 2013:76).

Para financiar la campaña se sancionó la ley 947 de 1878, llamada "Ley del Empréstito" que establecía que el gasto de la campaña se imputaría a las tierras conquistadas. La expedición fue financiada por medio de una suscripción pública, lo que se tradujo, por ejemplo, en que las casi veinte millones de hectáreas usurpadas en la Patagonia, devenidas tierras fiscales, fueron concentradas en 391 estancieros (Viñas, 2014:79).

Esta apropiación de tierras puede ser entendida junto al concepto alemán *Lebensraum* (espacio vital) formulado por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel a finales del siglo XIX y que fue retomado por el nazismo. Esta teoría justifica la colonización y toma de posesión de territorios de los “pueblos inferiores” para desarrollar allí la civilización. Explica la socióloga y política Alcira Argumedo: “estas ideas legitimaron la expansión imperialista de las potencias europeas y Estados Unidos entre 1871 y 1914, cuando someten a la expoliación bajo formas coloniales o neocoloniales al 82 por ciento de la población mundial en Asia, África y América Latina” (Argumedo, 2009). En otras palabras, a través de esta concepción se justifica el genocidio y apropiación de territorios porque quienes habitaban esas tierras eran considerados una “raza condenada” o inferior. A ellos se les otorgaban varios destinos posibles: la muerte, la reclusión como prisioneros en campos de concentración –llamados en

ese entonces “depósitos de indios”, donde se los preparaba como mano de obra y “convertía” en trabajadores no asalariados– o como especímenes/objetos para la ciencia. Como sintetiza Viñas: sometimiento o eliminación (del indio pero también del gaucho), esa era la disyuntiva (Viñas, 2013:50).

Imágenes de la ciencia



Esqueletos exhibidos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata
Fuente: Colectivo Guías



Modesto Inacayal, cacique tehuelche.
Crédito: Museo de Ciencias Naturales de La Plata

La vida de Modesto Inacayal es un testimonio e ícono de la utilización por parte de la ciencia –y el Estado– para justificar la expulsión de ciertos cuerpos y culturas de la llamada civilización. Cacique tehuelche, habitaba junto con 900 personas entre el norte de la provincia de Chubut y el río Limay. Cayó prisionero en 1884 luego de luchar durante años por sus tierras. Fue trasladado como prisionero junto a su familia hacia la Isla Martín García, ubicada al norte de Buenos Aires. Estuvo recluido hasta que el perito Francisco Moreno –quien se encontraba al frente de la Oficina de Exploraciones Nacionales– lo mandó transferir al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, creado en 1884 por decreto provincial. Allí se depositaban objetos y esqueletos de diferentes procedencias, muchos de ellos saqueados de cementerios. En esta institución, neurólogos, antropólogos y físicos de distintas nacionalidades estudiaban la anatomía de quienes denominaban “semi-humanos”.

Fernando Pepe, antropólogo del Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (Colectivo Guías) analizó la posición del museo de Ciencias Naturales en ese entonces. Explica que dicha institución “tuvo un rol geopolítico que consistió en justificar la anexión de la Patagonia, y que para eso pretendieron demostrar que los pueblos originarios estaban en proceso de una extinción natural porque eran salvajes que no se podían adaptar” (Entrevista a Fernando Pepe, 2015). Toda la familia de Inacayal vivió en cautiverio en esas instalaciones. Todos padecieron en carne propia ser objetos de estudio, “especímenes vivos” y piezas del museo en exhibición.

La muerte de Inacayal fue fechada en 1888, pero investigaciones posteriores realizadas por el Colectivo Guías indican que murió en septiembre 1887 bajo dudosas condiciones³. Su cuerpo fue descarnado a los días y exhibido junto a los restantes esqueletos de pueblos indígenas que poseía el museo, entre los que se encontraban su mujer e hija. En esa misma exhibición de antropología biológica se los mostraba como representantes de “Razas salvajes que se extinguen”.

³ Nota de diario La Capital del 27 de septiembre de 1887 encontrada por el Colectivo Guías:

Dícese que desde cuatro días a esta parte han muerto en el museo tres indios de las dos familias que allí viven por cuenta del gobierno [.]. El cacique Inacayal, el mismo que salvó la vida del señor Moreno en un pasaje de sus expediciones al Sur y que lo refiere en su obra "Viaje a la Patagonia", ha muerto ayer. El cadáver de este ser humano, a la hora que escribimos, lo están descuartizando en el mismo museo. ¿De qué ha muerto? ¿Qué médico certifica la defunción? ¿Y la municipalidad ha autorizado su inhumación aérea? [.]. Agregamos también que hay varios otros indios amenazados de una muerte próxima. Solo dos indiecitos, Arturo y Maish Kensis -uno de los cuales nos dio el primer hilo de esta madeja- son quizás los únicos que por hoy no corren peligro.

<https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/historias-los-aborigenes-que-vivieron-en-cautivero-en-el-museo-de-la-plata-nid2333997>



Esposa de Modesto Inacayal.
Crédito: Colectivo GUIAS publicado en [BBC](#)



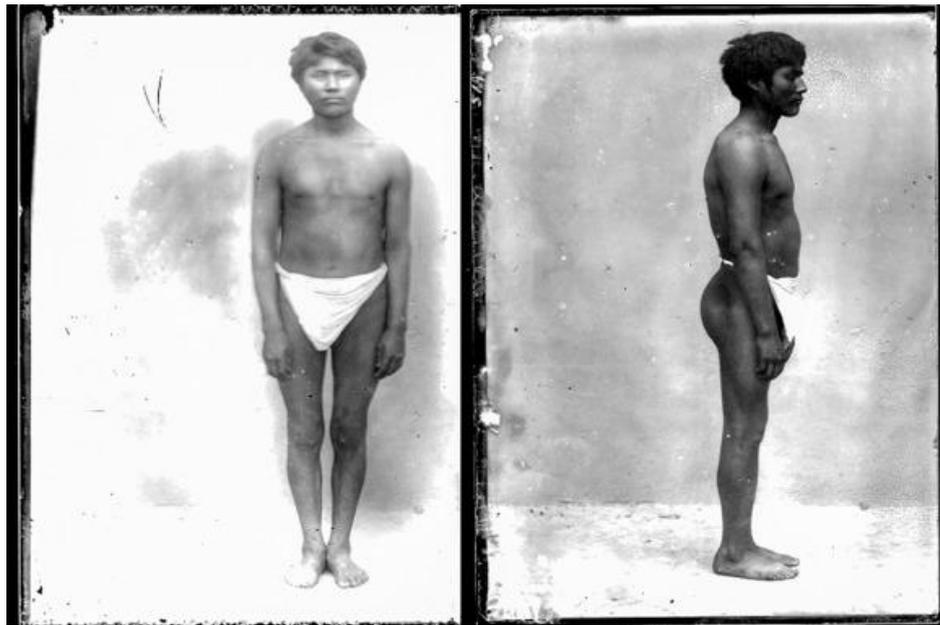
Hija de Modesto Inacayal.
Crédito: Colectivo GUIAS publicado en [BBC](#)



Retrato de las familias de Inacayal y Foyel.
Se cree que la foto fue tomada antes de llevarlos a La Plata.
Crédito: Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

Disponible en [Historias. Los aborígenes que vivieron en cautiverio en el Museo de La Plata](#)

No solo se reclutaban caciques en el museo, sino que allí también fueron llevadas otras personas, como por ejemplo el joven Maish Kensis quien murió como prisionero en septiembre de 1894 a los 22 años por tuberculosis y cuyo cuerpo fue exhibido por 112 años, hasta 2006. Maish Kensis vivió 8 años en el museo y realizó múltiples trabajos como por ejemplo preparar los restos de sus hermanos para que fuera posible exhibirlos en las vitrinas. Cuenta Marcelo Valko (2012), historiador y autor del libro *Pedagogías de la desmemoria* (2013), que Inacayal vió morir a sus familiares y que también fue testigo de cómo se les otorgaba un lugar de exhibición, destino que inevitablemente se convertiría en el suyo.



Maish Kensis
Crédito: Museo de Ciencias Naturales de La Plata

En el museo no solo eran objetos de estudio (se les tomaban medidas, los pesaban y controlaban) sino que también se les realizaban fotografías. Utilizo como ejemplo los retratos e historias de vida de Inacayal y Maish Kensis por la fuerza que tienen como testimonio y por las tensiones que podemos observar en las fotografías –aunque para el caso podría haber elegido, por ejemplo, a los caciques Foyel y Sayhueque o el caso de la niña aché Damiana, a quien tomaron como prisionera en Paraguay en 1896–. Por un lado, podemos observar la cuestión de la vestimenta. No se los fotografió con su ropa cotidiana, sino que fueron preparados especialmente para la situación fotográfica. En el caso de Inacayal, está vestido con un traje occidental, moderno, civilizado y lleva el pelo cortado –que para su cultura implicaba una ofensa a su virilidad–. Maish Kensis, por el contrario, se encuentra semidesnudo. Todos los rostros muestran cansancio.

Estas fotos tenían un uso científico y político, y eran exhibidas en un museo nacional. Se convirtieron en objetos que testificaban la palabra de la autoridad y de la ciencia,

marcando los diferentes períodos de la humanidad y excluyendo cuerpos concretos del proyecto de nación en crecimiento.

Las imágenes están ahí, se exhiben en distintos espacios con leyendas y justificativos. ¿Cómo leerlas? ¿Qué información podemos y debemos tomar de ellas? Georges Didi-Huberman, en *Imágenes pese a todo* (2004), da cuenta de los dos movimientos usualmente realizados ante las imágenes: pedirles demasiado o demasiado poco (2004:59). Las imágenes no pueden darnos “toda la verdad”, ya que son fragmentos, restos. Pero, al mismo tiempo, no son mero *simulacro* o documento (*ibidem*). Las imágenes son las que perduran, en términos del autor, ellas son las “supervivientes” (2004:77) y hay algo en ellas que perdura aún hoy. En este punto cabe destacar las fechas de fin de estas exhibiciones: el cuerpo de Inacayal fue restituido a su tierra en 1994 –a partir de la Ley 23940/1991 que dispuso el traslado de sus restos a la comunidad de Tecka, Chubut. En 2006 fueron encontrados su cerebro y su cuero cabelludo aún en el museo, y en 2014 se pudo completar la restitución. Por otro lado, los restos del joven yagán Maish Kensis fueron sacados de la vitrina recién en el año 2006.



Tras morir cautivo a los 22 años, de una enfermedad curable para la época, dentro del museo platense, el cuerpo de Maish Kensís fue descarnado y su esqueleto exhibido en las vitrinas. Imagen: TELAM⁴

En estas exhibiciones e investigaciones es posible visibilizar la disputa “civilización/barbarie”: cómo se defiende la idea de civilización de manera concreta y violenta, y cómo esto repercute en los cuerpos de los otros. Podríamos aventurar como primera aproximación que ante la sensación de amenaza social –de los otros desconocidos, entendidos como inmundos o salvajes– se inicia un proceso convergente de creación de comunidad, en este caso, la consolidación del llamado *pueblo argentino*.

En la base de la política, entendida como forma de experiencia, se configura una estética (Rancière, 2014:20) que, sumando los aportes de la antropóloga argentina Rita Laura Segato, es posible caracterizar como una *estética de la crueldad*. En definitiva, el biopoder no funciona unidireccionalmente sino que de manera capilar trabaja también a nivel micro: en imágenes, discursos, gestos, experiencias, pero, a su vez, no se desentiende de las políticas macro y los territorios.

⁴ <https://www.telam.com.ar/notas/202012/538232-restitucion-restos-yaganes-chile-museo-la-plata.html>

Entre el museo y las imágenes se construyeron artefactos para difundir discursos sobre la crueldad, artefactos que podemos pensarlos semejantes a aquellos planteados por Michel Foucault (2014) que, en relación al sexo, producían no sólo discursos de moral sino también de racionalidad, en un refuerzo continuo de placer y poder. Su percepción estructura una emoción, alentando la consolidación de un colectivo.

En estos casos existió un operativo científico y estatal que organizaba la sensibilidad. Como aclara Jean-Louis Deotte (2007): todo museo tiene la tendencia de “afirmar la idea de un pueblo o de una nación” (2007: 10). El museo, como aparato, tuvo la función de ordenar y redefinir la sensibilidad común (Deotte, 2007:2), abonando a la construcción y legitimación de la identidad nacional. Además, el museo tiene un objetivo pedagógico: enseña, disciplina e impone. Aclaran Bourdieu y Passeron: “toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural” (Bourdieu, Passeron, 1996:45). Nada hay de natural en el ejercicio del poder.

