



REVCOM. Revista científica de la red de carreras de
Comunicación Social
ISSN: 2451-7836
redcom.revcom@gmail.com
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

El entramado de la historia en materiales audiovisuales de la prensa en las luchas por los territorios indígenas

Venier, Emiliano

El entramado de la historia en materiales audiovisuales de la prensa en las luchas por los territorios indígenas

REVCOM. Revista científica de la red de carreras de Comunicación Social, núm. 9, 2019

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

DOI: <https://doi.org/10.24215/24517836e020>

El entramado de la historia en materiales audiovisuales de la prensa en las luchas por los territorios indígenas

O entramado da história em materiais audiovisuais da mídia, nas lutas pelos territórios indígenas

Emiliano Venier

Universidad Nacional de Salta, Argentina

emilianovenier@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.24215/24517836e020>

Recepción: 23 Julio 2018

Aprobación: 02 Octubre 2019

RESUMEN:

Este trabajo asume inquietud por ciertas formas mediante las cuales la racionalidad neoliberal produce objetos y relaciones de gobierno. Para ello ensaya categorías de análisis y discusiones teórico-filosóficas en torno a la relación entre la política y la estética en el arte como una clave para pensar los materiales comunicacionales y periodísticos audiovisuales que han tematizado hechos vinculados a conflictos por tierras en territorios indígenas y al proceso que terminó en la muerte de Santiago Maldonado en 2017 por parte de las fuerzas de Gendarmería. Para dar cuenta de esos procesos indagamos en dos enfoques en torno al sentido del tiempo y la historia en materiales audiovisuales. El primer enfoque recupera posiciones de autores como Abby Warburg, George Didi-Huberman o Giorgio Agamben. La segunda vía de exploración es la genealógica derivada de la propuesta de Michel Foucault.

PALABRAS CLAVE: neoliberalismo, genealogía, comunicación audiovisual, tierras indígenas.

RESUMO:

Este trabalho assume a preocupação com certas maneiras pelas quais a racionalidade neoliberal produz objetos e formas de governo. Para isso, ele ensaia categorias de análise e discussões teórico-filosóficas sobre a relação entre política e estética na arte, como chave para pensar na comunicação audiovisual e materiais jornalísticos, que têm eventos tematizados relacionados a conflitos por terras em territórios indígenas, com o processo que terminou na morte de Santiago Maldonado em 2017 pelas forças da Gendarmeria. Para explicar esses processos, investigamos duas abordagens sobre o significado do tempo e da história em materiais audiovisuais. A primeira abordagem recupera posições de autores como Abby Warburg, George Didi-Huberman ou Giorgio Agamben. A segunda maneira, a de explorar a genealogia derivada da proposta de Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: neoliberalismo, genealogia, comunicação audiovisual, terras indígenas.

I- VÍA DE EXPLORACIÓN DE LA MEMORIA: SOMBRAS Y LUCES DEL PASADO EN EL PRESENTE.

En las imágenes (audiovisuales y sonoras) con las que nos vinculamos a través de los medios de comunicación, es posible reconocer una relación particular con el tiempo que, en las narraciones de los medios masivos, se define como la realidad actual. En estos materiales encontramos dos lógicas operativas para pensar el modo en que el tiempo, la historia se entrama y configura el espacio de la comunicación y la información en el presente: la actualidad y la contemporaneidad.

Ambas nociones implican una relación con el tiempo, de cercanía o de distanciamiento con los elementos simbólicos que cohabitan el presente. Para encontrar el antecedente más significativo a partir de los cuales la tradición de los estudios de la comunicación masiva (especialmente la tradición norteamericana) pensó la temporalidad en los medios habría que remitirse a un texto Gabriel Tarde escrito en 1901 titulado *La opinión y la multitud* (Tarde, 2013). Aquí va a desarrollar la emergencia del público como una nueva forma social que sustituiría a la forma de masa, y la va a distinguir de la forma multitud. Tarde sugiere que las multitudes son un sujeto colectivo, son una reminiscencia del pasado, que presentan en este sentido "algo de animal", y que están condenadas a desaparecer del escenario social, sustituidas por los públicos. Los individuos no se ven conducidos en el contacto de reuniones públicas, sino que cada vez más la sugestión se transmite desde

arriba. Para Tarde lo actual no es lo que está ocurriendo, sino lo que actualmente despierta interés en un grupo social. La pasión por la actualidad aumenta con la socialidad. Es la necesidad de compartir la actualidad la real vinculación entre los lectores de la prensa. No son en las opiniones particulares, sino en la sensación de compartir una actualidad. Tarde ejemplifica diciendo que si leo con avidez la noticia de un diario y me doy cuenta tarde que el diario es de la semana pasada, inmediatamente pierdo el interés ¿por qué? Dice Tarde que es porque advierto que soy el único lector. Entonces explica esa sensación de desasosiego por no corresponder a la actualidad.

