

CAPÍTULO 1

Interpelaciones de la pandemia a la construcción de conocimiento ¿Aniquilación de certezas?

A cargo de la Dra. Aurelia di Berardino¹

Comentarista Margarita Rozas Pagaza²

Aurelia: Buenas tardes. Gracias Pilar, gracias Néstor. Gracias Margarita, gracias por la invitación, por convocarme. Quiero decir por qué acepté (además de ser totalmente delirante que yo acepte esto porque siento que va a quedar muy grande lo que voy a tratar de hacer frente a colegas tan formades como ustedes en el trabajo social, y en cuestiones que tienen que ver con la *praxis*). Así que me disculpo, pero ahora explico por qué acepté la propuesta más que interesante de Pilar. En parte porque creo que es una responsabilidad personal y en tanto personal, para mí, es política. Asumo este desafío con el orgullo de pertenecer a una institución que tiene compañeres como Silvina y Paula que están por allí y que gestan el posgrado, pero gestan la educación en general con un compromiso extraordinario y, en ese sentido, no podía no hacerme eco del esfuerzo del trabajo, de lo que significa formar futuros profesionales en la universidad pública incluso, en tiempos tan terribles como lo son los tiempos pandémicos. Me sentí, básicamente, *obligada* y voy a asumir la responsabilidad que me toca.

1 Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Adjunta ordinaria de Lógica de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP), desde 2013 y continúa. Adjunta ordinaria a cargo de Filosofía de las Ciencias de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, desde 2018 y continúa. Asesora científica del Museo de Física del Departamento de Física de la Facultad de Cs.Exactas.

2 Mg. y Dra. Trabajo Social. Directora del Doctorado en Trabajo Social FTS UNLP; Ex Decana de la Facultad de Trabajo Social de la UNLP; Ex directora del CELATS y del IETSyS. Profesora Emérita de la FTS UNLP.

Primero, como funcionaria de la universidad, pero también como docente que es, digamos, mi marca de origen: como docente de filosofía —mi ámbito de trabajo—, y específicamente, docente de Filosofía de las Ciencias. Me muevo como pez en el agua en la epistemología más que en cualquier otro ámbito. Ahora bien, una vez que tomé el riesgo, cuando Pilar me dice, “de lo que podrías hablar es...” y me tira un título que es *el universo y más allá*; digo, “bueno, acepto, porque me encantó el título sugerido,” *Interpelaciones de la pandemia a la construcción de conocimiento: ¿aniquilación de certezas?* Asumido el riesgo, entonces, es que voy a decir tres cosas para revelarles que el asesino es el mayordomo. La primera es que efectivamente hace rato que se aniquilaron las certezas, cosa que está muy bien. En segundo lugar, lo que pretendo hacer con este compromiso es, en parte, derribar algunos mitos sobre el conocimiento, algo que ustedes ya saben por la *praxis* misma del trabajo social: saben que hay muchos mitos dando vueltas en torno a la cuestión del conocimiento. En tercer lugar, quiero invitarles y sobre todo a les nueve estudiantes de la maestría a ser creatives, a pensar al conocimiento como un arte creativo, a restaurar la idea de que conocer es un arte y que es un arte imaginativo. Invitar a esto porque es el momento, es la ocasión, es la oportunidad. Una crisis siempre es una oportunidad. Me parece que no hay mejor momento para reivindicar la creación que este.

Les decía, nada nuevo voy a reponer: derribar mitos, ustedes los derriban en el territorio. ¿Qué es lo que cambia entre lo que yo digo y lo que ustedes hacen efectivamente [frente al trabajo y al hacer de otros]? Yo creo que simplemente [lo que cambia] es el sujeto de enunciación. Lo que hacen quienes trabajan en el territorio y sobre todo quienes trabajan en el sur, nosotros que trabajamos desde el sur, es justamente darnos cuenta —o haber trabajado o potenciado cuestiones que entendemos que son de cierta manera pero que el norte global nos deshabilita permanentemente— que entonces, lo que está cambiando con la pandemia, es el sujeto de enunciación. Si algo puso en cuestión esta pandemia es que todes en principio estamos embarcades en un lío enorme y hay que ver cómo salimos y con qué herramientas. Eso tal vez desequilibra el eje norte-sur y, tal vez, nos da una oportunidad histórica de

proponer nuevas herramientas para pensarnos y para pensar las relaciones del conocimiento. Así que no van a escuchar nada nuevo, es sencillamente, si quieren, [la reposición de] algunas ideas que se me han ido ocurriendo a lo largo de la pandemia y que invitan a pensar otras tantas a partir de esto que he ido pensado y ha sido interpelado por la pandemia.

En tiempos de pandemia me di cuenta de que, en realidad, lo que produce un efecto mucho más rápido que la charla, que el hablar, [es la reposición de] imágenes. Somos animalitos profundamente visuales, y las metáforas movilizan pensamientos de una manera rapidísima. En la pandemia pensé dos cosas a partir de ciertas ideas/imágenes. La primera, algo que me quedó dando vueltas durante mucho tiempo, una frase de Ernest Hemingway. Hemingway dijo algo que es precioso para empezar a pensar las transformaciones que ocurren en el ámbito del conocimiento: el mundo nos rompe a todos y luego algunos se hacen más fuertes en las partes rotas (en *Farewell to Arms*). Tal vez esa es la indicación adecuada para empezar a pensar con ustedes que están involucrados y comprometidos permanentemente con hacer, con intervenciones en el mundo. Nos rompe a todos el mundo, claramente nos rompió a todos, y algunos se hacen más fuertes en las partes rotas. Por supuesto habrá que ver quién se hace más fuerte, si es que se puede hacer fuerte alguien en este contexto y obviamente cuáles son esas partes que se rompieron, que se seguirán rompiendo. Yo creo, y esa es la invitación a pensar con ustedes, que podemos acercarnos alguna respuesta o si quieren, una reacción optimista de la frase de Hemingway desde ciertas categorías para pensar el conocimiento que no son más que categorías que están imbricadas con un pensamiento que es del sur. Tratar de pensar, tratar de recomponer desde el sur a partir de ciertas categorías que inclinan la balanza, las formas en que intervenimos sobre el territorio. Por supuesto que antes de avanzar sobre lo que nos interpela [en general], en particular a mí me toca repasar cómo nos interpela la pandemia a quienes hablamos del conocimiento.

Me gustaría quedarme con las partes rotas y reponer una metáfora, una imagen que me conduce a un arte, y ese arte me va a llevar —nuevamente— a concluir que el conocimiento es un arte

en el que tenemos que invertir mucha imaginación. Existe un arte muy específico, y es uno japonés, que se llama *kintsugi*, el cual consiste básicamente en reparar objetos. Ahora, lo curioso de ese arte tradicional japonés es que lo que hace es juntar las partes rotas de una vasija (o de cualquier objeto que se ha roto) y restaurarla con oro o con plata. ¿Cuál es el efecto de ese arte? Mostrar que justamente el objeto tiene una historia, que las partes rotas que constituyen la debilidad de la vasija, el jarrón, etc. en un momento dado, terminan siendo su fortaleza [una vez intervenido el objeto]. Ese arte pretende mostrar que lo que es bello de la reparación es lo reparado: eso de arrimarle polvo de oro a la grieta, mostrar la falla, resaltar la debilidad y hacer de esa debilidad una fortaleza. La imperfección se deja ver —en este peculiar arte—, en la rotura y consiguiente reparación del objeto. Pero eso constituye, con justa razón, el motivo de lo bello. Una concepción muy lejana a nuestra idea del arte, aunque también del conocimiento que, [en cierta tradición dentro de una tradición] siempre tiende a lo perfecto, a una visión apolínea del mundo que atraviesa nuestras obras de arte y nuestras pretensiones de conocimiento. El conocimiento o bien es perfecto, o bien es perfectible. Pero las marcas no se dejan ver, se niegan.

Por el contrario, ese arte japonés viene a decir que las marcas históricas, lo que está roto, se completa con oro. Y la amalgama dorada de las partes ajadas es el detalle que las vuelve más fuertes. Algo semejante resuena en lo que Néstor decía hace un momento, a propósito de la memoria: que algo no está terminado hasta que no se suturan las grietas, hasta que no se suturan las heridas. En parte, completar con oro las heridas es mostrar que ahí hubo un desgarramiento (coincidente con un momento histórico) que, en lugar de debilitarnos, nos hizo más fuertes. Si logramos la sutura/reparación con ese arte que perfecciona haciendo visible lo imperfecto, entonces nos cambia el eje de lo que estamos pensando [porque] hacemos de lo roto y de lo débil, una virtud. A ver, en esta imagen que yo intento reponer no estoy hablando de otra cosa más que de la *resiliencia*: qué parte se rompe y qué cosas vamos a hacer con eso roto, tiene que ver con la capacidad que tenemos, eventualmente, de ser resilientes. De hecho, las primeras preguntas que me movi-

liza ese arte de reparación son: ¿hay algo que reparar en relación al conocimiento después de una crisis como la que atravesamos? ¿es necesario reparar *qué* cosas? ¿hay cosas que deberíamos dejar fuera de la ecuación? ¿quiénes, finalmente, seríamos los artesanos que pueden reparar estas vasijas trucas que no es otra cosa que una metáfora de la vida misma tal como nos la ha dejado la crisis pandémica? y fundamentalmente, ¿quiénes pueden gestar nuevas conexiones? La apuesta que tendríamos que hacer es gestar conexiones en el sur, por el sur, desde el sur, ¿no? Esa es la idea rectora.