Las imágenes expuestas con estos fines ofician de testimonio, dan cuenta del lugar asignado a los “bárbaros” en oposición a la “civilización”. Las imágenes visibilizan el gesto de exclusión, a través del cual se afianzó la exhibición de poder del Estado sobre los cuerpos y las formas de vida. Todo lo que no se alineaba con la civilización –europea y blanca– fue convertido en una “otredad”, una multitud destruida, capturada o apropiada.

La relevancia de la fotografía, aquello que la distingue de otras imágenes, está dada por su valor indicial: el *esto ha sido* (Barthes, 1989). La fotografía afirma lo que muestra: esto es así objetivamente y sin censura. Esta cuota de irrefutabilidad –que la fotografía no sea lo real pero sí una reproducción, un *analogon*, un mensaje denotado (Barthes, 2016:87)– se une a otro mensaje distinto en la misma imagen. Roland Barthes, en *El mensaje fotográfico*

(2016), lo llama “sentido secundario” o “mensaje connotado”: su significante es el tratamiento de la imagen y su significado está vinculado al espectador, la sociedad que recibe el mensaje (2016:87), por lo tanto, es histórico y no se mantiene estable en el tiempo. Es por esta razón que podemos ver las imágenes de diferente manera: el significado depende de lo social, que no es inmutable y se encuentra en constante devenir.

La imagen no se expone aisladamente: está rodeada de otros significantes, como los títulos, las bajadas, descripciones y, como en este caso, de un discurso del poder que, de la mano de una pedagogía de la crueldad, demostraba fácticamente cómo ciertos cuerpos y formas de vida extraños para el orden eran menos evolucionados y, en consecuencia, menos humanos. Recordemos el título de la exhibición en el museo que servía de justificación científica: “Razas salvajes que se extinguen”. El texto connota a la imagen y los cuerpos exhibidos, los inviste de un “mensaje parásito” (Barthes, 2016:94), otorgándoles un significado secundario (*ibidem*) al demostrar la “sucesión de sus prolijas etapas que parten del salvajismo y atraviesan a la barbarie hasta llegar a la civilización” (Valko, 2013:29).

El ex presidente de la Nación Domingo Faustino Sarmiento, en el *Facundo*, publicado en 1845, describe que en Argentina existían antes de 1810 “dos sociedades distintas, rivales e incompatibles, dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena” (Sarmiento citado en Valko, 2013:59). Los *otros* y el *nosotros* como dos entes disociados, que nada tienen en común. Pero, siguiendo las palabras del filósofo Gilbert Simondon: “La relación con el otro nos interroga como ser individuado; nos sitúa y nos enfrenta a otros en tanto ser joven o viejo, enfermo o sano, fuerte o débil, hombre o mujer: ahora bien, en esta relación no se es absolutamente joven o viejo sino más joven o más viejo que otro; se es también más fuerte o más débil; ser hombre o mujer es ser hombre

en relación a una mujer o mujer en relación a un hombre” (Simondon, 2015:337). Es decir, la definición de los *otros* caracteriza al *nosotros*, lo llena de significación. Es un refuerzo de sentido continuo: el *nosotros* no existiría como tal sin un complemento opuesto. Para justificar la civilización y dotarla de sentido, era necesario mostrar a la barbarie.

¿Es la visibilidad del otro un acto de afirmación subjetiva? ¿Qué nos dicen las imágenes de indígenas prisioneros expuestas en el museo? Estas fotografías eran contrastadas por oposición con el *nosotros* que pretendía unificar al proyecto liberal burgués y la civilización mediante una negación de lo indígena. Por medio de los estudios a las comunidades se buscaba afirmar la evolución de la especie en términos darwinistas explícitamente racistas y el progreso de los colonos y europeos frente a las comunidades sudamericanas.

La idea evolucionista implica la existencia de comunidades primarias, menos desarrolladas que debían ser convertidas –o exterminadas– para alcanzar el ideal del progreso. De esta forma, el progreso se efectiviza por medio de la eliminación del otro, considerado salvaje. En la relación con la otredad se significa al propio individuo y se configura una comunidad.

Como escribe David Viñas y ya mencionamos: “la campaña al Desierto representa 'el necesario cierre', 'el perfeccionamiento natural' o la 'ineludible culminación' -en su extremo sur más lejano- de la conquista española de América instaurada en el Caribe” (2013:46). El cuadro “*La vuelta del malón*” del artista Ángel della Valle realizada en conmemoración a los 400 años de la conquista funciona como una metáfora muy concreta de la visión hegemónica de aquel entonces. Hay un deseo –histórico– de cierre del Estado, un intento de homogeneizar sus filas esencializando la idea de “Ser nacional” y ciudadano, y seleccionando quiénes son

pasibles de ingresar al recién creado Estado Nación. Pero este cierre identitario es histórico, es decir que no es inmutable y que por eso está en disputa y tensión permanente.

Sobre el Estado

“El Estado -cualquier Estado- no es la eliminación de la violencia sino su institucionalización”
Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, 1998.

En el afán de explicar las transformaciones sociales, Gilbert Simondon marca una vía de análisis que consiste en “*conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*” (2015:9, el subrayado es del autor). Este énfasis en la operación de individuación –gracias a la cual existe el individuo– obliga a dejar de lado todo determinismo tanto sociológico como psicológico a la hora de analizar a los individuos y lo social. Comprender a la ontogénesis del individuo como relacional y a los individuos como productos de procesos, devenires y relaciones, invita a no compartimentar el análisis y a tener en cuenta que el contexto político, económico y tecnológico no es una exterioridad con respecto a los diferentes procesos de individuación.

En términos políticos, lo que interesa de fondo en este ensayo es el problema de la dominación. El Estado precisa crear un modelo a través del cual garantizar su propia reproducción y con este fin requiere del trabajo conjunto de muchísimos y variados factores, entre los que se encuentran la educación, el periodismo y la ciencia. La imagen es un elemento más dentro de un dispositivo general que crea un “cierto sentido común” (Rancière, 2017:102).

A nivel macro, el Estado argentino está inserto en un patrón de acumulación capitalista. ¿Qué define al Estado? Siguiendo a Alain Badiou (2014), la fidelidad a las necesidades del Capital. Todo lo que hace el Estado es con el fin de responder a estas necesidades con medidas antipopulares (Badiou, 2014:13). Pero, pensar la historia en términos de subjetividad y singularidades implica romper con la teoría de la ciencia política que postula que existen individuos aislados y un Estado que los ordena a su manera, sin resistencias ni inconvenientes.

El pueblo tiene un vínculo directo con el Estado ya que, según Badiou (2014), en la modernidad es el Estado el que otorga el derecho a la identidad. Esto implica que define quiénes ingresan y quiénes no a la legalidad propuesta, y que distribuye los elementos. El Estado tiende a producir interiores que sean sólidos, identidades “cerradas” y así, lo que une al pueblo lo hace a partir de “algo *exterior* al pueblo, potencialmente hostil al pueblo” (Khiari en Badiou, 2014:102). Con el fin de consolidarse, y ya que los elementos que lo conforman “no bastan en sí mismos para constituir al pueblo” (Khiari, 2014:103), se apropia de territorios expandiendo sus fronteras físicas e incluyendo –y excluyendo– a determinados individuos. La definición de pueblo es una contingencia y su contenido varía dependiendo de la correlación de fuerzas contextuales. La puja en el siglo XIX fue de una idea de pueblo homogénea, racional, que se configuró en oposición a una heterogeneidad –a la cual le declaraba la guerra–.

Pero, como decíamos anteriormente, este interior propuesto por el Estado no está libre de tensiones y disputas también internas: cuando se cierra un frente emergen nuevos espacios de conflictividad. Podemos analizar esta idea con David Viñas: cuando los indios y las montoneras son liquidados y las tierras ya fueron repartidas, comienzan los problemas con la

inmigración. Como afirma Khiari: “el pueblo es una historia, relaciones de fuerza, una historia de relaciones de fuerza” (Badiou, 2014:103). Dependiendo de la coyuntura varía su posible definición.

Apertura y anarquía

Como fue trabajado hasta aquí, el concepto “pueblo argentino” fue construido queriendo vincular el término con la noción de “raza”. Pero, una vez “superada” esa contradicción, salió a la luz aquella afirmación planteada por Karl Marx: los proletarios “no tienen patria” (Marx, Engels, 2019:75) y el conflicto social adquirió nuevas características.

A la pregunta por la identidad nacional, las imágenes analizadas responden por oposición: aquello retratado demostraba el salvajismo pasado ya que el presente era de otro orden, más racional y moderno. Luego del genocidio a los pueblos originarios: ¿cómo siguió su curso político y social la “patria” ya “civilizada”? Si para esa época a los nativos se los mataba, esclavizaba y/o exhibía, era necesario para la oligarquía que el Estado Nación fuera soberano, poblar a la tierra y convertir a los nuevos habitantes en parte de la nueva nación.

Como explica Ricardo Rojas en *El problema indígena en la Argentina*: “Hubo en nuestro país un prurito por parecer población de raza exclusivamente europea, y se ha preferido no solamente escamotear al indio de los censos, sino dejarlo morir y matarlo sin piedad, después de haberle quitado las tierras” (Citado en Viñas, 2013:127). La paradoja se refleja en la promesa realizada a los nuevos migrantes: se les ofrece tierra y trabajo cuando la tierra ya está repartida en pocas manos.

La Constitución Nacional de 1853, en su artículo 25, prometía: “El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar la industria, e introducir y enseñar las ciencias y las artes”. Así fue como el número de migrantes fue ascendiendo a medida que pasaban los años. Enumera Viñas: “entre 1857 y 1860 se quedan once mil; entre 1861 y el 70, setenta y seis mil. El ritmo sube aceleradamente. De 1871 al 80, ochenta y cinco mil. Y entre 1881 y 1890, la cifra trepa hasta los seiscientos cuarenta mil” (Viñas, 2014:94). ¿A qué se debe este fenómeno? Decididamente no es una causa-consecuencia lineal de las políticas establecidas en la Argentina, sino que también hay que tener en cuenta el contexto global de la segunda revolución industrial.

Los migrantes europeos fueron los nuevos pobladores, la promesa de civilización, de modernidad, de trabajo, la materialización de la ilusión de la burguesía de finalmente ser un país moderno insertado en el mercado capitalista y “cerrar” u homogeneizar la sociedad, eliminando todo conflicto. La tarea era la de construir al ansiado *pueblo argentino*.

“¡Al gran pueblo argentino, salud!” reza el himno patrio. Pero, ¿quiénes componen este nuevo pueblo? En un contexto de expansión imperialista, quienes decidían emigrar a América del Sur eran en su mayoría agricultores (de España e Italia) que se desplazaban por razones económicas y/o políticas, perseguidos (por razones religiosas) y, en menor medida, opositores a Napoleón II, partidarios de la Comuna de Francia, republicanos españoles, socialistas alemanes perseguidos y garibaldinos italianos (Viñas, 2013:99). Bloqueada estructuralmente la posibilidad de ser un pequeño propietario en la nueva tierra, hacinados en

la ciudad-puerto, los recién emigrados se encontraron obligados a amontonarse y convertirse en “mano de obra barata sin derecho a la protesta” (Viñas, 2013:80).

Luego de la eliminación sistemática de los indios y caudillos, de la re-organización de las tierras y de que el Ejército controlase el país, los nuevos pobladores trajeron la evidencia de imposibilidad práctica del cierre homogéneo y se abrió una nueva contradicción en el interior de la sociedad. El ingeniero socialista Enrique Dickmann escribió en *Ideas e ideales*, libro de 1912⁵: "El alcohol, la cruz y la espada han matado la indómita energía del indio para continuar la lucha de razas. Pero en su lugar ha surgido la lucha de clases. No es ya el indio quien se alza contra el blanco, sino el proletariado quien se alza contra el capitalista. La correría y el malón dejan su lugar a la huelga y la protesta". Este nuevo conflicto surge en las ciudades, su sujeto dinámico es el migrante y su forma de materializarse le muestra a la oligarquía que ese tan anhelado *nosotros* limpio por el cual trabajaron tantos años seguía siendo un deseo no realizado.