En cambio, lo contemporáneo, siguiendo a Giorgio Agamben implica asumir y alimentar ese desasosiego, ese anacronismo. En una conferencia dictada en el año 2006 el filósofo italiano se pregunta “¿qué es lo contemporáneo?, ¿qué significa ser contemporáneo?” (Agamben, 2006) o para nosotros de qué textos o materiales audiovisuales somos contemporáneos. Para una primera indicación que orienta la búsqueda de la respuesta se va a remitir a un curso dictado por Roland Barthes (2003) en el *College de France* en el que va a afirmar que “lo contemporáneo es lo intempestivo” y lo intempestivo, en una consideración de Friedrich Nietzsche, es esa actitud mediante la cual se “busca comprender como un mal, un inconveniente y un defecto, algo de lo cual la época está orgullosa” (Nietzsche, 2002:19).

Desde esta perspectiva ser contemporáneo es ser anacrónico, y ello implica la no coincidencia con cada punto de los valores, los deseos, la cultura de la época. Solo el distanciamiento permite observarla fijamente y así poder pensarla.

Una segunda dimensión de lo contemporáneo expresada por Agamben es que “el contemporáneo es aquel que mira en su tiempo no las luces, sino la oscuridad, ese haz de oscuridad que proviene del pasado” (Agamben, 2006) y que sin embargo no puede alcanzarnos. Por ello ser contemporáneo es una cuestión de coraje.

Una tercera idea abordada en la reflexión de Agamben es la de la percepción de las marcas de lo arcaico en el presente. En este plano propone la arqueología como vía para la comprensión, una vía que no implica retroceder a un pasado remoto sino que remite a aquello que en el presente no podemos vivirlo, experimentarlo, de ninguna manera y que nos absorbe hacia el origen sin poder alcanzarlo.

Finalmente la última idea que resulta orientadora para pensar el potencial intempestivo o disruptivo que pueden asumir las experiencias comunicacionales es que la actitud del contemporáneo no se reduce a percibir la oscuridad sino la de transformar el tiempo y ponerlo en relación con otros tiempos, de leer la historia en forma inédita en virtud de ciertas inquietudes que nos interpelan. “Es como si esa invisible luz que es la oscuridad del presente proyectara su sombra sobre el pasado y éste, tocado por este haz de sombra, adquiriera la capacidad de responder a las tinieblas del presente.” (Agamben, 2006)

Algo de esto nos aproxima a la idea de Walter Benjamin en cuanto que las imágenes del pasado adquieren legibilidad solamente en determinados momentos de la historia (Sanchez y Piedras, 2011) y en clave de esa aproximación encontramos la práctica emergente y la profunda reflexión de George Didi-Huberman en torno al tiempo y las imágenes¹.

Una de las afirmaciones centrales de Didi-Huberman es la idea que las imágenes piensan y que siempre que estamos ante a una imagen estamos ante el tiempo. También, pensando junto con Benjamin, plantea que la imagen, a menudo, tiene más de memoria y de porvenir que el ser que la mira.

En esta misma línea recuperamos unas reflexiones de Hernán Ulm en relación a que las imágenes ordenan nuestro pensamiento y construyen lo real reuniendo y organizando datos y elementos de nuestra sensibilidad. Para Ulm las imágenes funcionan cancelando los sentidos (imágenes estereotipadas y chiches) y por tanto agotando e imposibilitando el pensamiento (Ulm, 2011). O en palabras de Vilén Flusser (2001):

(Las imágenes) Parecen encontrarse en el mismo nivel de realidad que su significado. Por tanto, lo que en ellas se ve no parecen ser símbolos que necesiten ser descifrados, sino síntomas del mundo, a través de los cuales se reconoce, aunque indirectamente, el mundo (...) (El contemplador) las cree como a sus propios ojos. Consecuentemente, no las critica como imágenes, sino como cosmovisiones -si es que las critica-. Su crítica no es un análisis de su generación, sino un análisis del

mundo. La falta de crítica de las imágenes técnicas debe resultar peligrosa (...) porque la “objetividad” de las imágenes técnicas es un engaño; pues no sólo son simbólicas, como todo tipo de imágenes, sino que representan complejos simbólicos mucho más abstractos que las imágenes tradicionales (p. 18).

En nuestro presente, y a consecuencia del desarrollo de las tecnologías digitales, las imágenes inundan los espacios privados y los espacios públicos excediendo la capacidad de cualquier ser humano de procesarlas conscientemente, interpretarlas, de pensarlas y de criticarlas. Esto nos pone frente a la amenaza de lo que Vilén Flusser denomina “acto del olvido”. Pero ese agotamiento no nos inmuniza frente a su presencia sino que quedan circulando con sus sentidos en reserva, con una potencia latente esperando el contacto con el espectador.