En consecuencia, esta imagen y esta tradición, si quieren, artesanal que estoy recuperando, servirá para pensar algunas categorías del conocimiento que damos por hecho y que, sin embargo, resultan muy nocivas para el establecimiento de una práctica diferente. O que al menos obturan prácticas otras en los territorios. En buena medida la idea del conocimiento con la que me gustaría trabajar en este contexto es la idea de un conocimiento entendido como una vasija rota; al menos, el conocimiento tal como hemos entendido tradicionalmente. Una vasija que habrá que ver cómo reparamos, con qué amalgamas, con qué oro y con qué plata; es decir, qué cosas oficiarán como nuestras sustituciones para un conocimiento que pretendemos que tenga nuestra marca de origen. Cuestión que es muy difícil de visibilizar. Recordar, por ejemplo, que el conocimiento tiene una marca de origen y, como sabrán mejor ustedes que yo, que el conocimiento tiene cuerpo o que no puede prescindir del cuerpo. Esa idea, bueno, no es tan fácil ni tan sencilla de aceptar. La afloración de la idea de que en realidad hay cuerpos involucrados en el acto de conocer [y afectados por la acción del conocimiento] y no tan solo mentes encerradas en una computadora, es algo que se lo debemos a la rotura de esa vasija *en y por* la pandemia. Una [la del cerebro sin cuerpo] entre otras tantas figuraciones sobre el conocimiento heredado que se destruyeron, y ahora es preciso saber si queremos repararla o sustituirla por completo.

De hecho, les decía que si esa vasija rota del conocimiento nos permite pensarlo como un arte, como una acción, como una agencia, entonces podemos hacer de algo que en principio parece débil, una fortaleza.

La caricatura del conocimiento como perfecto, cierto, etc., [se sostiene sobre] categorías funcionales, si quieren, a esa necesidad o a esa pulsión humana de buscar la seguridad todo el tiempo y por todas partes. Esa caricatura es eso, es un remedo de la búsqueda de seguridad, del refugio. Bueno, [hay que decirlo] funciona muy bien. Pero ustedes saben perfectamente que en el territorio no pueden andar con esa caricatura como mochila porque claramente les juega en contra, entre otras cosas, porque en todo momento toman decisiones políticas y el conocimiento tal como lo hemos heredado no tiene nada que ver con decisiones de ningún tipo. Por lo menos, no con decisiones de gente de carne y hueso que trabaja en el barro de la vida. No tiene que ver con eso la manera en que nos contaron el conocimiento. Ahora, ese conocimiento *otro* que estamos hipotetizando, embarrado, desastroso, con sus fallas, con sus grietas, es el conocimiento real y, para tratar de ver un poco más de qué se trata, comienzo por desafiar la categoría “certeza” contenida en la pregunta de Pilar: “¿aniquilación de certezas?”. Claro, ahora vamos a ir ahí. ¿Cómo? Bueno, de la mano de otra frase muy interesante que ustedes seguramente habrán recorrido porque el autor que la propone es Walter Mignolo en un texto que se llama “Desobediencia epistémica”, donde trabaja sobre la noción de *colonialidad*. Él sostiene algo que para mí es central porque nos permite ubicarnos de lleno en la discusión pandémica y es lo siguiente: “El primer mundo tiene conocimiento, el tercero tiene cultura”. Si hay algo, creo yo, con lo que la pandemia colaboró para descorrer el velo de Maya —como solemos decir— gira en torno a esta concepción de que “ellos” —el norte global—, tienen ciencia, mientras que “nosotros” —el sur global— solo tenemos cultura. Y lo que hace Mignolo con esa sentencia, es invitarnos a pensar cómo valoramos nuestras aproximaciones a cualquier problema: la pandemia, por caso, pero puede ser cualquier otro. Pensar, por ejemplo, cómo se manifiesta esa tendencia a marginalizar(nos), esta suerte de profecía autocumplida: bueno, si no tenemos conocimiento, entonces ¿para qué vamos a invertir en conocimiento que es algo que, por definición, no vamos a adquirir nunca en tanto sur? Algo que les sonará a ciertas prácticas políticas de algún gobierno anterior, pero insisto, ¿para qué vamos

a invertir si nosotres tenemos/somos cultura? Entonces, eso que está proponiendo Mignolo, que resulta tan interesante, tan potente, es invitarnos a reflexionar sobre nuestros saberes. Es un movimiento que nos corre por izquierda: “bien, va siendo hora de resolver la cuestión de cómo podemos pensarnos nosotres”. Nosotros, nosotras, nosotres. Por supuesto que cuando mencionamos ese amplio “nosotres”, saben que estamos hablando de ese sur, y ese sur es el sur global que, con toda legitimidad, reclama conocimiento, ser poseedor de conocimiento. Ahora, para que nosotres podamos decir que tenemos conocimiento, es preciso hacernos cargo de que la categoría *conocimiento* refiere a algo diferente de lo que hemos dicho hasta ahora que representa. Y disculpen que insista en este “todavía” [en cuanto a la concepción del conocimiento como poseyendo ciertas connotaciones] porque, recordemos, la academia no está en una burbuja, sino que se inscribe en una sociedad que le reclama a aquella, cosas que no puede dar: la certeza no es algo que academia alguna pueda dar. No solo no pueden ofrecer certeza las ciencias blandas —y este es uno de los mayores desafíos que nos dejó la pandemia—, sino tampoco las ciencias duras. Algo que es interesante como motivo de análisis para quienes venimos de las humanidades o las ciencias sociales, es que la pandemia haya derribado mitos sobre el conocimiento en general y sobre las ciencias duras en particular.

Les decía, entonces, que ese sur del que estamos hablando es una cuestión sobre lo que ustedes reconocen muy bien y que se encastra con aquello que Boaventura de Sousa Santos al inicio de su libro *Una epistemología del sur*, refiere que por dicha epistemología entiende algo muy puntual. A saber, la búsqueda de conocimiento y criterios de validez del mismo que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente explotados, victimizados, etc. ¿Por qué o por quién/es? Bueno, por lo que ya repusiera Pilar al comienzo: por las líneas divisorias impuestas por el colonialismo, el capitalismo, la modernidad. Líneas que marcan distinciones para el sur, un sur, recuerden, que es un sur global. No es un sur meramente geográfico, porque también el norte tiene sus propios sures, algo que en la pandemia ha

quedado en evidencia. Sectores de Europa, sectores de EE.UU. que son sures, literalmente son otros sures. Por otra parte, Boaventura, en el texto mencionado, aporta otra idea extraordinaria para pensarnos: no habrá, señala, justicia social global sin justicia cognitiva global. Este aspecto vertebraba buena parte de la discusión que estamos intentando componer: nuevamente, la justicia social global supone justicia cognitiva global. A esta relación entre justicias desequilibrado, a ese efecto que ha producido el colonialismo y el capitalismo, es a lo que Boaventura denomina *epistemicidio*: el efecto total de la colonia. Censurar, clausurar, obturar los conocimientos abismales de la otra parte del mundo. Eso es *epistemicidio*.

[Enfrentados a la constatación de este efecto], la estrategia que utilizará Boaventura para trabajar con el desequilibrio es una bien contemporánea y está representada por una perspectiva ecológica de los saberes: algo así como democratizar nuestras prácticas. Ahora bien, no solamente nuestras prácticas en el viejo sentido que las presupone escindidas de la teoría; sino en un sentido fuerte de prácticas que no es otra cosa que pensamiento en acción. La ya clásica idea contenida en la tesis 11 de Feuerbach sobre la asociación indiscernible entre pensamiento y transformación de la realidad. Es una tesis que se ha presentado de múltiples maneras en el contexto del pensamiento de distintos autores: pensar es hacer, sin vueltas. Aunque cierta caricatura del conocimiento siempre nos alienta a creer que una cosa es la teoría, y otra bien distinta es la práctica. No, no, a ver: el compromiso con una idea es un compromiso político porque tiene consecuencias: en ese sentido, proponer una ecuación donde haya una democratización de los saberes ya es una decisión política y es una decisión cognitiva, es de justicia distributiva de lo cognitivo, del ámbito del conocimiento. Claro que esta ecología de los saberes que trata de avanzar sobre ese esfuerzo por dejar de marginalizar y de sentir u oprimir otros saberes tiene varios correlatos en distintas partes. En la academia tenemos el más obvio y es algo que les mencionaba antes: no es lo mismo las ciencias duras que producen conocimiento, que nosotres que nos la vemos con algo así como cultura. Esa distinción, ese eje norte-sur está en el eje ciencias duras/ciencias blandas, así como está presente en todas las dico-

tomías habidas y por haber que son constitutivas de la tradición occidental.

Creo, obviamente, que en la pandemia se terminó de poner en entredicho que no vamos a poder desligar más las cuestiones del saber de las cuestiones del poder. Y eso, en el ámbito que estamos analizando, no lo podemos hacer solo en nuestras disciplinas, pero tampoco lo puede hacer solamente aquellas disciplinas que desde siempre ha dicho que tiene escindidas —en sus prácticas efectivas— las dos esferas: del poder y del conocimiento. Esferas, por lo demás, que se mostraron imbricadas —como nunca antes— en esta pandemia. [Decir que se mostraron imbricadas implica reforzar una idea y es que] No es que antes no estuvieran interconectadas ambas esferas, sino que ocurren dos cosas a la vez en nuestras figuraciones: sabemos que hay una íntima conexión a la vez que presuponemos que el conocimiento produce certezas. Sin embargo, ambas aseveraciones resultan conflictivas: la certeza es asunto de un saber no contaminado. Ahora, si decimos que el saber está contaminado, entonces no hay certeza. ¿Cuál de las dos aseveraciones descartamos si es que alguna? El efecto que provocó la pandemia (y sigue provocando) sobre este razonamiento es el de la desconfianza absoluta sobre el conocimiento en general. Un efecto que se produjo, entre otras cosas, por la superpoblación de noticias que al atacar el ideal de certeza, ha *casi* tenido éxito en provocar un escepticismo generalizado. La pregunta, de nuevo, es ¿por qué desconfiamos de todo conocimiento? Bueno, porque hemos presupuesto que el conocimiento tenía que ver con las certezas y de pronto les científiques dicen: “es que no sabemos si la vacuna efectivamente va a...” “¿Cómo?!, ¿no lo saben? ¿no lo tienen claro?”. No, y tampoco tuvieron nunca algo claro y distinto en el sentido que nos ha transmitido la versión estándar del conocimiento.