El movimiento anarquista en Argentina comenzó su recorrido a fines del siglo XIX. Varios de sus referentes internacionales, como Ericco Malatesta, Pietro Gori y Ettore Mattei estuvieron en esa época viviendo en territorio argentino y ayudando a organizar sindicatos (como la Sociedad Cosmopolita de Resistencia y Colocación de Obreros Panaderos, el primer sindicato de panaderos, que realizó su primera huelga en 1888, y la Federación Obrera Regional Argentina en 1901).

Ante el crecimiento cuantitativo de los simpatizantes anarquistas y activistas, en 1902 el Congreso Nacional aprobó la Ley de Residencia 4144. Su principal propósito era expulsar extranjeros indeseables y, a la vez, vedar el ingreso de criminales y anarquistas. De esta

⁵ Citado en David Viñas, 2014.

forma se diferenciaba a los obreros extranjeros, calificados como problemáticos e indisciplinados, de los “auténticamente argentinos”. Años más tarde, en 1910, la Ley de Defensa Social 7029 amplió las medidas de represión, como por ejemplo impidiendo la entrada al país de procesados por delitos comunes, anarquistas y quienes no respetaran las instituciones.

¿Cómo gestionaban las fuerzas estatales a los nuevos “indeseables”? La represión al movimiento anarquista no fue llevada a cabo únicamente por el Ejército Nacional (como en los casos de la Semana Trágica en enero de 1919 y las huelgas en la Patagonia en donde fueron fusilados más de 1500 obreros por orden del Teniente Coronel Varela entre 1920 y 1921, ambos durante el gobierno radical de Hipólito Yrigoyen), sino también por la policía y, en especial, por el grupo nacionalista y paramilitar “Liga Patriótica Argentina”. Bajo el mando de Manuel Carlés, la Liga focalizaba en la diferencia nacional-extranjero y exaltaba “lo patriótico, lo nacional, la forma tradicional de vivir argentina contra lo extranjerizante y la inmoralidad de las ideas socializantes” (Bayer, 2003:87). En otras palabras: luchaban contra todo lo que entendían como “antiargentino”.

En esta sección trabajaremos con algunas imágenes de los “nuevos otros” (quienes rompieron la ilusión de homogeneidad social) publicadas en la prensa gráfica. Específicamente, nos enfocaremos en la cobertura realizada alrededor del anarquista Severino Di Giovanni, uno de los hombres más buscados y temidos de la época. Nacido en Italia en 1901, había sido encarcelado y expulsado por Benito Mussolini. Por esta razón decidió emigrar a Argentina junto a su familia. Trabajó de tipógrafo y era editor de periódicos anarquistas desde donde difundía sus ideas. Fue detenido por primera vez en 1925 luego de la interrupción de un acto en homenaje al Rey Víctor Manuel III en el Teatro Colón, evento en

el que se encontraban, entre otros, el embajador italiano y el presidente argentino Marcelo T. De Alvear. Detenido por la policía y luego de sufrir golpes en la cara, le sacaron la foto de prontuario con la que es más conocido hasta el día de hoy.



Fuente: Bayer, Osvaldo, *Severino Di Giovanni: el idealista de la violencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Booklet, 2019.

La última detención de Severino Di Giovanni fue el 20 de enero de 1931, tres días antes de su fusilamiento. Estaba viviendo en una quinta de Burzaco pero lo encontraron en el microcentro porteño cuando salía de una imprenta. En el allanamiento de la quinta murieron

dos de sus compañeros. Ahí fue detenida la compañera de Severino, América Scarfó, y su hermano, Paulino Scarfó, quien también era intensamente buscado por las fuerzas de seguridad. Di Giovanni fue fusilado el 1° de febrero de 1932 en el patio de la Penitenciaría Nacional luego de ser juzgado por un tribunal militar. Paulino, un día después.

Para el análisis usaré las publicaciones que realizó la revista semanal *Caras y Caretas* luego de los fusilamientos. ¿Cómo funcionaban los diarios y semanarios en aquella época? ¿Cuál era el rol de la fotografía en ellos? El desarrollo técnico permitía la incorporación de imágenes en la prensa, lo que a su vez funcionaba para captar un público más amplio de lectores que no necesariamente podía o quería leer grandes cantidades de texto. *Caras y Caretas* fue el primer medio en Argentina que contó con un plantel de fotógrafos (Gamarnik, 2018:123). Su objetivo era realizar informes con imágenes para una lectura rápida de los acontecimientos. Esto permitía trabajar en profundidad el diseño y las fotografías, llegando a realizar reproducciones fotográficas y montajes especiales. Los fotomontajes, llamados “fantasías fotográficas” (Gamarnik, 2018:127), eran una apelación a la ficción desde un punto de vista periodístico. Es decir, reconstruían de los hechos, a veces en los mismos escenarios y otras veces no.

La primera nota en *Caras y Caretas* sobre el fusilamiento de los ácratas fue publicada el 7 de febrero de 1931⁶, casi a una semana del hecho, en la edición n°1668. En este número se publicó el conocido fotomontaje de Severino en el que utilizaron la foto de prontuario que se le había sacado luego de su detención en el Teatro Colón el 8 de junio de 1925. El collage funciona como editorial y muestra la mirada social que pesaba sobre Severino: las ansias de encontrarlo, las armas apuntando y acorralándolo.

⁶ Disponible para consulta en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701514> páginas 78-85.



Rodeado por la policía, contra quien se resistió ferozmente, cayó detenido el día 29 de enero el temible anarquista Severino Di Giovanni.

Triste epílogo de Severino Di Giovanni y Paulino Scarfó, famosos cabecillas de una banda de delincuentes, los cuales, después de aterrorizar con sus hazañas a la opinión pública, pagaron con sus vidas la larga serie de crímenes a los que dio fin la aplicación de la ley marcial

Fuente: *Caras y Caretas*. Disponible en Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España. Publicado el 7/2/1931 Página 78. Disponible en <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701514>

Una semana más tarde, en la edición n° 1689⁷ del 14 de febrero de 1931, la revista da a conocer la recreación del fusilamiento de Di Giovanni. En estas imágenes podemos ver cómo la muerte funciona a modo de espectáculo. La imagen de la muerte para fijar la idea, para ilustrar las palabras. Aunque en la publicación se aclara el carácter de reconstrucción de las fotografías en base a testimonios de los presentes, importa que funcionan para satisfacer una necesidad de información visual en los lectores: muestra directamente qué les espera a quienes violan el orden social y la propiedad.

⁷ Disponible para su consulta en <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701656>

Di Giovanni y Paulino Scarfó
1931



En la madrugada del 1º de febrero es ajusticiado Di Giovanni. Rota la soga por un balazo, el cuerpo del reo, después de una pequeña contracción nerviosa, se inclina sin vida hacia adelante.



En la madrugada del 2 de febrero, Scarfó, compañero de fechorías del anterior, es pasado por las armas en uno de los patios de la Penitenciaría Nacional. La descarga le rompió una de las muñecas.

Estas dos ejecuciones fueron reconstruidas de acuerdo con los datos de un redactor de "Caras y Caretas", testigo presencial.



Mario Cortucci, detenido. Jorge Tamayo Gavián. Enrique Fernando Malvicini. José Nutti, detenido. José Manuel Paz. Fernando Pembo.



Roberto Lozada.

Componentes de la banda de Di Giovanni a quienes la policía busca empeñosamente.



Silvio Astolfi.

© Biblioteca Nacional de España

Fuente: *Caras y Caretas*. Disponible en Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España. Disponible en <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701656> Publicado el 14/2/1931 página 86.

Este segundo número incorpora en la sección una documentación gráfica de tres fusilamientos realizados desde 1894 al 1931 en la Ciudad de Buenos Aires. Todos eran criminales sentenciados y ejecutados: José Meardi (condenado por el asesinato de su esposa), Cayetano Grossi (condenado por infanticidio) y Ricardo González Cruz (también por asesinato de su esposa). Recordemos que la pena de muerte fue introducida con el Código

Penal de 1887 y abolida en 1922, por lo que los fusilamientos de Severino Di Giovanni y Paulino Scarfó sucedieron bajo la Ley Marcial, es decir, bajo el gobierno de facto de José Félix de Uriburu. Vale aclarar que este fue el argumento del teniente tucumano Juan Carlos Franco, defensor de Di Giovanni en el juicio militar. La asimilación de los anarquistas con los criminales da cuenta del punto de vista de la prensa y la sociedad sobre el caso. Eliminan del todo el contexto del conflicto político y convierten a los detenidos en “monstruos”. La sentencia es moral. Los criminales –extranjeros e inmorales– son aquello que debe ser eliminado para traer paz a la sociedad.

Documentación gráfica de los fusilamientos ejecutados desde el año 1894 hasta el año 1931

Con motivo de la amplia resonancia que tuvieron los últimos fusilamientos de los bandidos Di Giovanni y Scarfó, “Caras y Caretas” exhuma hoy de su archivo las más emocionantes fotografías para presentarlas al lector, como una recordación de aquellas otras tristemente célebres ejecuciones.

1894 - 1900 - 1903



Fuente: *Caras y Caretas*. Disponible en Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España. Disponible en <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701656> Publicado el 14/2/1931 página 83.

Los anarquistas eran considerados un peligro para la sociedad, y así como a los delincuentes, se los perseguía, encarcelaba y si era necesario, eliminaba (legal o ilegalmente). A través de las publicaciones del semanario y sus recreaciones, podemos analizar cómo se entendía el conflicto social y cuál era la manera en que se buscaba resolverlo. Semejante al conflicto de razas analizado previamente, aquí la contradicción se da entre ciudadanos y delincuentes, argentinos y extranjeros, buenos y malos, el orden y el caos.

Se llevó a cabo una guerra psicológica contra el movimiento anarquista para deslegitimar su acción y referentes, demonizarlos y ensuciar sus figuras. Todo parece indicar que se creía y esperaba que con el fusilamiento de los extremistas, extranjeros, antiargentinos, ateos e inmorales, se eliminarían los problemas del país. Y los periódicos eran la ventana desde donde el poder enseñaba a la población a ser ciudadanos y argentinos.

Parte 2

Teoría de la individuación

El terreno teórico de este trabajo está impulsado por varias preguntas iniciales: ¿Cómo es el vínculo de la “identidad nacional” con las imágenes? ¿Cómo es el recorrido histórico que constituye nuestra identidad colectiva? Por ende, hay un interrogante base que es preciso responder previamente: ¿Qué es un sujeto? Aquí decidí partir de los postulados que el filósofo francés Gilbert Simondon presenta en *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* (2015). La relevancia y vigencia de esta teoría de la individuación es que obliga a descartar de lleno la tesis del “sujeto cartesiano” (aquel sujeto que se constituye de manera autónoma y podría entenderse como “puro”) al tiempo que propone una ontología procesual y relacional. Los “sujetos” se presentan como punto de llegada o resultado –dinámico– de ciertos procesos de individuación.

Respecto a lo social, lo que interesa resaltar es la no adherencia a una concepción determinista y el descarte de lo social “como un sistema de relaciones completamente cerrado” (Palti, 2003:27). En contraposición, importa el énfasis en que “la realidad no está compuesta de individuos objetivados sino que expresa procesos de individuación complejos que implican la tematización de las estructuras individuadas en correlación con las condiciones energéticas, relacionales y operacionales que explican su génesis y devenir” (Heredia, 2016:59). Esta visión de la realidad y lo social se posiciona en la antítesis del sustancialismo, explicando que nada es de manera autónoma y cerrada sino que se compone de conjuntos de interacciones.

Siguiendo estas reflexiones, Simondon parte de la individuación como proceso y del individuo como resultado de la operación de individuación. Además, no le interesan distinciones tales como naturaleza y cultura, orgánico e inorgánico, interior y exterior, ya que el foco está puesto en el devenir. Como explica el autor: “el ser se *individua* como deviene; individuarse y devenir es un único modo de existir” (Simondon, 2015:412). Es decir, el devenir es una manera de ser y poco tiene que ver con un devenir “al cual el ser está sometido por alguna violencia hecha a su esencia y de la cual el ser podría prescindir, al tiempo que sigue siendo lo que es” (Simondon, 2015:412). En el proceso de devenir –otros, distintos– entran en juego fuerzas, ya presentes de alguna manera en los individuos que se actualizan.

Entre los devenires posibles podemos identificar diferentes mediaciones: procesos de comunicación, tecnologías, imágenes, violencia, información, pasiones, etc., que no funcionan de manera externa sino como “aspectos de las fases del ser” (Simondon, 2015:412). De lo expuesto se deduce que las imágenes, las noticias, las presentaciones científicas, etc. no modifican al ser unidireccionalmente ya que es el propio ser aquel que deviene en el proceso.