Aquí vuelve a ser relevante una serie de preguntas centrales planteada por Didi-Huberman: ¿qué relación con la historia y con el tiempo nos propone la imagen? ¿Cómo liberarnos de las cadenas de los estereotipos? ¿Cómo las imágenes pueden ayudarnos a ver nuestra realidad y a pensar el mundo? ¿Cómo mirar en un mundo saturado e imágenes? ¿Cómo superar esa limitación y pensar a pesar de ello?

Una respuesta es, devolverle a las imágenes su sentido. Repensar las imágenes y recuperarlas como un espacio de lucha, tal como incitaba Godard que las imágenes pueden ser usadas con un sentido político. ¿Pero de qué forma es posible devolverle, el sentido crítico a las imágenes? La respuesta para Didi-Huberman está en el montaje que aparece como un concepto clave ya que vincula aquello que en la realidad aparece desagregado e inconexo, que provoca choques entre imágenes distantes (temporal y espacialmente), y es en este choque donde se produce la recuperación del sentido crítico.

Pero además de tiempo, afirma Didi-Huberman, la imagen es movimiento, no solo el movimiento de lo visible sino el movimiento del ver: la retina se mueve para ver más lejos o más de cerca, los párpados, la cabeza y el cuerpo, etc. Se mueven para dirigirse al objeto. Esto implica complejizar más la experiencia del ver y asumir que las imágenes son tiempo y movimientos imprevisibles. Migran, cambian en el tiempo, aparecen y desaparecen.

Toda la dificultad en la experiencia siempre en movimiento de lo visible y en lo que ella nos puede enseñar, consiste en no reducir su complejidad, no cerrar lo que experimentamos en el orden de lo sensible ya sea ante un evento del que somos testigos o ante un documento visual que diera testimonio de tal evento. Deberíamos saber tanto en lo teórico como en lo práctico no inmovilizar las imágenes, es decir no aislarlas de su propia capacidad de hacer sensibles cierto instante, cierto lapso, cierta memoria, cierto deseo, etc. En síntesis, cierto tiempo humano en el que se conjugan las dimensiones objetivas y subjetivas del tiempo en eso que llamamos la historia. (Didi-Huberman, 2017)

Podemos comprender que este desafío apunta a darle vitalidad crítica a las imágenes instalándolas en los relatos, en la trama vital. Que las imágenes rebasen el mero recurso iconográfico de lo que se intenta demostrar y que admitan múltiples y diversas líneas de conexión con el pasado y con su sombra en el presente. Porque tal como señala Ulm, las imágenes también en potencia liberan campos de posibilidades y hacen posible desorganizar un estereotipo, abriendo una fisura, plegando la línea de lo pensable a través de lo impensado y lo inesperado de modo de impugnar los estereotipos; de que “lo visible se aparezca como aquello que nos ciega, revelándose el ruido de lo que en ellos siempre calla” (Ulm, 2011).

II- LA VÍA GENEALÓGICA: EL PRESENTE COMO JUEGO DE VERDADES EN DISPERSIÓN

Esta segunda vía de exploración puede resultar relevante para pensar ciertas experiencias y prácticas comunicacionales. La perspectiva desarrollada por Michel Foucault (Foucault, 1978, 1984, 1993, 2006, 2007; Lazaratto, 2006) resulta fructífera para realizar un diagnóstico del presente. Siempre que se plantea que hacemos una ontología del presente significa que vamos a observar cuales son las fuerzas, cuales son los poderes que moldean la sociedad. Y ahí en esa voluntad de modelar la sociedad aparecen imágenes y discursos del pasado pero no del mismo modo en que se lo plantea la vía de la memoria.

En la línea de la memoria aparece la idea de pervivencia del pasado en el presente. En la genealogía aparece la idea de dispersión. El presente se comprende en el reconocimiento del juego de verdades que reúnen dispersión y generalidad. Hay una serie de elementos en el presente que en su dispersión pueden ser comprendidos por una racionalidad que los hace funcionales para determinar los límites de la experiencia del sujeto en nuestro presente.

Para comprender como acercarnos a esa ontología del presente en clave foucaultiana, trataremos de desarrollar alguna de las nociones centrales para su analítica. Partimos de Giles Deleuze quien siguiendo a Foucault plantea el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control en la que se verifica un nuevo régimen de poder y de saber que se articula en torno a las tecnologías de la comunicación y la información (Deleuze, 1999). El periodismo y aquello que circula por los medios de comunicación intervienen en ese juego de verdades: es una forma de saber con voluntad de verdad, es generador de ideas, de juicios y estereotipos en torno a lo que es cierto o es falso, en torno a como es el mundo, como estar en ese mundo y como ser en ese mundo. De allí que decimos que constituye a las personas como sujetos, es decir que son discursos son productores de subjetividades.