Ahora bien, para decir algo más sobre esta idea de la desconfianza hacia la ciencia en general —y antes de continuar con el argumento— me pregunto: ¿hubo otro momento histórico donde se puso tan en entredicho el saber?

Tal vez, aunque salvando las distancias, fuera la reacción de la población alemana frente a la ciencia como efecto de la posguerra

—de la post Primera Guerra Mundial— el antecedente comparable a ciertos eventos actuales. Alemania, después de la Primera Guerra Mundial, presenció un movimiento romántico profundamente anticientífico que, según algunas perspectivas historiográficas, fue una de las principales causas de la derrota alemana en la siguiente guerra. Pero en principio, digamos, esa desconfianza que le produjo al pueblo alemán la pérdida de la Primera Guerra Mundial es el antecedente histórico más inmediato que recuerdo del rechazo a la comunidad científica por una determinada sociedad. Sin embargo, pensado en términos de la escala global del acontecimiento, no hubo algo semejante a la radicalización de la desconfianza cognoscitiva actual. En términos generales, casi podría decir que se ve, se siente, se percibe un descontento que parece pedir a gritos que la clase científica debería ser, en principio, descastada [una suerte de peligroso y oscurantista *Zeitgeist* al que no deberíamos perderle pisada].

No deberíamos ni sería deseable tampoco, entiendo, llegar a este estado de cosas o perpetuarlas, esto es, desconfiar de todos los saberes por el hecho de habernos dado cuenta de que la certeza no es algo que se pueda conseguir.

En verdad, lo que tanto Mignolo como Boaventura reclaman no es el fin del conocimiento, sino la apertura categorial del mismo.

Y es ahora cuando retomo parte del hilo argumental que dejé suelto y que pretende unificar la potencia para el pensamiento que nos ocupa hoy de las dos afirmaciones que comentaba antes: la de Mignolo “ellos conocen, nosotros tenemos cultura” y, por el otro, el acierto de Boaventura cuando dice que “lo que ha ocurrido desde la conquista es *epistemicidio*”. En principio, señalemos el contexto en el que están insertos ambos autores y sus reclamos epistémicos, por así decir. Ese contexto está dado por las maneras en que nosotros hemos comprendido el conocimiento. Para no repasar cosas que ya sabemos y que serían arduas de contar, me quedo con lo dicho por Mignolo, —sencillo y al pie—: presuponemos que el sujeto que conoce es transparente y permanece apartado de aquello que es el objeto de conocimiento. Esto es, es un sujeto inmaculado, siempre por fuera de cualquier configuración geopolítica, de todo régimen de poder. Pero casualmente, este

sujeto está escindido de condiciones geopolíticas en un mundo, dice Mignolo, donde personas y regiones son clasificadas racialmente. Esta suerte de epifanía sobre la constitución de sujetos no puros, podemos decir con Mignolo, es algo que produce el sur. O sea, lo que provoca el sur es la constatación de que no hay ninguna transparencia en el sujeto del conocimiento y que no hay ningún punto de vista de observación neutral. Cuestión ésta que si hay alguien de Colombia entre les presentes lo va a reconocer fácilmente porque es la idea que postula Santiago Castro-Gómez cuando habla de la *hybris del punto cero*. No existe esa perspectiva que autores angloparlantes denominan la perspectiva del ojo de Dios: un punto desde ninguna parte, una perspectiva desde ningún lugar. El conocimiento se produce en el cruce entre una perspectiva desde algún lugar y el vidrio sucio, opaco, agrietado del sujeto que conoce. Por lo tanto, no podemos pretender tener una relación franca, traslúcida de conocimiento.

Por supuesto, dirá Mignolo, nadie sostendría en este momento que hay un sujeto que está hecho de cristal (para decirlo en términos rortianos) y que existe una perspectiva desde ninguna parte. Hasta ahí. Entre nosotros y tomando un café (o lo que fuere, mate, por ejemplo), en confianza, entonces, podemos decirnos: “no, claro el sujeto no es transparente”. Aunque parece que hay cosas que todo el tiempo refuerzan la idea de que hay transparencia en el sujeto y que es viable una perspectiva que sea de ninguna parte. De hecho, dice más adelante Mignolo, hay una geopolítica del conocimiento que va de la mano de una geopolítica del conocer. Es decir, la pregunta de Mignolo es sobre la generación de conocimiento en términos de quién, cuándo, dónde, y qué lo genera. Y él dice, bueno, hacer estas preguntas es cambiar el interés de lo que estamos enunciando, es modificar las preguntas. Y un poco más, señala Mignolo: implica ser anti-cartesiano, anti-cartesiano es ser, claramente, antimoderno. ¿Por qué? Bueno, porque recuerden que Descartes fue aquel filósofo que dijera esa cosa tan extraordinaria y fundante de buena parte de nuestra tradición: “pienso, luego existo”. Por el contrario, Mignolo dice que es al revés: porque hay una existencia que tiene una marca en el orillo, porque tiene una sangre determinada, es que en las venas nos corren cosas

distintas. Así, esas marcas nos permiten pensar de un modo diferente. Porque soy de determinada manera, porque me instituyo en un lugar determinado y porque tengo un cuerpo determinado es que pienso como pienso.

Me permito un pequeño paréntesis aquí. Si hay algo que hizo América Latina por cambiar este *dictum*, lo ha hecho desde la antropología. En parte, esta idea de la potencia de los cuerpos para y en el conocimiento, de que el cuerpo *piensa* según el lugar que ocupa tiene mucho de estudio antropológico. De hecho, si hay algo que tuvo mucho impacto en Europa para cambiar, tensionar de manera distinta, el eje norte-sur ha sido la antropología y, sobre todo, una antropología simétrica: la amerindia. Para quienes no han leído sobre estas cuestiones, les recomiendo leer a Eduardo Viveiros de Castro, siempre que puedo lo recomiendo, porque es quien ha hecho un esfuerzo extraordinario (aunque no fuera ese su objetivo) por hacer pensar a Europa sobre lo pensado/gestado en nuestros territorios. En este sentido, el sur puede mostrar que hay maneras alternativas de pensar y, sobre todo, que hay corporalidad: es el sur el que manifiesta la potencia de la carne —como denominan algunos autores al cuerpo. La carne del mundo la está pensando, particularmente, América Latina.

Entonces bien, trayendo a cuento lo que viene diciendo Mignolo, no hay nada muy nuevo en su enunciación, solo está dando cuenta de algo que también sabemos desde hace bastante tiempo: conocimiento es *conocimiento situado*. A partir de esa piedra fundamental es que comienza a disputarse otros problemas en torno a la idea de conocimiento. Una vez que hemos dicho que el conocimiento tiene mucho de local y poco de universal como pretende el norte global, debemos responder las preguntas a las que el mismo Mignolo nos remitía: ¿quién piensa?, ¿quién no puede pensar?, ¿cuándo piensa quien piensa? ¿por qué genera conocimiento una pero no otra? Las preguntas nos brotan por los poros. Y ninguna puede ser descartada porque todas ellas implican o dan fe de la potencia de la estrategia de inversión del *dictum* cartesiano. Puesto que cuando hablamos de conocimiento situado, no decimos simplemente que somos en parte esto, corporalidad atravesada por un eje geográfico; decimos algo más: decimos con Boaventura

que, tal como lo había mencionado F. Bacon, finalmente, saber es poder. Saber es poder, es una zoncera lo que estoy diciendo, repetido hasta el hartazgo y por lo mismo, también, significativamente devaluado. Sin embargo hay que insistir en este punto, porque el chiste de la modernidad, de este eje colonialidad-modernidad, ha sido ocultar todo lo no dicho en las relaciones norte/sur. Cuando se nos dice “lo que ocurre es que nosotres tenemos el saber y ustedes solo cultura”, se está produciendo un reparto de los dones. Piénsense locales, nosotres no tenemos ningún sello postal. ¿Por qué? Nuevamente, porque ese norte global se sospecha como una mente pura, transparente, que está por encima de las condiciones de enunciación. Eso significa que lo que se oculta es el hecho de que es el norte global quien está hace siglos repartiendo los dones, y al hacerlo ejerce el poder sobre el sur global. Un sur que se domina, que se controla, como se hace con la naturaleza y sus frutos (otra distinción moderna sobre la que sería interesante volver en alguna oportunidad). Naturaleza, por otra parte, que solo ocupa el sur, y que tiene al cuerpo femenino como expresión máxima de lo indómito que hay que doblegar de este lado del abismo.