Lo indeterminado: individuación del individuo

Desde la perspectiva simondoneana, una relación entre individuos implica una capa de indeterminado, de realidad preindividual. Lo preindividual no se agota en la individuación, que no consume ese potencial, sino que permanece como carga constante –en tensión– y permite nuevas individuaciones. En el cruce entre elementos preindividuales y aspectos individuados se origina el sujeto, aunque, más precisamente, el sujeto “es ese cruce” (Virno,

2003:79). El problema está en la propia constitución del individuo: el individuo es el individuo y, a la vez, es más que sí mismo, incompatible consigo mismo (Simondon, 2015:320). La carga preindividual no se individualiza efectivamente (Simondon, 2015:399) y a la vez cumple una función clave en el proceso de individuación: es la potencia de devenir. Al existir como preindividual en el individuo, los devenires posibles se encuentran en el presente como potencia. Es un error entonces identificar al sujeto con su parte singularizada (Virno, 2003:79) porque el individuo jamás está completo: la carga preindividual lo hace ser siempre más.

¿Qué implicancias tiene lo expuesto cuando el objetivo es comprender la constitución de colectivos, su relación con las imágenes y el modo de operar del poder? Al afirmar la carga de preindividual en el ser y su tensión constante –que busca ser resuelta deviniendo distinto– estamos obligados a correr de concepciones mecanicistas de la realidad y aceptar la necesidad de entender al proceso de individuación por encima del resultado.

¿De qué manera la carga preindividual que late en el ser que se individualiza y que lo obliga a ser siempre más es un eje en el análisis histórico de las subjetividades? La respuesta está en la dosis de indeterminación: ante la pedagogía “desde arriba” –los Estados, el poder, la ciencia etc.– existe una razón o cálculo por abajo, existen devenires que no entran necesariamente en el planteamiento del poder jerárquico. En términos de Rodríguez: “la relación que está por sobre aquello que relaciona” se plantea “de modo dinámico e incompleto” (Rodríguez 2016:159). El ser preindividual permanece en estado constante de *metaestabilidad*: “ni estable ni inestable” (Combes, 2017: 28). O bien podríamos afirmar: las identidades colectivas no son cerradas sino que se encuentran en constante apertura al

devenir. Por esa razón, el poder no se ejerce de la misma forma atemporalmente sino que sus modalidades varían, se transforman, adaptan, quiebran.

Individuo/sociedad

Simondon critica tanto a la psicología como a la sociología: a una por entender a la sociedad como suma de individuos y la otra por naturalizar la realidad de los grupos. En definitiva, rechaza a las categorías “individuo” y “sociedad” como elementos aislados, ya que, desde esta perspectiva, ambas suponen una operación de individuación. El postulado “*la realidad social como sistema de relaciones*” (Simondon, 2015:374) se desvincula completamente de lo social como sustancia o esencia.

Entre las diferentes capas de individuación del ser se encuentra el psiquismo, que a su vez constituye la potencia de lo transindividual. Explica el autor: “las dos individuaciones, psíquica y colectiva, son recíprocas entre sí; permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de la unidad sistemática entre la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva)” (2015:16). Es importante resaltar: el psiquismo y lo colectivo –que el autor denomina lo “psicosocial” o “mundo psicosocial de lo transindividual”– son recíprocos entre sí, aunque este vínculo no esté dado inmediatamente (Combes, 2017:80).

Esto produce una ruptura con la clásica oposición individuo/sociedad. Esta negación no implica un relativismo que anularía ambas partes ya que es importante destacar que “el psiquismo (...) es el fundamento de la participación en una individuación más vasta; la de lo colectivo” (Simondon, 2015:19). En la propia realidad social se relaciona la interioridad con

la exterioridad, el individuo con la totalidad social. El “individuo social” se construye entonces “como mezcla inextricable de singularidad contingente y realidad preindividual” (Virno, 2005:234).

Tanto el interior como el exterior forman parte de la misma relación, no son sustancias segregadas (Simondon, 2015:16). Así, lo colectivo está contenido de antemano en el individuo bajo la forma de realidad preindividual (Simondon, 2015:17) y todo vínculo con la sociedad es parte de un proceso de individuación simultáneo y recíproco por medio del cual el individuo deviene gracias a su carga preindividual. Este devenir es constitutivo de lo viviente: el sujeto no es un ente cerrado, sustancializado, y no se encuentra frente a un universo ajeno a él.

En lo que refiere al análisis de los fenómenos comunicacionales en general y la circulación de imágenes en particular, la perspectiva simondoniana del sujeto nos ofrece la posibilidad de evitar cualquier teoría relacionada con la “aguja hipodérmica”, es decir, los individuos no son seres pasivos a quienes se les inyecta información (a través de los medios de comunicación, la ciencia, la educación etc.), modificando violentamente su estructura interna. No estamos frente a una escena de “estímulo - respuesta” en la cual los sujetos no tendrían capacidad de decidir y elegir su recorrido, por lo cual actuarían como *zombies* sin conciencia ni poder de decisión.

Lo transindividual y los afectos

Pero, ¿cómo se construye la relación entre sujetos? Muriel Combes en su libro *Simondon: una filosofía de lo transindividual* (2017) expone: “la relación transindividual de

los sujetos entre ellos aparece de este modo como siendo simultáneamente una relación autoconstituyente del sujeto consigo mismo, a través de aquello que, en el otro, no es rol o función, sino realidad preindividual” (2017:75). Lo transindividual está en relación con lo preindividual y es a partir de allí que los sujetos se constituyen como tales.

Lo transindividual es entonces una relación con la carga preindividual. Pero esta es una respuesta parcial. Simondon señala: “lo transindividual se define como lo que supera al individuo mientras lo prolonga” (2015:358), instancia que incluye la disponibilidad para devenir otros, para reconstruir la individuación sin destruir lo que lo precede (Simondon, 2015:385).

Entre lo preindividual y lo individual existen mediaciones y una de ellas es la afecto-emotividad. “Es la afectividad la que lleva a la carga de naturaleza preindividual a convertirse en soporte de la individuación colectiva” (2015:319). Por ello, la relevancia de la afectividad para la apertura a la experiencia transindividual. Esta no se puede dar únicamente por el psiquismo, sino que toda transformación se efectúa por medio de la presencia y la acción. “La acción, en tanto emoción, resuelve el problema afectivo” (2015:319) señala el autor. La emoción es la individuación efectuándose mientras que la afectividad se encuentra antes y después de la emoción. A partir de la relación del individuo con otros individuos y con el mundo surge lo transindividual, y los grupos se forman gracias a la afectividad y la emotividad.

Los afectos son cierta mediación entre lo preindividual y lo individuado. “Emociones y pasiones señalan la provisoria integración de los dos lados” resume el italiano Paolo Virno (2005:232). De esta forma, la afectividad y la emotividad “constituyen la resonancia del ser en relación consigo mismo, y ligan el ser individuado con la realidad preindividual que está

asociada a él” (Simondon 2015:19). La afectividad está en relación con “una problemática perceptivo-activa y una problemática afectivo-emocional” (Simondon, 2015:201). Tanto la afectividad como la emotividad son una capa relacional de la individuación: constituyen su centro y cualquier modificación en ellas se traduce en un cambio del individuo (2015:312). Como plantea Muriel Combes: la relación consigo mismo y con el mundo se da a través de los afectos (2017:65).

Las imágenes forman parte de los procesos de individuación. ¿De qué manera? La individuación es prolongada tanto por la emoción como por la percepción. Desarrolla Simondon: “la emoción es un descubrimiento de la unidad de lo viviente así como la percepción es un descubrimiento de la unidad del mundo: el universo interior es emotivo tanto como el universo exterior es perceptivo.” (Simondon, 2015:330).

La percepción no significa captar una forma, sino su invención. Siguiendo las propias palabras del autor: “esta forma que es la percepción modifica no solamente la relación entre el objeto y el sujeto, sino también la estructura del objeto y la del sujeto” (Simondon, 2015:296). Esto ocurre de la siguiente manera ya que la forma es parte del sujeto y no un elemento externo que se impone indiferenciadamente.

Es en lo colectivo que se llegan a unificar la emoción y la percepción, ya que “hay colectivo en la medida en que una emoción se estructura” (2015:400). Los afectos median lo preindividual y lo individuado. La afectividad y la emotividad “constituyen la resonancia del ser en relación consigo mismo, y ligan el ser individuado con la realidad preindividual que está asociada a él” (Simondon 2015:19). La afectividad está en relación con “una problemática perceptivo-activa y una problemática afectivo-emocional” (Simondon, 2015:201). Tanto la afectividad como la emotividad son una capa relacional de la

individuación: constituyen su centro y cualquier modificación en ellas se traduce en un cambio del individuo (2015:312). Como plantea Muriel Combes: la relación consigo mismo y con el mundo se da a través de los afectos (2017:65).

Objetos técnicos

¿Que existe entre el mundo y los individuos? La tecnicidad es una de las mediaciones existentes. La pregunta por la técnica es también por el ambiente, por el entorno que condiciona el obrar humano (Combes, 2017:126).

En su tesis secundaria, *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2007), Simondon se adentra, junto con otras temáticas, en la problemática de la técnica. La perspectiva simondoneada de la técnica permitirá no adscribir a las ideas de la técnica como algo peyorativo, negativo, liberador o externo al individuo y, en contraposición, la ubicará junto a “la experiencia estética, religiosa (y) política” (Fujita Hirose, 2005:21). Gracias a las reflexiones previas, se entenderá a la técnica como transindividual, ya que “expresa lo que no llega a individuarse en la mente del individuo” (Fujita Hirose, 2005:21).

El consumo de imágenes se produce a través de objetos técnicos que podrían denominarse soportes o aparatos (Deotte, 2009:79) y que operan como mediaciones de los procesos de individuación. Se genera una particularidad: los objetos técnicos propician una disputa por los sentidos, los afectos y las emociones. ¿De qué manera? Los actos de consumir o percibir no se realizan desde una interioridad hacia una exterioridad sino que hay en ellos un proceso de individuación donde se disputan las emociones, los afectos y cierto goce social.

La técnica se relaciona con una forma de vida “que se afirma a través de ella, que busca acrecentar su potencia” (Combes, 2017:155) y propicia entonces “zonas de subjetivación”, estableciendo zonas de mayor o menor vulnerabilidad a la hegemonía o dominio de una forma de vida. No es sólo un conjunto de medios, sino también “un conjunto de condicionamientos de la acción y de incitaciones a actuar” (Simondon, 2007:238). Por ello la técnica tiene un “poder normativo” (*ibidem*). La realidad social está en tensión con la técnica, que la ordena y configura a la misma vez.

Explica Muriel Combes: “El carácter reticular de la organización de las técnicas confiere al mundo técnico una capacidad de condicionar el obrar humano como tal” (2017:112). Es engañosa, entonces, la percepción de que las máquinas son seres externos que amenazan a las personas gracias a una voluntad y una existencia separada (Simondon, 2007:32). Pero tampoco son los objetos técnicos pura utilidad, “desprovistos de verdadera significación” (*ibidem*). Lo que sucede frente a la red técnica es que estamos condicionados. Ya sea que nos mantengamos al margen, que nos adaptemos o participemos (Simondon, 2007:237), la red forma parte del proceso de individuación y del devenir del ser, configurándose como una realidad no ajena al proceso de individuación del individuo. No existe una jerarquía entre objetos técnicos y hombres, sino que entre ambos hay una relación que es de reciprocidad, en cierta manera una relación social (2007:108).

Esquivando todo reduccionismo tecnológico, la tecnicidad excede a los objetos técnicos concretos, reservándoles a estos últimos como característica su funcionamiento operativo (2007:262). Debido a que la técnica no es mero medio sino un acto, funciona “como fase de una actividad de relación entre el hombre y su medio” (Simondon, 2017:309). Este gesto técnico es el que habilita la modificación del individuo, ya que al incidir en el

medio del cual el sujeto forma parte, vuelve sobre él, “iniciando un proceso evolutivo” (2017:309). De esta forma, los objetos técnicos podrían ser entendidos como *medios transindividuales*. Lo colectivo se identifica con la técnica, al “conectar algo más que los individuos” (Lopez Hanna, 2015:268), es decir, al conectar “los preindividuales presentes en el individuo” (*ibidem*). Consecuentemente, lo colectivo es tanto individual como técnico.