Claro que saber es poder, eso está más que claro. Y si hay algo que ha quedado también evidente como efecto de la pandemia es que el conocimiento es poder. Y que la forma más evidente por medio de la cual el norte global ejerce el poder es a través del conocimiento. Por ello esta presentación es una larga letanía reiterativa que insiste sobre la idea de la importancia de la justicia cognitiva global como prerequisite para otros tipos de justicia. Es más, la pandemia, nos deja a las puertas de un orden global, donde quien tiene las herramientas cognoscitivas posee también otro tipo de herramientas. Y eso implica también que aquel reparto de dones no ha sido —y no es— aleatorio: es deliberado, representa una construcción eurocéntrica colonial capitalista, incluso con las complicidades de los sures globales, que las hubo. El hecho de no invertir en determinado conocimiento básico, el hecho de desfinanciar las agencias que deberían financiar, precisamente, el conocimiento, es una estrategia cómplice de ciertos sures con ese norte global. Y la pandemia patentiza, por ejemplo, de qué lado van quedando las patentes, y en qué lado quedan los principios

activos. Algo que queremos revertir, y que esperamos que este gobierno y el próximo tomen la decisión de revertir esta situación.

Ahora, para que exista ese norte extractivista es necesario el concurso con un sur que se deja expoliar, y esa es un poco la ecuación. Y en este sentido, la ecología de los saberes del que hablamos antes y que propone Boaventura, es una invitación a repartir de manera diferente los *dónde*. Es decir, el ámbito del conocimiento puede tener una extensión distinta del mismo modo que el ámbito de la ignorancia puede tener un alcance diferente. Y eso creo que es para nosotres el desafío que nos tiene que impulsar a pensar cómo corremos el margen de lo conocido, de lo que conocemos o lo que decimos conocer. Me parece que en esto consiste la estrategia elemental: una vez que nos han puesto del lado de la ignorancia, del lado de la cultura, que nos han arrojado del lado de estos cuerpos que viven en un barro en el que no pueden distinguir absolutamente nada, entonces, cómo hacemos para gestar un conocimiento genuino desde el sur. Conocimiento, por lo demás, que mirado de cerca —algo que la pandemia nos conminó a hacerlo— siempre lleva la marca de su producción. Así las cosas, el conocimiento en perspectiva, siempre es el resultado de una práctica institucionalizada. Margarita puede que piense automáticamente en la noción de *campo* de Bourdieu, pero en definitiva esta es la idea: el conocimiento visto de cerca es una institución. Y cuando vemos y pensamos en términos institucionales entonces lo que observamos no es del orden de las certezas, ni tampoco una relación epistémica donde sujeto y objeto están ontológicamente separados; vemos, por el contrario, arreglos frágiles, débiles. Y esos arreglos que son tan frágiles, que son tan débiles, que son políticos en la medida en que son transacciones de que procede dándole voz a acontecimientos que no la tienen, precisamente eso que sería “la” falla en el conocimiento tradicional, hace las veces del oro que completa la vasija. La fortaleza en la debilidad: un conocimiento que sabiéndose frágil, es fuerte por el hecho mismo de este reconocimiento fundacional. Por eso es importante saber cuál es nuestro oro y cuál es nuestra plata cuando pensamos al conocimiento como una práctica institucionalizada.

Así como no podemos perder de vista esa pregunta por el oro

y por la plata, tampoco podemos dejar de cuestionarnos sobre el origen de las dificultades para pensar un conocimiento en los términos en los que venimos hablando, esto es, con todas sus fallas. Es posible que, en el fondo, siga operando un deseo, el de la búsqueda de la certeza. John Dewey supo decir que hay que abandonar la búsqueda de certeza y continuar con la búsqueda de seguridad porque finalmente, todo lo que hemos hecho, como animalitos que somos, es buscar un refugio. Y ese refugio no es del orden de lo cierto, sino de lo seguro. Dejemos de hablar de certeza porque eso constituye un relato mentiroso. No confundamos la pulsión con lo que ocurre en nuestras prácticas. Y algo más hay que decir al respecto cuando nos preguntamos por la primacía de la pulsión sobre lo que ocurre. Algo que también respondiera el viejo pragmatista: seguimos buscando la certeza, porque su hallazgo supone el fin de la responsabilidad. Que el conocimiento quede atrapado por los cantos de sirena de la certeza implica que en tanto sujetos dejemos de comprometernos con el conocimiento que construimos. Decir que el conocimiento es un producto y no una producción nos borra de la ecuación. Porque un conocimiento siempre, insisto, es una elección política en tanto resulta ser una decisión inestable, una transacción ambigua, borrosa. En la operación de conocer, lo que hacemos es encarnar un punto de vista, componer el mundo de cierta manera y actuar en consecuencia. Por ello no es menor establecer cómo se piensa la pandemia, quiénes la pensemos, bajo qué categorías epistemológicas, metodológicas, ontológicas. Esta manera de pensarla *es* la manera de intervenir en el territorio: recordemos lo que dijimos antes, el pensar es del orden de la acción.

Por el contrario, aquella idea que intentamos desafiar acerca de que el conocimiento obtiene certezas es un imaginario digno del ideal de la inteligencia artificial, de que bien podíamos ser máquinas (pensemos en la modernidad, Descartes y los autómatas), que simplemente con que nos inserten dos datos en el cerebro y cuatro condiciones iniciales podremos dar con todas las consecuencias posibles a partir de ellos. Estamos lejos de eso. Efectivamente, fue la pandemia quien reforzó la idea de que no somos máquinas. Cuando fuimos llevados a nuestra mínima

expresión que es la del encierro (porque es ese estado en el que estamos, ¿no?), creo que ahí nos dimos cuenta de que de máquina teníamos poco y nada; que para conocer no solo necesitamos un cuerpo, sino un cuerpo que se expande y se imbrica con otros cuerpos en las relaciones sociales. Que nada se puede construir en soledad y nada puede construir una mente que está encerrada y que no tiene a otros para “donarle” la verdad que dice tener.

Sin dudas, cuando reflexiono sobre esta idea de que el conocimiento es institución y que es una endeble y que, sin embargo, esa institución endeble nos hace ser quien somos aquí y ahora, recordaba algo que menciona un autor que, si bien no es sur, es alguien que ha ayudado para configurar la idea de una modernidad que no debería ser tal y ese autor es Bruno Latour. Latour desarrolla, en un texto de 2013, algunas reflexiones a partir de una anécdota: una reunión entre científicos franceses y algunos industriales que quieren hacer una suerte de componenda para ver de qué se trata el cambio climático y cómo proceder a partir de allí. Lo que están disputando tanto industriales como académicos es la procedencia del cambio climático, si es o no un producto de la industria, por caso. Del lado de la academia, la industria se lleva la carga de la prueba. Y un industrial, dirigiéndose a uno de los profesores invitados, le dice: “¿por qué habría de creerle a usted y no a cualquier otro?” La pregunta que le hace el industrial a un académico es ¿por qué te creo a vos y no a cualquiera de ellos que está sentado acá conmigo? El especialista —y esto es lo que le provoca el asombro a Latour— responde no reponiendo a la ciencia como territorio indisputable, sino de este modo (palabras más, palabras menos): “¿sabes qué pasa? ocurre que, si no se tiene confianza en la institución científica, el problema sería mucho más grave”. Esa frase, que incluso nos puede parecer hasta reaccionaria, esconde una potencia discursiva y una efectividad práctica enormes. Porque cuando la controversia está viva, cuando se está en disputa y de lo que se trata es de obtener conocimientos seguros sobre cuestiones tan complejas como el sistema entero de la tierra —conocimientos, por lo demás, que afectarán a miles y millones de seres—, entonces es infinitamente más seguro confiar en la institución científica que en la certeza indiscutible.

Entre otras cosas porque la primera podrá ser disputada y de la segunda hemos dicho que no podemos obtenerla. En términos de Latour, todo lo que hemos tenido son estos arreglos políticos institucionales desde que hay eso que algunos llaman Modernidad. Y otra vez, insisto, esa característica institucional-política del conocimiento, lejos de ser un problema para Latour o un rasgo nocivo para el conocimiento, es lo que lo potencia, lo que lo hace ser lo que es. Lo mismo podríamos decir de la mano de Boaventura en tanto que el mérito del conocimiento tiene que ver con las fallas, es decir, con ser una vasija todo el tiempo rota y que vamos reparando cada vez.

Hasta aquí vine hablando de una parte de las categorías del conocimiento y ahora dejo paso a las conclusiones, mencionando brevemente un aspecto no referido aún. Del mismo modo que el conocimiento surge desde alguna parte, guarda una marca en el orillo, también el mundo puede ser pensado de manera distinta si el conocimiento es pensado por fuera de las configuraciones modernas. En pocas palabras: toda idea de conocimiento presupone una idea de mundo. Entonces, bajo esta idea de un conocimiento que tiene que ver con instituciones, que presupone acuerdos políticos, el mundo que decimos conocer se configura de manera diferente. Es decir, este mundo o estos mundos no contienen objetos esperando que vengamos a su encuentro a rescatarlos. No hay objetos bien diferenciados entre sí que porten etiquetas del tipo “apto para las ciencias sociales”, “solo de conocimiento para las ciencias duras”, “prioridad uno”, etc. En esta concepción del conocimiento, donde el sur tiene anclaje o podría tenerlo, el mundo que habitamos está poblado de neutrinos, ancestros o gente que no tiene acceso al agua potable. Todo eso es el mundo, y todo eso es el material del mundo, el mobiliario del mundo, mezclado, mestizado, hibridado.

También le debemos el impulso de pensar un mundo desordenado y mestizo a la pandemia. La marca del mestizaje se revela cuando hasta nuestras mejores taxonomías se derriten ante la presencia de un suceso como el que presenciamos. Algo que recuperó al principio Pilar, por ejemplo, cuando puso en cuestión la categoría de pandemia y nos invitó a reflexionar sobre un orde-

namiento distinto: la sindemia. Es decir, con la mezcla de condiciones sociales y epidemiológicas, que conforman este acontecimiento. No da lo mismo hablar de pandemia que hablar de sindemia: hablar de pandemia quiere decir que estamos trazando una distinción nítida entre lo que es biológico y lo que podrían ser las condiciones socioeconómicas del entorno. Cuando se habla de sindemia, por el contrario, se explicita la mixtura entre algo que parece biológico y algo que es profundamente social, económico, político, o sea, las condiciones de existencia, nuestras condiciones materiales de existencia. ¿Por qué no es menor? Bueno, porque si yo cambio la manera de hacer o de gestar taxonomías, entonces la ecuación del reparto de los dones es distinta. La manera en que nosotros afrontamos los problemas es diferente. Y, sobre todo, nos da esta idea de que cuando alguien nombra, cuando alguien categoriza los problemas, no hace o no produce algo que es inocuo.

Nombrar es a la vez tres cosas. Nombrar tiene un aspecto metodológico: no es lo mismo trabajar bajo la presuposición de *sindemia* que bajo la idea de pandemia. También representa una estrategia ontológica en la medida en que señalo que el mundo está compuesto de una manera distinta y, por último, el nombrar es una acción política porque no se interviene de la misma manera ante una pandemia que frente a la consideración de que estamos en presencia de una sindemia. Porque se podría decir, exagerando el rasgo, que la pandemia casi no nos obliga a mucho (en la medida en que es una ocurrencia puramente epidemiológica). Ahora, hablar de sindemia nos obliga a todo: a pensar cuáles son las partes rotas que tal vez no se recompongan porque son aquellos que murieron porque no tenían acceso a absolutamente nada. Nombrar es un acto político, ontológico, metodológico de la misma manera que lo es el conocer.

Y con esto llego al final de mi intervención que no es más que una invitación a pensar juntos un reparto alternativo de los dones. Puesto que si elegimos nombrar de otra manera lo que nos está pasando, entonces eso nos va a interpelar de un modo distinto. En función de ello, habrá que aceptar que no nos basta un conocimiento que venga solo gestado desde las ciencias duras. El reclamo de la “opinión pública” sobre qué está haciendo la ciencia parece

no estar hablando de nosotres, las ciencias sociales y humanas. Sin embargo, si elegimos hablar en términos de sindemia, es hora de que nos pongamos a trabajar en conjunto.

En definitiva, esta es una estrategia digna del sur, en la misma línea en que Boaventura explica el surgimiento de un paradigma emergente en términos de solidaridad. Esa solidaridad también se la entiende como solidaridad entre saberes: ecología de saberes que se manifiesta en un reparto diferente de los dones, así como también de las responsabilidades. Si se elige esa caracterización (sindemia) y no cualquier otra entonces tenemos que pensar políticas públicas que refuercen los aspectos interdisciplinarios. Ninguno tiene la respuesta total y tampoco todos vamos a tener la respuesta juntas. Tampoco es eso, pero al menos iremos ganando en comprensión mutua de nuestras respectivas prácticas.

A pesar de la incompletitud de nuestros acercamientos, estoy convencida de que vamos a estar más cerca de delinear algo distinto para este tiempo si nos pensamos comunitariamente, solidariamente. En este punto se juntan las ideas del conocimiento que he pretendido transmitir aquí: la del entrelazamiento político (de las mediaciones entre saberes, por caso), y la consideración de que es un arte, un esfuerzo de la inventiva para ofrecer respuestas a las incontables preguntas que nos estamos haciendo. Latour dijo apenas hace un tiempo que cuando el sentido común exige “reactivemos rápidamente todo”, hay que responder “ni se nos ocurra”. Lo último que habría que hacer es retomar de manera idéntica todo lo que hacíamos antes. Esto es, si hay que reponer una vasija que sea con elementos nuevos, con prácticas otras, con formas de estar en el mundo que nos vuelvan responsables de nuestras intervenciones, de nuestras curas y de nuestras resiliencias. Ese armado de vasijas va de la mano, les dije, del paradigma emergente del que hablaba Boaventura en su *Crítica de la razón indolente*: hay que restaurar la solidaridad, hay que inventarla, no es la certeza lo que nos hace fuertes, sino los lazos colectivos y solidarios los que propician cambios oportunos. Esos lazos solidarios son el oro de las grietas, son la belleza que no ocultan la rotura, sino que la refuerzan.

Finalmente, y hablándole particularmente a quienes inician la

maestría, no sé qué forma tomará para ustedes la intervención en el campo disciplinar, sí les adelanto que tendrá que ser necesariamente otra. Porque el viejo paradigma, lejos de ser emancipador, es y sigue siendo parte del problema. Olviden la distinción entre ciencias duras y blandas en los términos en los que fuera planteada la distinción, porque en este mundo no hay más que aproximaciones y consecuencias. Solo recuerden, si lo consideran oportuno, que habrá que saber elegir con criterio qué aproximaciones y en vistas a qué consecuencias.

Margarita Rozas Pagaza: Buenas tardes a todos, a todas y todes. Gracias Pilar por la invitación, gratificante ver a les amigos, esas caras conocidas de muchos años, muchísimos, no hay que decir cuántos (*risas*), pero en todo caso de muchas historias individuales y colectivas construidas... Pilar se ríe. Bueno, me uno a las palabras de Néstor, de Pilar, para darles la bienvenida a la cohorte 21/22 de la maestría que para nosotros es muy importante porque estamos celebrando los 25 años de vida de esta maestría y la verdad que si me pongo a recordar cómo se creó, me toca una fibra emocional. Por lo tanto, solo agregar y recordar que son 25 años de la creación de la primera maestría en nuestro país. En ese recuerdo de inicio estaban colegas como Susana Malacalza y otros profesores que nos han acompañado, no los nombro ahora, por temor a olvidarme el nombre de alguno de ellos. Recordar también la importante colaboración que hemos tenido desde la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil. Uno agradece haber sido parte de todo este camino construido y sabemos que ningún proyecto que se sostenga en el tiempo es individual, fundamentalmente es producto del trabajo colectivo, por eso llegamos a un proceso sostenido de este proyecto académico durante 25 años. Y como decía Pilar hay una cantidad importante de alumnos o de candidatos que ya no son candidatos sino admitidos a la maestría de la Argentina y de otros países y bienvenidos a todos ellos y ellas.

Bueno, Aurelia ha hecho un desarrollo interesante y profundo, que nos ha dejado pensando. A mí me dio interés por seguir escuchándola, pero también seguir pensando con ella. Por supuesto para no ser muy extensa, mis comentarios van a ir articulando con

algunos puntos que ella ha tocado y que son relevantes, tratando de hilvanar con lo que más o menos pensaba decir. En primer lugar, señalar que se ha hablado mucho de la pandemia. El año pasado hemos tenido muchos eventos y se ha escrito también bastante sobre este hecho inédito. Seguiremos hablando, posiblemente por mucho tiempo de este fenómeno que tiene y tendrá múltiples consecuencias en la vida social, política, económica y cultural. Ahora, abordaremos desde un lugar que intenta enriquecer el significado que tiene la forma de nombrarlo; sintonizando el sentido que tanto Aurelia como Pilar le han dado a este fenómeno inédito: la sindemia implica explicitar una perspectiva que amplía la mirada biológica y/u opinión biológica sobre este fenómeno que estamos padeciendo. Es importante señalar el hecho de que más allá de los acuerdos y variadas interpretaciones de los infectólogos sobre esta pandemia, la sindemia abarca una trama de relaciones entre los saberes y las condiciones que la generan. Podemos decir que todos coinciden en que esta sindemia tiene un estatuto traumático que no solo se da en la Argentina, sino en el mundo, transformó la vida cotidiana y la vida en general, la vida de la sociedad. Por lo tanto, esta primera definición me lleva a lo que tan magistralmente ha planteado al inicio Aurelia, cuando hablaba de la vasija rota. Relacionado podemos decir que la pandemia es traumática porque rompe, tritura, genera, irrumpe y nos hace conscientes de nuestra vulnerabilidad. Por ello es importante el título que se le puso a este panel, tal como decía Pilar al comienzo.