En resumen, la pregunta por los objetos técnicos refiere a la relación que se establece entre ellos y los sujetos, y no sólo por su uso. La interacción tiene un valor en sí misma y una relevancia ontológica, ya que define los propios términos de la relación. Simondon considera que la actividad técnica “es el modelo de la relación colectiva” (2007:260) y que, en algunos casos, “es alrededor de la actividad técnica como puede nacer el grupo colectivo” (*ibidem*). Por lo cual, los objetos técnicos poseen un modo de vida que relaciona la realidad técnica con la realidad humana (Simondon, 2007:31).

Imágenes

Las imágenes presentadas en este trabajo son un registro de la otredad cuya fórmula se perpetúa en el tiempo. En las fotos de prontuario hay una diferencia de poder fundante entre fotógrafo y retratado. Lo que se registra es esa desigualdad entre ambos delimitada por la fotografía. Quien es retratado tiene, por lo general, nombre, adjetivos, fecha y hora, pero los fotógrafos, no. Estos últimos están obedeciendo órdenes, su trabajo es de rutina. El poder funciona atravesando ambas instancias, quienes toman las fotografías también se encuentran sujetos, ya que son la condición de que el retrato exista. El poder funciona reticularmente, a través de todas las instancias.

La fotografía del *otro* marca una barrera subjetiva y ordena en consecuencia el campo político. Para el análisis, podemos identificar continuidades con otras fotografías de prontuarios de distintos momentos históricos, con continuidades y modificaciones. Ya que, como vimos, la sociedad no es estanca sino que está en constante devenir, los mecanismos de poder se ven obligados también a modificarse, actualizarse, y continuar su funcionamiento. Pero, la repetición de imágenes –o de los gestos de las mismas– no funciona como copia. Podemos pensar acá con Aby Warburg, quien, sin crear una teoría de las imágenes, sí dio claves de lectura, de formas de pensarlas. Identificó gestos que se repiten en las imágenes y los llamó *Pathosformeln*. También, teorizó sobre *das Nachleben* de las imágenes: la “vida ulterior” o pervivencia de las mismas. Como explica Santos en el prólogo: “ese Nachleben es siempre repetición no de lo mismo, sino justamente, apertura a la diferencia” (Warburg, 2014:13).

No preguntaré aquí “¿qué es una imagen?” porque entiendo que la imagen no es cosa plena, un doble de la realidad, una simple reproducción ni un objeto cerrado en sí mismo, sino que se encuentra en permanente dependencia y comunicación con la otredad. La imagen es algo que se constituye relacionamente como operación. Jacques Rancière explica que lo se define como “imágenes” no refiere a “manifestaciones de las propiedades de un determinado medio técnico” sino que son “relaciones entre un todo y las partes, entre una visibilidad y una potencia de significación y de afecto que se le asocia” (2011:25). Las imágenes son productivas. Esto quiere decir que producen un efecto, no son inocuas, incentivan actos y acciones (Bredekamp, 2017). El interrogante es entonces: “¿qué hacen las imágenes?” y tiene como primera respuesta parcial un llamado de atención sobre los elementos recién nombrados: una visibilidad, una potencia y un afecto asociado.

A esto se le suma la siguiente afirmación: una imagen es “un elemento dentro de un dispositivo que crea un cierto sentido de realidad, un cierto sentido común” (Rancière, 2017:102). A lo que se refiere el pensador francés con “sentido común” es a la sensibilidad, una “comunidad de datos sensibles: cosas cuya visibilidad se supone que es compartible por todos, modos de percepción de esas cosas y de las significaciones igualmente compartibles que les son conferidas” (2017:102). La imagen es un ser sensible frente a otro sensible y en esa relación se configura un reparto de la sensibilidad. En definitiva, allí se visibilizan y distribuyen modos de vida a la vez que se configura el espacio donde se juega la política.

Al plantear el vínculo imagen/sensibilidad se niega la hipótesis de la existencia de un “gobierno a través de las imágenes” (Vauday, 2009:127) o de un poder totalitario de las mismas –por parte de los Estados, los medios masivos de comunicación, determinadas clases sociales, etc.- donde solo existiría un vínculo unidireccional, una bajada de línea del poder sin respuesta. El poder funciona de manera capilar y tiene una dimensión productiva que no se lleva a cabo sin tensiones, contradicciones y resistencias. Las imágenes no son meras reproducciones de la realidad. Al trabajar sobre la sensibilidad tienen un rol fundamental en el devenir social porque es ahí donde se disputan las identidades. La política advierte este poder productivo de las imágenes: recordemos que Platón en *La alegoría de la caverna* explica cómo “las imágenes y sus sombras son más fuertes que la verdad y las ideas” (Bredekamp, 2017:24). Más allá de la discusión sobre si existe “la verdad”, es importante rescatar al acto icónico: los hombres siguen a las sombras –a las imágenes– y es así cómo estas tienen un poder sobre los actos de las personas.

Alejándose de la noción de reinado, los filósofos franceses proponen hablar de regímenes. De este modo, un régimen de las imágenes establece relaciones entre elementos

heterogéneos (Vauday, 2009:129) a diferencia del reinado que se caracteriza por producir jerarquías y manipulaciones “sobre súbditos y territorios” (*ibidem*). Entonces, las imágenes se inscriben en un dispositivo de visibilidad. Los dispositivos funcionan constituyendo a los sujetos, inscribiendo a sus cuerpos en modos y formas de vivir, es decir, enseñando a vivir, a ser ciudadano y consumidor. Se constituye como una red que “se establece entre discurso, cosa y sujeto” (García Fanlo, 2011:7) y unifica un *saber* y un *poder* (Déotte, 2009:19).

Cuando el dispositivo tiene una temporalidad es entendido por Jean-Louis Déotte como un *aparato* (2009:19). Es la dimensión temporal lo que diferencia al aparato del dispositivo: el aparato “inventa/encuentra una temporalidad; por lo tanto, el análisis de la temporalidad será él mismo sometido a la condición de los aparatos (Déotte, 2009:22). Jean-Louis Déotte lo explica como “dispositivo técnico epocal” (*ibidem*) cuya función es hacer semejante lo heterogéneo. Esta característica temporal es posibilitada gracias a la técnica, ya que es esta la condición necesaria para la aparición (Vera, 2009).

Los aparatos –es decir, los objetos técnicos– forman parte del modo en que se configura la sensibilidad. Como explica Vera en *Breve glosario a modo de epílogo* (2009), Jean-Louis Déotte piensa la “existencia de épocas de sensibilidad” (Vera, 2009:138). La época es definida por los objetos técnicos, que a su vez redefinen la sensibilidad y “constituye la posibilidad misma de comunidad”, el ser en común. Lo que es visible, lo que aparece, es –a diferencia de lo que explica Rancière para quien lo técnico no tiene injerencia– gracias a un objeto técnico que se encuentra inscripto en un “medio asociado” (Simondon, Déotte, Vera).

¿Cuál es el terreno de la política? Este es el lugar que Jacques Rancière en *El reparto de lo sensible* (2009) le otorga a la estética, que nada tiene que ver con la “estetización de la política” de Walter Benjamin (2009:10), sino que la estética se identifica con un “sistema de

formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir” (*ibidem*). La política entonces “trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo” (Ranciere, 2009:10).

El régimen de las imágenes enseña modos de sentir y es allí donde se habilitan subjetividades políticas. La exhibición se concretiza como un espectáculo dando “a los espectadores ciudadanos cierta educación” e inscribiéndolos “en el reparto de ocupaciones de la polis” (Rancière, 2009:21) tanto individual como colectivamente. El llamado “reparto de lo sensible” es usado para nombrar al sistema de evidencias sensibles que visibilizan un común a la vez que define los diferentes partes y lugares (2009:9).

Parte 3

Sobre el poder y la violencia simbólica

El capitalismo no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción. Esta fuerza es denominada *biopoder* y caracterizada como una “microfísica del poder”. Es “celular” ya que actúa en una trama de poder político microscópico y capilar formada por un conjunto de pequeños poderes e instituciones situados en los niveles más bajos.

El biopoder implica el gobierno de la vida. Paolo Virno, en *Gramática de la multitud* (2003) expone que el gobierno de la vida es un efecto de un hecho clave: la existencia de la mercancía “fuerza de trabajo” (2003:18). El capitalismo es biopolítico porque existe la potencia de la fuerza de trabajo que se encuentra ligada al cuerpo del trabajador: es la potencia psicofísica de producir, facultad psíquica de pensar (*ibidem*).

El cuerpo se ha convertido en algo que se fabrica mediante un proceso de docilización. En dicho proceso, lo que se adquieren son hábitos y formas de vida y se sanciona a aquellos que no se inscriben en la norma. Michel Foucault, en los cursos dictados en el Collège de France en la década de 1970, distingue tres términos y los relaciona con el espacio: la soberanía, relacionada a los límites del territorio, la disciplina, ejercida sobre cuerpos, y la seguridad, vinculada al conjunto de la población (2011:27). Estas tres modalidades son modos de operar del poder que funcionan en simultáneo, superponiéndose. Expone Foucault una genealogía: entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX existió una transformación del concepto de población (Virno, 2003:82). En ese período de tiempo la vida comenzó a ser gobernada y administrada políticamente (*ibidem*). Paolo Virno

agrega: el Estado se propone gobernar y regular la vida porque necesita poder sobre la fuerza de trabajo, sobre la potencia para producir.

Si bien podemos analizar cómo ciertas formas puntuales de discriminación son desplegadas a través de la historia, en este apartado analizaremos qué implica la noción de *violencia* en general y de qué manera se entrelaza con el poder.

Slavoj Žižek, filósofo esloveno, señala en las reflexiones que componen el libro *Sobre la violencia* (2009) que si bien en la realidad social es posible notar la existencia de la violencia en los hechos concretos, lo que resulta interesante es su trasfondo. El autor define tres tipos de violencia: una violencia visible y subjetiva –constituida por crímenes, delitos, etc.– y dos tipos distintos de violencia objetiva. En una primera instancia identifica una violencia de tipo simbólica que se encuentra en el lenguaje. Pero, además, como consecuencia del sistema económico y político existen violencias objetivas y, por ende, “sistémicas” (2009:10), que operan como nivel cero, es decir, son inherentes al estado de normalidad del capitalismo. Esto incluye la coerción, la dominación (2009:20) e “implica la creación automática de individuos desechables y excluidos” (Balibar, parafraseado en Žižek, 2009:25).

Este tipo de violencia está asociada a la normalidad y, en consecuencia, no es visible a simple vista. Además, se vincula estrechamente con la noción de *violencia simbólica* propuesta por Pierre Bourdieu, en oposición directa a la *violencia abierta* (Bourdieu, 2007:203). La dominación no se ejerce de forma simple entre sujetos sino que es disimulada por estos mecanismos, está a la vez “presente y enmascarada” (Bourdieu, 2007:203) lo que no implica un olvido de la violencia física y abierta. Es un juego simultáneo de fuerzas que se retroalimentan y coexisten (Bourdieu, 2007:204) con la obligación de reforzar la dominación

cotidianamente, ya que las condiciones de reproducción de la misma son inciertas (2007:209).

Entendiendo entonces que la realidad es intrínsecamente violenta: ¿cómo emerge y se visibiliza la violencia? Según Žižek, “una crisis concreta sólo irrumpe en la visibilidad de los medios como resultado de una compleja conjunción de factores” (2009:11). Pareciera entonces que existen causas de los estallidos visibles de violencia o, al revés, que la visibilidad de la violencia permite comprender partes de la violencia “objetiva”. En otros términos: analizar las formas en las que emerge como visible la violencia es un camino posible para comprender cómo se manifiesta el conflicto social. Por ejemplo: la pintura de *La vuelta del malón*, si bien en su superficie se percibe a simple vista la agresividad de los indígenas que ultrajan y secuestran, es posible entender también cómo opera la imagen de manera simbólica en la subjetividad de la época, distribuyendo estéticamente los elementos sensibles, operando en la configuración de subjetividad al incrementar el miedo a la otredad.

¿Cuánto hay de violento en la reproducción de imágenes de los *otros*? El gesto mismo –la reproducción de las imágenes– pareciera en sí mismo inocuo en este debate. Pero, si se suma la noción de violencia simbólica, tanto el contenido del mensaje y el rechazo, o no, de la violencia y discriminación hacia los otros por parte de los espectadores, el problema adquiere otras dimensiones.