Bueno, este es un cambio de época, es un cambio no solo de un momento histórico en un país, por el contrario, tiene un carácter global, es un cambio cuyas consecuencias y rumbos que tomará la vida social aún no sabemos. También es importante señalar que es un hecho traumático global porque rompe certezas, seguridades y comodidades en las que hemos habitado y reproducido el conocimiento. Es una irrupción global que afecta a la humanidad en su conjunto, esto es muy importante señalarlo. Pero al mismo tiempo que es una irrupción global, es altamente desestabilizadora. Y allí cabe reiterar lo que se planteaba: es desestabilizadora no solo en términos de la vida material que hemos vivido, de la construcción subjetiva que hemos tenido y tenemos, sino también desestabili-

zadora para el conjunto de la sociedad y de esta sociedad global en general. Pero también hay una vivencia de inestabilidad que tiene que ver con esa ruptura de certezas y es una inestabilidad que cuestiona los aprendizajes, cuestiona las promesas de bienestar de la modernidad, aquello que motorizaba nuestros anhelos de proyectos de vida y progreso. Esta visión que parecía que jamás se interrumpiría moldeó nuestras cabezas, y modos de vivir y construir saberes. Asumimos que era más importante el saber institucional normativizado que el pensar. Entonces, se generó una división entre saber y pensar. La modernidad se convirtió en racionalidad instrumental y nos llevó a acumular saber, a estandarizar el saber, a institucionalizar el saber, refugio desde donde pensamos a veces o no, sabemos o construimos saberes, pero el pensar ha sido secundarizado. Darnos cuenta de este proceso implica recuperar el pensar porque el pensar también, en los dichos de Aurelia, es cultura. Recuperar ese proceso anterior a la Modernidad es reconstruirnos históricamente, buscando entre la turbulencia de nuestros países ese pensar que fue rupturado, triturado o despedazado o en todo caso, saqueado, de alguna manera. En ese marco me acuerdo de Bartolomé de las Casas cuando él escribía sobre los conquistadores y sus preguntas: si los indios en América tenían alma o eran igual a cualquier animal, por ejemplo un caballo, una llama o una vicuña. ¿Cuál era el carácter de esos seres humanos que habían encontrado en este sur, como decía Aurelia? También se preguntaban: ¿tienen alma? Estaban cuestionando si ese ser biológico podía ser igual a un animal, realmente es el inicio de otro diferente. Imagínense lo que significaba la dominación en un proceso de colonización donde se cuestiona la condición humana de los vencidos, así como sus sus saberes. Esos seres humanos conquistados tenían una cultura rica llena de pensares que fueron obstruidos para incorporarlos a la civilización. Por lo tanto, volver a mirar este proceso es ciertamente desestabilizador porque nos cuestiona nuestras certezas, lo que obliga a soportar las contradicciones que ello significa, si bien nosotros hemos vivido y vivimos las contradicciones entre los pobres y los ricos, entre la concentración del capital a costa de la miseria de la gran mayoría de la sociedad. Lo que constituye una

matriz de un conjunto de desigualdades generado por el espíritu del capitalismo actual se ve de manera mucho más concreta a la luz de esta pandemia, no sé si este concreto expresa lo que quiero decir. Se ven “venas abiertas”, esto que también Aurelia fue marcando. Y en los dichos de Butler, que nos plantea el esfuerzo de seguir indagando sobre los pliegues difusos y oscuros de un capitalismo que captura nuestras vidas, nuestras riquezas, es la destrucción de nuestras vasijas anteriores, de los bienes, de las creencias y de nuestros cuerpos. Mirá que todo esto ha transcurrido dentro de un carril, de un conocimiento o de un saber visto desde la dominación y obstruido desde el pensar de nuestras propias miradas, de ese pensar situado. Entonces, hay que hacernos cargo de esas contradicciones, pero también hacerse cargo de nuestras certezas que hasta ahora han logrado que configuremos un modo de construir y producir conocimiento. Al mismo tiempo revisar de qué modo y desde donde vamos a construir conocimientos. Ese “hacernos cargo” es un hecho eminentemente político. Y en eso coincido con los aportes que hace Aurelia. También es importante plantear cómo esta inestabilidad, esta ruptura de certezas pone sobre el tapete, sobre la mesa, el repensar cómo se reconstruye [a partir de] los daños sociales que han debilitado a nuestra sociedad: sus consecuencias, sus riesgos, su potencialidad, los desafíos al pensamiento crítico. Hay que preguntarse cuál pensamiento crítico, de cuál estamos hablando. Entonces, la verdad que el pensamiento crítico sobre esas incertezas implica absolutamente darnos cuenta que no hay metateorías que construyan universos únicos, estancados, que nos hacen pensar o matematizar esa realidad tan diversa, rica, que está y que nosotros, con esas otras categorías, quizás algunas las podemos recrear como siempre decimos en trabajo social, pero hay otras que son necesarias repensarlas porque nada que esté encriptado, nada que esté definitivo o absolutamente acabado puede dar cuenta de este momento histórico, o en este cambio epocal en el cual estamos viviendo porque la pandemia justamente nos llevó a la ruptura de certezas. Por otro lado, la racionalidad instrumental nos llevó más a la construcción de saberes y no al pensar, me parece que esto da muchísimo para seguir analizando, no me voy

a extender pero sí quiero decir, también lleva a cuestionar el concepto de teoría. Por lo tanto no hay teorías mejores ni peores, lo que es necesario revisar [es] qué teorías son las que hemos ido consumiendo desde el lugar de la dominación y las hemos asimilado normativamente, es necesario repensar el concepto de teoría. Hemos tenido un concepto de teoría más vinculada al saber que una teoría vinculada a escarbar esa realidad. Entonces, el desafío que tenemos es desactivar las categorías encriptadas para poder hacer una confluencia de pensares y poder trabajar sobre la captura de esa multidimensionalidad, y sobre todo la complejidad de la realidad. Por lo tanto, la ciencia, la teoría y la cultura son constructores de, y construidos por procesos sociales. Los procesos sociales construyen identidad. ¿Cómo damos cuenta de esos procesos sociales desde el sur, desde nuestro pensamiento y conocimiento situado? Ahí hay un desafío, no solo para el grado sino para el posgrado. Entonces la ciencia, la teoría y la cultura, repito, son constructores y construidos por procesos sociales que son necesarios analizarlos, capturarlos para reconfigurar no desde los códigos o desde los mitos que planteaba Aurelia, sino desde otros lugares que nos permitan recuperar nuestra propia identidad en la construcción del conocimiento. Ese proceso no es neutral, es un proceso político, eminentemente político, ideológico. Lo importante, es buscar, detectar, identificar las ligazones y sus articulaciones sobre todo con el momento histórico que nos toca vivir, teniendo como contexto la inestabilidad y la incertidumbre que acompaña nuestras vidas. Pero también otra cuestión que es necesario articular a este proceso es explorar las relaciones de la subjetividad con la singularidad, y la generatividad de ese proceso recuperando los conocimientos desde una construcción desde nuestras propias identidades. Es un proceso que relaciona de manera enriquecedora historia y azar. La modernidad nos enseñó a relacionar historia y saber de manera casi aritmética. Imagínense que la ciencia política hoy a veces construye modelos matemáticos para entender lo político sobre procesos complejos. En cambio, la visión de subjetividad, singularidad y generatividad amplía un proceso en nuestra matriz de construcción del conocimiento y los desafíos que debemos plantearnos, sobre todo, los

trabajadores sociales y las ciencias sociales en su conjunto para construir nuestros objetos de investigación, nuestros programas de investigación y, en ese sentido, las maestrías, los posgrados, el grado, los doctorados, etc., ayuda al proceso de construcción de un pensamiento crítico que podríamos llamarlo como estaba diciendo Aurelia para reconstruir esa vasija con oro y plata que no están, están en otro lado, pero quizás hay que redescubrir donde está el oro y la plata en este momento histórico. Yo, nada más que eso porque creo que tenía muy poco tiempo para el comentario.

Aurelia di Berardino: Si te parece bien, Pilar, querría retomar alguna cuestión que señaló Margarita y que me pareció muy interesante. En realidad, dos, porque fueron muy atinentes los comentarios y me parece que es una buena ocasión para recuperar lo dicho por Margarita. Una que me pareció muy interesante —y sobre la que no avancé porque si no iba a hablar del todo y el más allá—, es que Margarita hacía referencia a la inestabilidad, a la incertidumbre. [En el mismo sentido] yo he usado durante mucho tiempo una figura propuesta por una autora belga que, si bien no es de nuestro sur, sí es de estas personas que se preocupa por deconstruir categorías entre las que incluimos las del eje norte-sur. [Esa figura] con la que trabaja Isabelle Stengers es la del *pharmakón*. La idea del *pharmakón* es la idea de que lo que cura, es veneno y es cura a la vez. De ahí derivan todas nuestras ideas de farmacia, de lo que constituye un remedio. Originalmente, en griego, remite a la idea de que algo, según la dosis, cura o enferma, algo que sabemos todos. Pero hay un detalle con el *pharmakón* y que ella [Stengers] lo establece como una categoría política para demostrar por qué fueron expulsados los sofistas del ámbito político de la Grecia clásica: en realidad, digamos, todas las culturas parten de alguna idea de lo que es el remedio, pero occidente se caracteriza por sostener que lo que cura no mata y que lo que mata no cura. Pero el *pharmakón*, que está en el origen de nuestra palabra “fármaco”, es las dos cosas a la vez, [de aquí que representa] es la ambigüedad, y es la contingencia, y es lo inestable. Eso le sirve a la autora para decir que nuestro pensamiento tiende a evitar lo inestable cuando en realidad siempre nuestras

condiciones de existencia son inestables. ¿Qué es lo que hizo la pandemia, como bien dijo Margarita? Rompió todo y en esa trituration vuelve a emerger algo que ya estaba, o sea, la inestabilidad es casi intrínseca a nuestra manera de componer el mundo. El problema es que en situaciones que llamaríamos normales parece que no las vemos, pero la pandemia lo que hace es redescubrir la idea del viejo *pharmakón* de los sofistas. Los sofistas trabajan con la vaguedad, la ambigüedad, pero claro, es complejísimo, trabajar en y con la ambigüedad es complejísimo.

El segundo dato que agradezco que lo repusiera Margarita, (y que sirve para reiterar una lectura que les recomendé, a saber: *Metafísicas caníbales* de Eduardo Viveiros de Castro), es la mención a Bartolomé de las Casas y a la disputa de Valladolid. Porque allí hay un dato interesante que también lo repone, recuerden, Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*: mientras que los españoles se preguntaban si estos habitantes del sur tenían alma, los habitantes del sur global hervían a los españoles porque lo que se preguntaban era si tenían un cuerpo. O sea, la manera de definir humanidad para el sur era por el cuerpo. Por eso les decía, cuando Viveiros retoma las filosofías amerindias, o la filosofía del Amazonas por así decir, lo que hace es reponer esta perspectiva de la disputa de Valladolid y nos muestra, digamos, que el sur puede pensarse de otra manera porque originariamente siempre pensó en los cuerpos, y no tanto en las almas.

Bueno, hay un montón de cosas para decir, pero si te parece, Pilar, retomo la pregunta de Federico. A ver, Federico, creo que te entendí. Vos decime si me equivoco cuando te respondo. Pero creo que para vos el hecho de eliminar, en parte, la disputa o las distinciones entre ciencias blandas y ciencias duras abonaría, tal vez, las peores o los peores argumentos, por ejemplo, machistas. No sé si es eso Federico, y ahí respondo en el chat la escritora belga que es Isabel Stange y que trabaja sobre, básicamente, lo que yo trabajo que es cosmopolita, es un poco epistemología política. Perdón, Federico, no sé si esa era tu pregunta o al revés.

Federico: No, no sé si venía por ese lado, en verdad me quedé pensando en eso, no quiero decir que estuvieras apuntando a eso. En relación a la ciencia, a esa dicotomía, me pareció que por ahí, cuando intentamos superarlas, no reconocer los privilegios, ni la naturalización de ciertos privilegios, y ciertas construcciones que van en “piloto automático”, era un poco evadir esa construcción. Por ahí, ese pensamiento me parece independientemente que sea complejo y no sea muy conducente es, desde mi humilde punto de vista, tiene como total vigencia y eso se expresa en muchas cuestiones y yo te daba el ejemplo del machismo y el feminismo, cuando dicen “nadie menos porque el hombre también sufre violencia, entonces nadie menos”, en vez de ni una menos, digamos, obviamente que vos no estaba queriendo decir eso. Pero por ahí en esa superación de “la rivalidad” de posiciones dicotómicas se habilitan este tipo de reflexiones que están muy a tono con como una especie de nuevas certezas y de nuevos anclajes en el sentido común que tienen mucha fuerza después.

Aurelia: Claro, ahí, Federico, yo te diría, al revés, por todo lo que vos decís, que está perfecto lo que decís, no hay que ocultar la discusión. Justamente estos intentos que mencionan que, en última instancia, en las ciencias duras también hay arreglos en el sentido no burdo del término, sino en este sentido de que hago hablar a las cosas, alguien es portavoz de las cosas: un virus no habla, por lo tanto, alguien tiene que ser vocero de ese virus. En ese sentido siempre hay una componenda política en el sentido vicario de “representación” de algo que no habla. Hay una operatoria que también es política en las ciencias duras y eso después uno lo puede llevar al extremo de decir que el contenido de las disciplinas duras también es una cuestión política. Eso justamente abona la idea contraria a la tuya. Cuando uno reconoce eso deshabilita discursos, por ejemplo, biologicistas/naturalistas porque [en el contexto de un discurso fuertemente biologicista si alguien pregunta] dónde reside la diferencia entre mujeres y varones, [se responde tajantemente:] en una diferencia biológica; y a partir de la enunciación de una diferencia biológica no podemos seguir disputando más nada “porque eso lo dice la ciencia”. Ahora si vos

decís [o alguien señala], “no, en realidad la diferencia tiene que ver solo con, pongamos por caso, la percepción de género y no con una determinante biológica”, alguien podría señalar: “Ah, no, pero eso quién lo dice: ¿la sociología, la antropología, la psicología? ¿Qué son [qué tipo de saber constituyen]?”, ese alguien estaría deshabilitando esos discursos en función de no considerarlos discursos sobre el orden de los hechos —tal como sí lo son las ciencias duras—. A la vez, ese alguien estaría reponiendo la idea de que mientras que la biología dice “acá hay una distinción biológica, natural” y cancela todo debate, en las ciencias blandas ocurre lo contrario porque pertenecen al ámbito de la controversia, del diálogo siempre abierto. [Una manera de volver al menos, problemáticas, estas distinciones donde en el caso de las ciencias duras hay sentencia, pero no posibilidad de disputar sentidos] es revisar el ámbito de las ciencias duras para mostrar que también ahí tenemos que rever todos esos procesos que las llevan a ser hegemónicas. Porque los argumentos de las ciencias duras se resuelven apelando a los hechos, pero es hora de repensar qué son los hechos, cuánto de construcción hay en ellos —o los afectan— y cuánto de poder se juega en la hegemonía de dichas. ¿Se entiende? El efecto es al revés, porque discuto esa idea que tenemos de que las ciencias duras solo tratan con los hechos duros y no hay mucho más que opinar: no, no, no hay que seguir hablando. Sí, perdón Margarita.

Margarita: No, está bien. No, esto de las ciencias duras y ciencias blandas es un tema recurrente en los debates que sigue generando muchas reflexiones. Su división es una construcción que nos ha planteado la modernidad de esta manera, en ese sentido, me parece, retomo, lo que quizás muy rápido dije, que la ciencia, la cultura y la teoría son constructores y construidos por procesos y en ese sentido ni la ciencia dura puede prescindir de esos procesos, del mismo modo como no puede prescindir de sus comprensiones no solamente a través del dato duro sino también de cómo ese dato está hablando de esos hechos, entonces al decir que el virus no habla pero hay algunos que hablan por el virus y en ese que hablan por el virus hay un proceso de cons-

trucción de un lenguaje sobre esto, entonces la verdad es que en ese sentido no es importante, eso me parece importante. Y la otra cuestión que quiero, no voy a ir muy lejos Pilar, es el tema de ver la confluencia de teorías. Fíjense que Mariátegui, voy a traer a Mariátegui que yo siempre traigo a Mariátegui, decía que cuando fue a Europa el marxismo cerraba perfecto en la Europa central porque se había dado la Revolución Industrial, pero en América Latina la Revolución Industrial no se había dado, menos en el Perú que tenía el 60% de analfabetismo, y era una sociedad semifeudal con algunos rasgos precapitalistas. Entonces Mariátegui decía que no hay una idea acabada del marxismo, no hay una cuestión construida, encapsulada, no podemos hacer la revolución marxista de la Europa central que se estaba planteando en ese momento, de la misma manera, en nuestros países. Esto significa retomar también lo que Aurelia planteaba en el sentido de cómo recuperamos nuestros procesos específicos, desde dónde leemos, cómo construimos, deconstruimos y cómo replanteamos algunas cuestiones. Yo no creo que tampoco todas las categorías que vienen de allá no sirvan. No vamos a caer a un fundamentalismo espantoso. Yo creo que la idea de Mariátegui era esa idea germinal, lo germinal siempre hace alusión a la captura de esos procesos, a la lectura detenida, sosegada pero jamás neutral de esos procesos, entonces hay que tener la cabeza abierta. Mariátegui estaría diciendo hay que tener las ideas marginales.

Aurelia: Excelente, gracias, me encantó escucharte Margarita y traerlo a Mariátegui. Pilar si te parece había anteriormente una pregunta de Aurora.

Pilar: Aurora preguntaba si podríamos pensar que la pandemia implica un cambio de paradigma, y después hay una pregunta reciente de Nadia, si puede explayar un poco más la propuesta de subjetividad con singularidad y generatividad en la producción de conocimientos pensados desde el campo disciplinar. Así que si quieres pasamos a Aurelia y quizás también Marga pueda trabajar un poquito lo del paradigma.

Aurelia: Yo te decía de recuperar la pregunta de Aurora porque ví que después había otra para Marga. Entonces, si les parece, empiezo yo y después Marga se ocupa de las respuestas que siguen. Digo una cosa muy breve de cambio de paradigma. Por ejemplo, en el caso de Boaventura, él está convencido de que el paradigma anterior contiene el germen de su propia destrucción. De hecho, lo interesante de repasar la cuestión desde las ciencias duras es porque lo que dice Boaventura, que al paradigma de la Modernidad no lo destruyen las ciencias blandas, sino que lo destruye el pensamiento [y los resultados] de las ciencias duras. Nuevamente, cuando Boaventura piensa sobre los adelantos, los últimos desarrollos de la física, la mecánica cuántica, o la química, estas investigaciones —ya en los años 20— estaban destruyendo los pilares del paradigma de la Modernidad. Es en esa etapa que para la ciencia fue extraordinaria, donde básicamente se limaron las categorías modernas, y, sin embargo —y eso es lo llamativo que repone Boaventura— las ciencias que, digamos, están todo el tiempo pidiendo “¡vamos por el cambio de paradigma!”, no se enteraron de que el paradigma en parte ya fue desafiado por las ciencias duras. En ese sentido, Aurora, claramente habría por lo menos desde Boaventura un cambio de paradigma que ya se está produciendo, lo que pasa es que como todo cambio de paradigma...

Aurora: Muchísimas gracias. Sí, no, solamente agradecer y era lo que estaba pensando con todo esto nuevo de la pandemia y con toda esta nueva forma de pensar el conocimiento, sí, estaba cambiando el paradigma, pero bueno...

Aurelia: No, no, igual hay un texto que a mí me gusta mucho que si quieren, lo deben tener que es de una antropóloga que se llama June Nash que trabaja más que nada en paradigmas en antropología y es muy lindo ver todo lo que se pone en juego en ciencias sociales cuando hay un cambio de paradigma. Es una autora brillante y va contando algunas cosas que también tenían que ver con algo que decía Margarita de cómo las ideas germinales tienen un sentido en un lugar pero después en otro cambian la perspec-

tiva, después si quieren les pongo el autor, después les digo cómo se llama el texto y le paso la palabra a Margarita.