La reproducción opera como una mediación, dando lugar a procesos de individuación tanto individuales como colectivos. Es así como la crueldad o la violencia posee una función subjetivante y pone en funcionamiento la capacidad de operar el biopoder. Ya sea sancionando o justificando, el objetivo es la búsqueda de cuerpos que se inscriban en la forma de vida propuesta por el capital. Como observa Rancière en *El reparto de lo sensible*: los

actos estéticos funcionan como “configuradores de experiencia” ya “que dan cabida a nuevos modos de sentir e inducen nuevas formas de subjetividad política” (Rancière, 2009:5). Así, la violencia no es solamente física, sino que está inserta en un sistema simbólico desde donde se configuran subjetividades e identidades.

Pueblo

“Porque 'el pueblo no existe'. Lo que existe son figuras diversas, incluso antagónicas del pueblo, figuras construidas privilegiando ciertas formas de reunión, ciertos rasgos distintivos, ciertas capacidades o incapacidades”

Jacques Rancière, “El inhallable populismo”, en *¿Qué es un pueblo?* (2014:120)

“Pueblo” como concepto, es difuso y ambiguo. ¿Qué significa? ¿A qué hace referencia? ¿A quiénes les otorga identidad? Paolo Virno en el texto “Multitud y principio de individuación” publicado en *Cuando el verbo se hace carne* (2005) diferencia los conceptos *pueblo* y *multitud*. Explica: “el 'pueblo' tiene una índole centrípeta, converge en una *voluntad general*, es la interfaz o el reverbero del Estado; la 'multitud' es plural, aborrece la unidad política, no estipula pactos ni transfiere derechos al soberano, rehúsa la obediencia, se inclina hacia formas de democracia no representativa” (Virno, 2005:225).

El conflicto político es entonces el que se da entre pueblo y multitud. ¿Cuál es la génesis de estos conceptos? Como breve repaso de su origen, la primera discusión rastreada por Virno es asociada a Hobbes y Spinoza. Spinoza identifica a la multitud con los quehaceres comunes y comunitarios, con la forma de existencia social y política de los muchos (2003:22). Los “muchos” son individuos singulares relacionados en red (2003:76).

Hobbes, por su parte, aborrece a la multitud y la entiende como una amenaza al Estado, fin último que eliminaría el peligro que implica el “estado de naturaleza”.

Vista desde el ángulo de la subjetividad y siguiendo a Simondon, existe entonces una diferencia entre la socialidad natural –aquella reacción colectiva ante las condiciones naturales de vida (Simondon, 2015:388)– más vinculada a la noción de pueblo propuesta por Virno, con la experiencia colectiva de la multitud, más vinculada con la transindividualidad, que oficiaría de segunda individuación. La multitud es una forma de vida, una forma de ser, ya que configura la relación con los otros y con el mundo (Virno, 2003: 130) a la vez que excede al consumo del capital (Sztulwark en Virno, 2011:13)

Para Virno, la categoría de pueblo hace referencia a individuos no individuados, individuos que necesitan de un Uno que les otorgue la unidad, a diferencia de la multitud que se constituye en forma de red. La multitud, entonces, no es homogénea sino singular, ya que no se permite confluir en lo Uno. Virno, de la mano de Simondon, identifica en la multitud procesos de individuación y los asocia a la posibilidad de una democracia no representativa definida como una “individuación de lo preindividual histórico-social: ciencia, saber, cooperación productiva, general intellect” (Virno, 2003:81).

Una multitud es un conjunto de singularidades entrelazadas que han pasado por complejos procesos de individuación y que poseen una carga preindividual, no determinada, que se podría llamar naturaleza (Simondon, 2015) y que “ha pasado a través de la operación de individuación sin ser efectivamente individuada” (Simondon, 2015: 399). Pero, la multitud tiene un carácter ambivalente, está llena de contradicciones. La definición se extiende llena de ambigüedad y es imposible a priori planificar o predecir su devenir: “rebelión o servidumbre, esfera pública finalmente no estatal o base de masas de gobiernos autoritarios,

abolición del trabajo sometido a un patrón o flexibilidad sin límites” (Virno, 2003:19). La multitud se asocia con lo heterogéneo, sus demandas no se encuentran unificadas. Podemos comprender entonces a los pueblos indígenas o al movimiento anarquista como multitudes: su característica es la heterogeneidad, incluso con conflictos hacia adentro de los propios colectivos. Vale recordar que Di Giovanni formó parte del asesinato del anarquista Emilio López Arango, director del diario anarquista *La Protesta*.

Cuando se enuncia “nosotros, el pueblo” hay que tener en cuenta que la propia definición tiene un afuera constitutivo (Butler en Badiou, 2014:50). Siguiendo a Judith Butler (2014), constituirse como pueblo es un acto performativo. Es un acto de habla: una enunciación que busca dar lugar a la pluralidad social que nombra (2014:51). Decir “nosotros, el pueblo” no es una descripción de una realidad o unidad, sino su producción. Es una forma lingüística de auto-génesis (2014:51).

¿Son todos los grupos semejantes? Simondon diferencia en principio dos tipos a partir de investigaciones norteamericanas previas: el *in-group* y el *out-group*. La operación social, en términos del autor, “está situada en el límite” entre ambos, “antes que en el límite entre el individuo y el grupo” (2015:373). Lo social “está hecho de la mediación entre el ser individual y el *out group*, por intermedio del *in-group*” (*ibidem*).

El cuerpo del individuo se extiende hasta los límites del in-group. La creencia lo define y le otorga pertenencia. Este esquema social extiende los límites del yo hasta la frontera del in-group y el out-group y abre las preguntas: ¿qué compone un cuerpo? ¿Cómo se compone? ¿Qué tan precario es? Quizás en este punto haya un miedo a la extensión social del cuerpo, como si expandir su frontera e integrar al otro fuera un indicio de peligro. Este movimiento podría llevar a la reducción de los otros grupos de interioridad que se

manifiestan como grupos de exterioridad, en pos de la consolidación de los propios límites. A su vez, pareciera que el gesto diferenciador es enunciador de los límites: a partir de que hay un *otro* se consolida el in-group y en consecuencia el cuerpo social del individuo.

Pero, ¿por qué la otredad es entendida como peligrosa? Quizás porque con la inclusión, y el necesario borramiento de la frontera, se extienden, estallan o modifican los propios esquemas sociales, y el cuerpo del individuo deja de ser el mismo, deviene otro, distinto.

Pedagogía

“Por eso cada palabra dice lo que dice y además más y otra cosa”
Alejandra Pizarnik, *El infierno musical*, 1971.

¿Qué sucede con las imágenes de crueldad, de detenidos, de excluidos, que son expuestas al público en un museo o un periódico? ¿Tienen alguna función? Rita Laura Segato, antropóloga argentina, al referirse a las nuevas formas de la guerra, diferencia la pedagogía del terror y la pedagogía de la crueldad. El terror está en relación con la muestra de poderes soberanos que tienen un control territorial. Diferentemente, la pedagogía de la crueldad refiere a la exhibición de formas de crueldad en los cuerpos. Esta visibilización está en sintonía y es funcional a “las formas contemporáneas de la producción de acumulación” (2020).

En la recopilación de clases publicadas bajo el título *Contra-pedagogías de la crueldad* (2018) Segato expone que “la repetición de la violencia produce un efecto de

normalización de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía para la empresa predatora” (2018:11). Para la autora, esta disminución de la empatía forma parte de un proyecto histórico y una política que se puede encontrar en la exhibición de crueldad (2020). Es que, siguiendo a Segato, el capital “depende de que seamos capaces de acostumbrarnos al espectáculo de la crueldad en un sentido muy preciso: que naturalicemos la expropiación de la vida, la predación, es decir, que no tengamos receptores para el acto comunicativo de quien es capturado por el proceso de consumición” (2018:12). Por lo cual, la difusión de imágenes tiene consecuencias en la sensibilidad social al construir un terreno común de sentido que ordena la realidad. Con este objetivo acomoda los cuerpos para que sean afines a la acumulación de capital.

Segato focaliza en la violencia hacia las mujeres (2018) como un diagnóstico de la coyuntura. Parte de su investigación tiene como centro el trabajo de campo realizado con presos por violación. Allí cuenta cómo llegó a comprender que la violencia no es sólo instrumental sino que tiene una faz enunciativa. En este sentido, el método de análisis desarrollado diferencia dos instancias: por un lado, el acto comunicativo en sociedad que puede ser comprendido por medio de una conciencia práctica (2018:40), por el otro, lo que refiere a la relación entre sujetos como pares y como parte de la misma comunidad.

Manteniendo esta línea de pensamiento, al extrapolar la investigación al estudio de las imágenes de la otredad analizadas, podemos comprenderlas como actos enunciativos que le hablan a otros –que son a su vez semejantes– y que lo que comunican no es solamente lo que muestran sino que en la visibilidad hay una comunicación del poder que enseña y disciplina, por lo tanto, también son performativos. La imagen es performativa en el sentido en que posee una insistencia icónica: graba en la memoria una secuencia de imágenes que influyen

en el actuar (Bredekamp, 2017:7). Como el poema de Alejandra Pizarnik: la palabra –y acá agregamos, la imagen– *dice lo que dice, y además más, y otra cosa* (1971). En la enunciación –y visibilización– se pone en funcionamiento una pedagogía que comunica y enseña a vivir. La repetición de las imágenes de violencia habitúa a los sujetos a ciertas prácticas y sensibilidades. Y esta enseñanza varía en el tiempo.

Parte 4

Memoria de la exclusión

“El punto ciego en los bordes de lo político,
punto ciego para una filosofía que piensa la guerra como división
y al odio como envidia;
olvidando que el odio reúne”

Jacques Rancière, *En los bordes de lo político*, 2007.

Escribe Rancière: “Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas” (2014:19). En base al análisis, el común construido es ese *nosotros*, con sus límites, partes constitutivas y la frontera que lo define por oposición a los otros. Dentro de este reparto ubicamos a la construcción de la identidad argentina blanca, europea y cristiana, que busca excluir a todo aquello que no se asemeje a su norma y que se oponga o dificulte el proceso de acumulación de capital. El movimiento entonces es doble: inclusión y exclusión funcionan en simultáneo.

Los lugares se distribuyen. ¿Cómo se inscriben aquellos que no encajan, que no cumplen con los requisitos establecidos para ser visibles y legítimos, aquellos indeseables y peligrosos? ¿Qué lugar ocupan los *otros* en este reparto? La estética, que se encuentra en la base de la política (Rancière, 2014:20) define a la otredad por fuera del común legitimado y construido. El discurso oficial los construye “como elemento de una cierta distribución de lo visible” (Rancière, 2010:99) y en consecuencia, estas representaciones ordenan el campo de la política. ¿De qué manera? Los pueblos originarios y los anarquistas no tuvieron parte en el reparto de lo común, estuvieron en su margen, fueron lo no visible. Su lugar fue el de la otredad y, por oposición, eso constituyó la ficción de la homogeneidad del “pueblo

argentino”. Pero, lo que no se ve igualmente forma parte de lo visible ya que lo constituye desde el margen.

Retomamos una pregunta que hizo David Viñas: “los indios, ¿son los desaparecidos de 1879?” (2013:16). Hay una continuidad histórica entre quienes se opusieron al modelo de pueblo argentino y a la forma de vida planteados desde el poder. Para extender –un poco y de forma incompleta– en la historia el análisis realizado hasta aquí, incluyo las fotografías tomadas a detenidos, desaparecidos y/o considerados subversivos durante la década de 1970 y la última dictadura cívico-militar. En casi todos los centros de detención se fotografió a quienes allí estuvieron o pasaron –por ejemplo, los negativos hallados en el Departamento Informaciones Policiales (2D) de la Provincia de Córdoba⁸, las más de 500 fotografías encontradas por la Agencia Federal de Inteligencia (AFI) en 2020⁹, o las fotografías tomadas en La Escuela de Mecánica de la Armada y sacadas al exterior por el sobreviviente Víctor Bastera¹⁰.