Margarita: Sí. La relación entre, cómo era, la subjetividad, la singularidad, cómo se relaciona y la generatividad. Yo creo que hace alusión a que también nuestras subjetividades también se están construyendo desde las incertezas, entonces, eso es necesario todavía investigar. No sabemos los daños colaterales que eso implica en nuestra propia construcción subjetiva que estamos pensando, nos sentimos más inseguros, nos sentimos que es un mundo que camina a la deriva. La singularidad tiene que ver con este lugar situado en que nosotros estamos, que nos permite no relacionar matemáticamente nuestro proceso de construcción subjetiva sino esa cuestión más relacional, más abierta. Es un gran momento, también, para poder pensarnos nosotros mismos en este lugar de las incertezas. Yo creo que toda la realidad siempre es particular, pero la singularidad implica expresiones que rompen con la idea de universalidad en el sentido de pensamiento único. Entonces, las experiencias tampoco son transmisibles de una manera matemática. En esa confluencia, en esos procesos abiertos hay mucho que investigar, hay mucho que descubrir y hay mucho que trabajar. En ese sentido, planteo o formulo de esa manera la idea de generatividad de ese conocimiento intercalando ese proceso que es, seguramente, todavía difuso entre las subjetividades y la singularidad desde el lugar de las incertezas. ¿Cómo es eso? Nadie puede decirlo de manera acabada.

Pilar: Hay una intervención de Facundo en dos tramos, entonces procuro recuperar las dos, si les parece. En la primera parte, Facundo dice: “muy interesante los aportes de todo. Sigo pensando sobre lo expuesto, atravesar lo político al binomio de ciencias duras y blandas, avanzar quizás en la solidaridad y reconocer las diferencias y privilegios, va superando esos posicionamientos” y continúa después “se me ocurre, por ejemplo, las discusiones y diversas opiniones sobre la IVE y en un punto debatir sobre el acceso a la salud fue uno de los muchos argumentos que fueron

siendo propios como política de salud integral”.

Margarita: Me parece que Facundo venía abonando lo trabajado con Fede.

Aurelia: Sí, y ahí Margarita seguro que podés darle una idea un poco más cercana a la que yo puedo decir sobre salud integral.

Margarita: No sé si más cercana o no, pero sí, todos hemos asistido a ver el nivel de deterioro y de desigualdad que existe en el acceso a los servicios públicos, la idea de salud tan limitada, la desigualdad, vuelvo a repetir, al acceso. Si algo hemos descubierto es que también en ese proceso, ya en términos del Estado, yo podría decir, algo que tenemos que rescatar, es que el Estado tiene que estar presente, porque esta idea de que es mínimo el Estado, [que] no es tan necesario porque el neoliberalismo marcó con mucha fuerza nuestra cabeza neoliberal respecto a la idea de lo individual y que el Estado no tiene tanta importancia. Hoy en la pandemia, mundialmente, globalmente se ha mostrado que es importante. El Estado sigue siendo el único actor político capaz de direccionar la sociedad, eso está clarísimo. Si hay alguna certeza, hay certeza en ese sentido. Y de qué manera ha actuado el Estado argentino a través de distintas políticas de transferencia que ha podido sostener y que también lo han hecho los países europeos, entonces ahí vendría para discutir si lo hicieron bien, si no lo hicieron bien, pero esa es otra cuestión. No se trata de si lo hicieron bien o no, sino se trata de capturar la importancia de la presencia de un Estado que es el único actor capaz de direccionar la sociedad en momentos tan difíciles de emergencia, y lo sigue haciendo y que también nos demuestra la importancia de no quedarnos solo con esa lectura sino también de saber que es necesario profesionalizar el Estado. Cuando digo profesionalizar el Estado digo varias cosas porque no quiero entrar a un debate acá porque si no, no terminamos. Profesionalizar al Estado quiere decir, también, hacer, combinar capacidades con la acción política. Porque no solo es lo político, esta relación que yo hacía en

un momento de mi intervención donde yo decía la acción colectiva, la acción social. La presencia del Estado y los procesos que el Estado debe construir en términos profesionales implica combinar también desde esa, desde lo que decía Boaventura, hablando a través de Aurelia, sobre la ecología de los saberes. Una construcción de un Estado realmente eficiente, porque hay muchas cosas en las que tenemos que ser también críticos en ese sentido, para que ese Estado pueda seguir siendo el actor importante de la sociedad. Cuando uno habla de la educación pública estamos todos de acuerdo, pero también es necesario saber cómo queremos que funcione la educación pública. Una cosa va con otra. Hay que salir de la enunciación de ese proceso de deconstrucción para repensar los problemas que queremos trabajar, ya sea desde la investigación o desde nuestra formación. O sea, lo uno va con lo otro, no son procesos separados. Son procesos únicos. Entonces está muy bien el Estado, pero el Estado como está, hay que pensar. Hay mucho, es lo mismo cuando hablamos de la desigualdad. Todo el mundo habla de la desigualdad, pero habría que leer un poquito a Kessler que habla de la gradualidad de las desigualdades, de esa convergencia que existe entre desigualdad y lo que se enuncia, y bueno, hay muchas cuestiones tan interesantes como para poner a pensar nuestra cabeza, a darle vuelta a las cosas que capaz vamos repitiendo. Reproduciendo un saber y no un pensar, como yo decía. O sea, la Modernidad construye una racionalidad instrumental a la que tenemos que disputar la idea de racionalidad del pensamiento que no quiere decir la construcción de una lógica formal.

Pilar: Nadia agrega la reflexión respecto del Estado y sus contradicciones en el marco de lógicas neoliberales persistentes. Me parece que eso aparece también con mucha claridad en estos días: la pregunta respecto de qué Estado, qué educación pública y me quedaba pensando Marga, como vos estás proponiendo no tanto “saber” y más “pensar”, y ¿nos haces pensar!

Aurelia: Sí, Pilar, querría decir algo [a propósito] del comentario de Paula que es precioso, [y aclaro, Paula] no voy a resolverte nada de

lo que me preguntás. Es hermoso. Lo que voy a indicar, me parece, va en la dirección de lo mencionó Margarita acerca de la idea de *qué es pensar*. Me gustaría reponer una autora [Isabelle Stengers] que creo que puede ayudar a pensar sobre esta idea casi spinozista de *qué es lo que puede un cuerpo*. Y [por otro lado] voy a reponer el pensamiento de otra autora, Donna Haraway, que trabaja en su libro “Seguir con el problema” sobre esta consideración de tomar ideas para pensar otras ideas. Las apuestas de ambas autoras es activar el pensar, buscar metáforas *otras* que permitan, lo que vos estás diciendo Paula, bueno, ¿qué significa efectivamente otro pensar con el cuerpo? Tal vez, simplemente, lo único que puedo hacer es señalarte los libros porque es una pregunta que da para muchísimo. Y aprovecho para agregar algo que también es stengeriano, y que tal vez sirva para abordar esta cuestión: la idea del idiota sobre la que ya trabajara Gilles Deleuze. Isabel Stengers avanza sobre eso que es tan bonito y dice: “bueno, cuando hay una controversia, cuando hay un problema, alguien repone la pregunta del idiota”. Ustedes saben que el idiota, originalmente, es el que tiene un lenguaje privado, pero en realidad es el que habla su propia lengua y por lo tanto en el ágora, en la reunión, en la conversación nadie le entiende, nadie sabe *qué* está balbuceando. Bueno, el idiota hace una pregunta que nadie hace, pensar con un cuerpo es hacer una pregunta muy al estilo de la pregunta del idiota. ¿Cuál es esa pregunta del idiota? Esa pregunta es nada más y nada menos que la siguiente: “¿Qué es lo importante?” Eso es lo que llama Stengers ralentizar el pensar, frenar, detener el curso de la conversación. Y en este caso es, bueno, qué puede hacer un cuerpo, imponer la pregunta del idiota en el sentido de qué es lo importante acá, en este contexto, en este sur. Obviamente, creo Paula, que lo que vos decís es que nadie está tan nítidamente recortado en un sur, sino que siempre está atravesado por otras cosas, pero estas ideas te ayuden tal vez a comenzar a hilar respuesta a eso que me llevaría mucho responder de manera interesante. Pero es eso, posicionarse como el idiota y hacer la pregunta que nadie hace. Digamos, si me permitís, Paula, tu pregunta es la pregunta del idiota: ¿Que cuál es? La que nadie se estaba haciendo; bueno todo muy bien, pero ¿qué significa un cuerpo, poner un cuerpo, un

cuerpo del sur? Diste en el clavo, solo que para eso lo único que tengo es una invitación a seguir pensando.

Pilar: Bueno, nuevamente entonces agradecerles a todas y a todos.

Aurelia: Bueno, yo simplemente, breve, muchas gracias, sobre todo por el tiempo, que es lo que no tenemos, podemos recuperar muchas cosas pero tiempo no así que les agradezco infinitamente por la escucha atenta, por los comentarios, por escucharles a ustedes que me sirvió muchísimo y espero, bueno, que se repita, que nos volvamos a encontrar en alguna actividad. Un placer, Pilar, gracias por la invitación. Margarita un gusto enorme haberte conocido de esta manera. Así que bueno, muchísimas gracias.

Margarita: Muchas gracias, yo también quiero agradecer la invitación. Agradecer a Pilar, agradecer a todos, a las autoridades de la facultad. A todos este momento tan interesante y bueno, el desafío de comentar rápidamente, bueno, también es un desafío, un desafío al que una está siempre dispuesta y ha sido placentero, muchas gracias a todos.