⁸ <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68018?lang=en>

⁹ https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/anm_afi_feb21.pdf

¹⁰

<https://elpais.com/internacional/2020-11-10/victor-bastera-el-fotografo-que-puso-rostro-a-los-verdugos-de-la-dictadura-argentina.html>



Magrin (2015) – “Fotografías tomadas en Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio en Argentina. Acerca del encuentro con imágenes de detenidos, secuestrados, desaparecidos en el Departamento de Informaciones de la Policía de la Provincia de Córdoba”.
Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68018>



Magrin (2015) – “Fotografías tomadas en Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio en Argentina. Acerca del encuentro con imágenes de detenidos, secuestrados, desaparecidos en el Departamento de Informaciones de la Policía de la Provincia de Córdoba”.
Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68018>



Cabrero (2016), Registro de extremistas: cuando la policía fotografiaba a los torturados.
Disponible en <https://www.cosecharoja.org/registro-de-extremistas/>



Bertoila (2020), “Encontraron en la AFI nuevos archivos de la última dictadura” Página/12,
20 de septiembre de 2020, disponible en
<https://www.pagina12.com.ar/293304-encontraron-en-la-afi-nuevos-archivos-de-la-ultima-dictadura>



Feld (2014), “Testimonio sobre el Centro Clandestino de Detención de la Escuela de Mecánica de la Armada Argentina (ESMA)”, CELS, octubre 1984.
Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/66939#tocto1n2>

Durante la década de 1970 la fotografía de los *otros* cumplió un rol diferente al que veníamos analizando. En estas situaciones el objetivo era realizar un archivo policial –privado– y que dichas fotografías no fueran difundidas al conjunto de la sociedad. Posteriormente, cuando retornó la democracia, incluso estas imágenes fueron ocultadas por el

Estado. Al compararlas podemos encontrar similitudes y diferencias con las fotos de prontuario de los anarquistas o con aquellas realizadas a los pueblos indígenas expuestas en La Plata. El fin de estas fotografías no era la difusión –en instituciones como el museo o periódicos–, sino la realización de un archivo interno que oficiaba de organización del control. “La información contenida en el presente álbum es confidencial” (Bertoia, 2020) sentenciaba el álbum encontrado en 2020 en la AFI con estas fotografías dentro. Hay repeticiones y diferencias en la historia en cómo se muestra a quienes son considerados distintos, otros, peligrosos o subversivos. Fotografías que en 1880 podrían circular en museos y periódicos con fines científicos o “pedagógicos”, casi un centenario más tarde es una práctica, también estatal, pero clandestina, ya que la manera en la que son –o serían– recibidos por la sociedad es completamente otra.

Bourdieu puede ayudar a entender este pasaje a nuevas formas de visualización de los otros: “Las formas suaves y larvadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como la única manera de ejercer la dominación y la explotación cuanto más difícil y reprobada es la explotación directa y brutal.” (2007:2006). La violencia simbólica se asomaría ante la dificultad de ejercer la violencia física sin velos.

Al inicio de este trabajo habíamos citado a Viñas, diciendo que la campaña al desierto era un intento de cerrar el proceso iniciado por la conquista española de América. Siguiendo ese pensamiento, podemos decir que el llamado “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983) tenía como objetivo continuar de alguna manera el proceso de Organización Nacional abierto en 1852 tras la derrota rosista en la Batalla de Caseros. Es posible trazar una línea histórica de continuidad donde la imagen de los *otros* tiene variaciones en la forma de exposición –en museos, periódicos, archivos estatales, públicos etc.– pero que contiene

similitudes en la forma de realización –las características de la foto de prontuario se mantienen–. Es decir que cambian los mecanismos del poder a través de los cuales este busca perpetuarse y que, por esta razón, los dispositivos de visibilización varían. Lo que se mantiene es el gesto de exclusión con el objetivo de consolidar un interior, la búsqueda de un *nosotros* homogéneo sin tensión.

A modo de conclusiones

Los interrogantes iniciales de este ensayo y a partir de los cuales se desplegaron los ejes de investigación fueron diversos: los problemas de la individuación, la relación del individuo y la sociedad, y la dimensión de las imágenes en todo este entramado. Esto no implicó pensar teóricamente *a partir del individuo* o buscar alguna especie de principio de individuación (Combes, 2015:16,17) sino más bien dar cuenta de la individuación como proceso en un territorio específico y en distintas temporalidades. Como explica Gilbert Simondon: “la unidad y la identidad sólo se aplican a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación” (Simondon, 2015:11). De esta forma, no se entendió a la identidad argentina o nacional como una sustancia ya dada, inmutable o impenetrable, sino como una “estabilidad” –en estado metaestable o en constante devenir– que vendría luego de la operación de individuación. Nos preguntamos *¿qué es el ser?* y respondimos de la mano del pensamiento de Simondon, quien propone pensarlo como “potencia de mutación” (Combes, 2015:28) en estado de metaestabilidad.

Para que la energía potencial del ser se estructure es necesario que se efectúe una transformación del sistema, llamada por el autor como *desfasaje* (Combes, 2015:29).

Además, como explica Muriel Combes; “en la filosofía simondoneana solo hay desfasajes, lo cual supone la pervivencia del pasado en el presente y en el futuro” (Combes, 2017:17). Lo que analizamos en este trabajo fueron distintas fases del ser *pueblo argentino*, sus continuidades y rupturas, cómo operó ese desfasaje, cómo hay un intento totalitarista de estabilizar al ser –en estos casos, intentando configurar colectivos homogéneos– y cómo, ya que el ser es potencia de devenir, ese cierre es siempre una ilusión. La búsqueda de consolidación del Estado-Nación fue el gesto de eliminar todo conflicto y anular las tensiones, pretendiendo consolidar un ser nacional cerrado en sí mismo. Pero, a este gesto podemos entenderlo como una utopía irrealizable del poder que busca perpetuarse y ordenar a los ciudadanos al proyecto histórico del capital (que es la acumulación).

Se propuso analizar al colectivo denominado *pueblo argentino* y sus devenires en un pequeño recorte temporal que abarcó desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX. Tal como escribió Muriel Combes: “el devenir no afecta al ser desde el exterior, como un accidente afecta a una sustancia, sino que constituye una de sus dimensiones” (Combes, 2015:30). Los cambios políticos y sociales, el devenir y las distintas fases del ser ayudan a pensar la complejidad de la constitución de colectivos –sus diferentes versiones y cualidades– lejos de una dinámica binaria de causa-efecto o de manipulación.

Así, en esta tesina se trabajaron estas temáticas de la mano de las imágenes y sin esquivar la problemática del poder. Porque la individuación es una sola: psíquica y colectiva en simultáneo (Combes, 2015:28). Estudiar la conformación de un colectivo –el pueblo argentino como construcción histórica tensionado por las diferentes pujas y conflictos de clases– implica comprender que en la misma individuación psíquica y colectiva hay tensiones, y que los devenires posibles se encuentran en estado de metaestabilidad. El

colectivo pensado no como sustancia permite ver su transformación. El análisis de las imágenes permitió incorporar al debate la estética, el rol de los afectos, las emociones y, tangencialmente, el problema de los objetos técnicos.

Simondon diferencia dos modos de sociabilidad: uno que se sitúa en el nivel de “las relaciones biológicas, biológico-sociales e interindividuales” (Simondon, 2015:348) y otro que implica la posibilidad de devenir otros. Este último es lo que el autor denomina *transindividualidad*. ¿Qué lo caracteriza y por qué nos sirvió en este trabajo? Porque la transindividualidad está en estrecho vínculo con el concepto de “multitud” propuesto por Paolo Virno, quien a su vez lo retoma de Baruch Spinoza y Toni Negri. En contraposición, Thomas Hobbes no ve características positivas en el concepto de multitud. Para el autor del *Leviatán* “el concepto de pueblo está estrechamente vinculado con la existencia del Estado” explica Virno (2011: 139). La multitud no confluye en el Uno (el Estado, por ejemplo) a diferencia del pueblo, que sí lo hace y busca.

En este trabajo no se trató de tomar partido por una de las facciones –pueblo o multitud– o de exaltar ingenuamente la supuesta bondad intrínseca de la multitud que ha sido violentada por las instituciones, sino de comprender el rol del Estado en la configuración de la identidad y cómo esta es funcional al proyecto histórico y mundial del capital.

Karl Marx teorizó sobre las contradicciones que implicaba el capitalismo. ¿Cómo esas contradicciones y tensiones se materializan en el vínculo del capitalismo en vías de consolidación con los sujetos que ofician de ciudadanos en un país colonizado? Así como el capitalismo tiene un lado productivo y otro destructivo, la consolidación subjetiva del capitalismo en Argentina implicó la construcción productiva de un “pueblo” o “nosotros” y

en el mismo gesto, la destrucción de otros sujetos con modos de vida diferentes al propuesto por el modelo del capital.

La reproducción del poder –y del capital– precisa de un determinado orden político, económico e identitario que, como hemos analizado, se desarrolló con fuerza y violencia, discriminando y eliminando a todo lo que se percibía como “otredad”. En términos de Gilbert Simondon, hay cierto tipo de sociabilidad –que podemos identificar como una identidad “cerrada”– que “encierra a los individuos o animales en su función” (Combes, 2015:82). Según el autor, esta “sociabilidad natural” se explica como “una reacción colectiva de la especie humana frente a las condiciones naturales de vida, por ejemplo a través del trabajo” (Simondon, 2015:233). La sociabilidad entendida de esta forma está relacionada con la “constitución de la sociedad civil” (Combes, 2015:82), lo contrario al estado de naturaleza o a la heterogeneidad característica de la multitud.

La construcción de la identidad del ciudadano argentino, al ser trabajada de la mano de las nociones de biopoder y violencia simbólica, da cuenta del objetivo que tiene su consolidación: construir una fuerza de trabajo y territorios aggiornados a las necesidades del capital en cada época. La disputa es por el modo de vida ya que la necesidad es la potencia de producción. La violencia necesaria para sostener sujetos sujetados por el poder no solo es objetiva –física– sino también simbólica. Necesita llenar de significado y justificar el despojo y la expropiación.

Pensar las imágenes en relación con los sujetos fue uno de los ejes articuladores de este trabajo. Las imágenes están en relación con los cuerpos, el reparto de lo sensible y la violencia. En su repetición se pone en funcionamiento una pedagogía, entendida como un modo específico de operar del poder. ¿Qué utilidad tiene elegir a las imágenes, o a algunas

imágenes, para este análisis? Quizás, siguiendo los planteos de Simondon, podemos preguntarnos: ¿tienen las imágenes una carga de preindividual? Es decir, que en tanto individuos son más que individuos y que, por esta razón, producen un excedente que es imposible de predecir.

Hay, además, una inserción de las imágenes en los mecanismos del poder: son utilizadas para construir, fijar y representar al poder. Como explica Bredekamp (2017), las imágenes no son solo una reproducción sino que tienen un “efecto sobre el sentir, el pensar y el actuar que se produce por la fuerza de la imagen y por la interacción con quien tiene enfrente observando, tocando y también escuchando” (Bredekamp, 2017:36).

Esta es una tesina en la que se intentó analizar, desde una óptica histórica –es decir, mirando al pasado– la constitución de un colectivo llamado *pueblo argentino*. ¿En qué sentido este problema tiene vigencia o relevancia en el presente? León Rozitchner escribió en el prefacio de *El terror y la gracia* (2003) que “lo que nos ha pasado” nos sigue pasando (2003:13) en el sentido de que “los sucesos actuales condensan el pasado” (*ibidem*). Esta hipótesis fue la motivación para indagar cómo se configuró la subjetividad colectiva argentina a través de la historia. Así, el aniquilamiento del siglo XIX no fue un acontecimiento estanco sino que se perpetúa en el tiempo, modificando sus mecanismos, actualizándose y con consecuencias variadas hasta el presente. Podemos citar al presidente Alberto Fernández quien, en el año 2021 y en una conferencia junto al presidente del Gobierno de España, Pedro Sánchez, dijo: “Los mexicanos salieron de los indios, los brasileños de la selva, pero los argentinos de los barcos. Eran barcos que venían de Europa”¹¹ o, unos años antes, en 2018, cuando el entonces presidente Mauricio Macri estuvo en el Foro

11

<https://elpais.com/internacional/2021-06-09/la-cita-fallida-de-alberto-fernandez-los-mexicanos-salieron-de-los-indios-los-brasileros-de-la-selva-pero-los-argentinos-de-los-barcos.html>

Económico de Davos y comentó que él cree que "la asociación entre el Mercosur y la Unión Europea es natural porque en Sudamérica todos somos descendientes de europeos"¹². Si bien la imagen de los otros y la forma en que se visibiliza cambia por el contexto y las relaciones de fuerza, ciertos imaginarios son tan fuertes que perduran, aunque no sin resistencias y modificaciones.

La forma de visibilizar la exclusión y cómo esta acción es una justificación para la reapropiación de tierras y el ordenamiento de la política, entra en el ámbito del terror y la violencia. La discriminación y crueldad organizaron el terreno de la política históricamente, construyeron un *nosotros* por oposición a multitudes heterogéneas que eran muy difíciles de gobernar. Tomo las palabras de León Rozitchner: "lo más obscuro de la vida política no es el robo, las canonjías, la entrega de un país y de sus habitantes: lo más grave es el ocultamiento del terror que sostiene la apariencia democrática. El terror es la nervadura que organiza y sostiene el espacio social" (2003:19). Esta lectura a contrapelo de la historia (Walter Benjamin) ayuda a sostener la idea de que, detrás de la identidad argentina, circula un terror o una violencia que no se muestra todo el tiempo, que parece subterránea pero que no lo es en absoluto, ya que tiene consecuencias subjetivas y materiales que se perpetúan en el tiempo. En este trabajo lo analizamos al trabajar, por ejemplo, cuál es la imagen que perduró de la Campaña al Desierto representada en el billete de 100 pesos de 1992, o cómo tuvo que pasar un centenario para que se restituyan los restos de los cuerpos de indígenas expuestos y/o guardados en el museo.

La memoria del *nosotros*, nuestra historia nacional y estatal, es también la historia de la exclusión de cuerpos y formas de vida. Es un movimiento doble, inclusión/exclusión, y

¹² <https://www.pagina12.com.ar/91480-en-sudamerica-todos-somos-descendientes-de-europeos>

ante cada contexto de crisis sociales y económicas estas coordenadas varían. Para cerrar cito a Jorge Luis Borges en el poema “Cambridge” publicado en *El elogio de la sombra* (1974) y que se encuentra en el epígrafe de este trabajo: “Somos nuestra memoria, / somos ese quimérico museo de formas inconstantes, / ese montón de espejos rotos”. Esta tesina es producto del intento de realizar una genealogía que reponga aquellos espejos rotos y así vislumbrar, de forma parcial pero no por eso azarosa, el recorrido histórico de la violencia y exclusión que implicó el intento de consolidación de la identidad *pueblo argentino* y cómo fueron sus variaciones a lo largo distintos contextos. Las imágenes fueron la primera excusa de investigación y la filosofía de Gilbert Simondon, más que una cosmovisión cerrada a la cual recurrir para encontrar respuestas consolidadas y sencillas, fue un acompañamiento constante, una brújula que no mostró caminos establecidos y una caja de herramientas ofreciendo preguntas.

Bibliografía:

- ARGUMEDO, A. (2009), *El “Lebensraum” argentino del siglo XXI*, Página 12, 31 de agosto de 2009, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-130910-2009-08-31.html>
- BADIOU, A (et. al.) (2014), *¿Qué es un pueblo?*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- BARTHES, R. (1989), *La cámara lúcida, nota sobre la fotografía*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- BARTHES, R (2016), “El mensaje fotográfico”, en *Cuadernos de Cine Documental*, Buenos Aires, Ediciones UNL, disponible en <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/CuadernosDeCine/article/download/6040/8936/>
- BAYER, O. (2010). “Damiana”. Publicado en *Diario Página/12*. 19 de junio 2010. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-147899-2010-06-19.html>
- BAYER, O. (2003) *Los anarquistas expropiadores y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Planeta.
- BAYER, O. (2010) “Prólogo. Comenzar el debate histórico sobre nuestra violencia”. En BAYER, O. y LENTON, D. (2010), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, Buenos Aires, El Tugurio Ediciones.

- BAYER, O. (2019) *Severino Di Giovanni: el idealista de la violencia*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Booklet.
- BELTING, H. (2011) “Cruce de miradas con las imágenes. La pregunta por la imagen como pregunta por el cuerpo”. En GARCÍA VARAS, A (ed.), *Filosofía de la imagen*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- BENJAMIN, W (1995), *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Editorial Leviatán.
- BERARDI, F. (2016), *Generación Post-Alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.
- BERARDI, F. (2017) *Fenomenología del Fin: sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra Ediciones.
- BORGES, J.L. (1974), “Elogio de la sombra” en *Obras completas 1923 - 1972*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- BOURDIEU, P. (2007) *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, P, PASSERON, J. (1996) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Editorial Laia S.A.
- BREDEKAMP, H. (2017), *Teoría del acto icónico*. Madrid, Ediciones Akal.
- CANGI, A. (2009) *Por una pragmática de configuraciones de visibilidad estéticas y políticas*, prólogo a VAUDAY, P. (2009) *La invención de lo visible*, Buenos Aires, Letranómada.

- COMBES, M. (2017) *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Cactus.
- DEBORD, G. (2016), *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, Punto Flotante.
- DELEUZE, G. (1991), “Postdata sobre las sociedades de control”, en FERRER, C. (Comp.) *El lenguaje literario*, T° 2, Montevideo Ed. Nordan. Traducción: Martín Caparrós.
- DÉOTTE, J. (2007) *El museo no es un dispositivo*, Museum internacional de la UNESCO, no.235, septiembre de 2007, disponible en http://www.lauragonzalez.com/ImagenCultura/Deotte_2008_ElMuseoNoEsUnDispositivo.pdf
- DÉOTTE, J. (2009) *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière* Santiago, Ediciones Metales Pesados.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2004), *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Biblioteca del Presente, Barcelona, Paidós Ediciones.
- GARCÍA FANLO, L. (2011) “¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze y Agamben”. *A Parte Rei* número 74, disponible en <https://www.aacademica.org/luis.garcia.fanlo/2>
- FELD, C. (2014) *Fotografía, desaparición y memoria: fotos tomadas en la ESMA durante su funcionamiento como centro clandestino de detención*. Editorial Unité Mixte de Recherche "Mondes américains". Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/4079>

- FOUCAULT, M. (2014), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- FOUCAULT, M. (2011), *Seguridad, territorio, población: curso en el College de France: 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FUJITA HIROSE, J. (2005), “Leer a Gilbert Simondon: transindividualidad, actividad técnica y reificación. Entrevista con Paolo Virno”, Prólogo a VIRNO, P (2005) *Cuando el verbo se hace carne*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- GAMARNIK, C. (2018) “La fotografía en la revista *Caras y Caretas* en Argentina (1898-1939): innovaciones técnicas, profesionalización e imágenes de actualidad”, *Estudios Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 120-137. Disponible en https://www.academia.edu/36477360/La_fotograf%C3%ADa_en_la_revista_Caras_y_Caretas_en_Argentina_1898_1939_innovaciones_t%C3%A9cnicas_profesionalizaci%C3%B3n_e_im%C3%A1genes_de_actualidad
- MARX, K. Y ENGELS, F. (2019), *El manifiesto comunista*, Madrid, Alianza Editorial.
- MORENO, M. (2002) “Entrevista a Horacio González. Cacerolas, multitud, pueblo”, Publicado el 11 de febrero de 2002 en *Diario Página/12*, Rayando Los confines, disponible en <http://rayandolosconfines.com/reflex33.html>
- HARDT, M. NEGRI, A. (2002) *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

- HEREDIA, J. RODRÍGUEZ, P. (2017) “¿En qué se reconoce el simondonismo?”, Prólogo a COMBES, M. (2017) *Simondon, una filosofía de lo transindividual*, Buenos Aires, Cactus.
- LÓPEZ HANNA, S. (2015) “Transindividualidad. Disquisiciones sobre la técnica y lo colectivo”, en BLANCO, J. PARENTE, D. RODRÍGUEZ, P. VACCARI, A. (2015) *Amar a las máquinas, Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- LENTON, D. (2010) “La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política”. En BAYER, O. LENTON, D. Coords. (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires, El Tugurio Ediciones.
- NIETZSCHE, F. (2013) *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- PALTÍ, E. “El ‘retorno del sujeto’. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno”. En *Prismas. Revista de historia intelectual* (Universidad Nacional de Quilmes), nro. 7.
- PAPAŽIAN, A. NAGY, M. (2010) “La isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX”. En BAYER, O. LENTON, D. Coords. (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires, El Tugurio Ediciones.
- RANCIÈRE, J. (2007), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.

- RANCIÈRE, J. (2008) *El trabajo de la imagen*, Multitudes, puesto en línea el martes 10 de junio de 2008. Traducción: Felisa Santos.
- RANCIÈRE, J. (2017) *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial.
- RANCIÈRE, J. (2009) *El reparto de lo sensible*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- RANCIÈRE, J. (2011) *El destino de las imágenes*, Buenos Aires, Prometeo.
- RODRÍGUEZ, P. (2016) “La transindividualidad de Simondon: la coyuntura latinoamericana entre la política, la técnica y la afectividad”, Publicado en “*Dossier Simondon, Demarcaciones*”, N° 4 mayo.
- ROZITCHNER, L. (2003) *El terror y la gracia*, Buenos aires, Grupo Editorial Norma.
- SEGATO, R. (2018) *Contra-pedagogías de la crueldad*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros.
- SIMONDON, G. (2015) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Editorial Cactus.
- SIMONDON, G. (2016) *Comunicación e información. Cursos y conferencias*. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- SIMONDON, G. (2007) *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- SIMONDON, G. (2017) *Sobre la técnica: 1953 - 1983*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Cactus.

- SZTULWARK, D. (2019) “¿Qué busca Deleuze en el cine?”, *Lobo Suelto Blog*, disponible en <http://lobosuelto.com/que-busca-deleuze-en-el-cine-diego-sztulwark/>
Publicada el 6 abril.
- SZTULWARK, D. (2020) “Máquina de guerra y estrategia”, *Lobo Suelto Blog*, disponible en <http://lobosuelto.com/maquina-de-guerra-y-estrategia-diego-sztulwark/>
Publicada el 29 de abril.
- VALKO, M. (2013) *Pedagogía de las desmemoria: crónicas y estrategias del genocidio invisible*, con prólogo de Osvaldo Bayer, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Continente.
- VARELA, G. (2017) *La guerra de las imágenes. Una historia visual de la Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Ariel.
- VAUDAY, P. (2009) *La invención de lo visible*, Buenos Aires, Letranómada.
- VERA, A. (2009) “Breve glosario a modo de epílogo”, en DÉOTTE, J., *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*, Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados.
- VIÑAS, D. (2013) *Indios, ejército y frontera*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Santiago Arcos editor.
- VIÑAS, D. (2014) *De los montoneros a los anarquistas*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor.
- VIRNO, P. (2011) *Ambivalencia de la multitud, entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón.

- VIRNO, P. (2005) *Cuando el verbo se hace carne: lenguaje y naturaleza humana*, Madrid, Traficantes de sueños.
- VIRNO, P. (2003) *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de sueños.
- WARBURG, A. (2014) *La pervivencia de las imágenes*, Buenos Aires, Miluno.
- ŽIŽEK, S. (2009) *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.

Bibliografía audiovisual:

- DÍAZ, S. (2020), *4 Lonkos Documental*, Disponible Secretaría de Género y Derechos Humanos de Rosario, <https://www.youtube.com/watch?v=Mex6Jmme2hw>
- SEGATO, R. (2020) *¿Qué son las pedagogías de la crueldad?*, Facultad Libre. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=CayYT_qZlvY
- VALKO, M. (2012) *Pedagogías de la desmemoria*, publicado por Bernardo Eifmann. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=auJuRJSa2qM>

Notas periodísticas:

- BERTOIA, L. (2020) “Encontraron en la AFI nuevos archivos de la última dictadura” Página/12, 20 de septiembre de 2020, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/293304-encontraron-en-la-afi-nuevos-archivos-de-la-ultima-dictadura>

- CEBRERO, W. (2016), Registro de extremistas: cuando la policía fotografiaba a los torturados. 23 de marzo de 2016, Disponible en <https://www.cosecharoja.org/registro-de-extremistas/>
- FERNANDO, P, (2015) “En el museo murieron, mínimo, seis personas”, entrevista en *Diálogos Página/12*, 12 de octubre 2015, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-283618-2015-10-12.html>
- MAGRIN, N. (2015), Fotografías tomadas en Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio en Argentina. Acerca del encuentro con imágenes de detenidos, secuestrados, desaparecidos en el Departamento de Informaciones de la Policía de la Provincia de Córdoba. Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68018>

Archivo digital:

- *Caras y Caretas*, n° 1668 publicada el 7/2/1931 - Disponible en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España, <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701514>
- *Caras y Caretas*, n° 1689 publicada el 14/2/1931 - Disponible en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España, <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004701656>