Esas subjetividades van a ser producidas, siguiendo a Michel Foucault, a través de procesos disciplinadores (anatomopolíticos y biopolíticos) y normalizadores (gubernamentales). La disciplina contribuye a modelar los cuerpos haciendo que la gente se vuelva dócil. Si es posible que exista la forma social de público en tanto espectador u observador de mensajes de los medios masivos de comunicación es porque los cuerpos fueron disciplinados para esa práctica.

Pero además de esos dispositivos que disciplinan y hacen dóciles a los cuerpos, hay otros mecanismos necesarios para producirnos como sujetos. Para orientar las conductas de las personas no basta con actuar sobre los cuerpos sino que es necesario actuar sobre los comportamientos. En tal sentido se vuelve necesario intervenir sobre las personas para normalizar los comportamientos promoviendo lo que es normal e impugnando lo que es anormal. Lo que está dentro de la norma es valorizado es reconocido, y lo que está fuera de la norma es discriminado, marginalizado.

Entonces mediante ese proceso de disciplinarización de los cuerpos y de normalización de los comportamientos las personas producen lo que Foucault llama los comportamientos conformes. Estos comportamientos conformes se orientan a las normas que son establecidas por discursos de poder, por voluntades de verdad en términos de Foucault. Aquí las voluntades de verdad se articulan en torno a disputas, a luchas de poder que van a pugnar por el valor de verdad, por lo que se desea de esa sociedad, por las subjetividades deseadas en esa sociedad.

Esa articulación de comportamientos conformes va a constituir un proceso que en el pensamiento de Foucault es denominado como gubernamentalidad, la cual es entendida como un ensamble de técnicas cuyo objeto es el gobierno de las conductas. Desde su perspectiva, hablar de poder no implica remitirse a la dimensión jurídica que estatuye un régimen de sumisión, ni a una negatividad coheritiva; sino que refiere más bien como relaciones entre fuerzas diferentes y asimétricas que entran en juego con la finalidad “de estructurar el campo de acción del otro” (Lazzarato, 2006, p.63). Todas las relaciones humanas están atravesadas por relaciones de poder, las cuales no son fijas ni estáticas, sino que son “móviles, reversibles, y siempre pueden ser modificadas” (Lazzarato, 2006, p. 61). De este modo siempre hay un espacio de libertad en los sujetos que participan de la relación para que pueda hablarse de relaciones de poder. Las relaciones de dominación en cambio son relaciones fijas que no pueden ser modificadas. El paso de las relaciones de poder a las relaciones de dominación están mediadas por las técnicas de gobierno, dispositivos que permiten intervenir y orientar un campo de relaciones estratégicas plagado de fuerzas que apuntan a todas las direcciones.

El poder opera sobre discursos y esos discursos generan efectos de poder. Los discursos como el del periodismo forman parte de esa red de discursos (sin dudas poderosa e influyente) que se presenta objetivamente a la gente mediante técnicas del lenguaje y que orienta en lo que se puede o no se puede hacer. Por eso mismo el periodismo constituye un dispositivo de poder que desde su nacimiento tiene la vocación

de instalar verdades, voluntades de verdad que pasan a ser respetadas y aceptadas por los miembros de las sociedades para poder advenir en comportamientos.

Esta concepción de poder y de gubernamentalidad se vincula a lo que Foucault propone como técnicas de seguridad cuya racionalidad llevará a actuar, no sobre el individuo directamente, sino sobre todo un agregado de elementos que orientan la acción del individuo (Lazzarato, 2006). Esto es así porque para Foucault el despliegue de estas técnicas deben ser pensadas como una captura, una limitación, de esa multiplicidad sobre la que operan para constituir lo social.

La emergencia del neoliberalismo es entendida como una técnica de gobierno, una forma de gubernamentalidad cuyo dominio ya no es el mercado sino que se multiplica en todo el espacio social o la sociedad civil. Para el neoliberalismo las relaciones de poder solo pueden actuar sobre la base de las libertades de los sujetos de elegir (de lo contrario estaríamos frente a otro el tipo de relación). En este sentido el poder bajo la razón neoliberal, buscará una economía del gobierno, un mínimo ímpetu en el ejercicio de la conducción de las personas, pretendiendo que cada uno los individuos voluntariamente, libremente se autogubierne, incorpore esa subjetividad exterior propuesta como propia. Bajo estas consideraciones la relación entre los medios y los públicos constituye una relación de poder donde una de las dos fuerzas en potencia (el que se subjetiva como público) resigna su cuota de poder para conferírsela al otro (al periodista, al medio de comunicación, a las representaciones que visibilizan y ponen en relieve estos aparatos).

En esta línea también aparece la apuesta de Jaques Rancière quien redimensiona la idea de estética (que piensa lo bello) para llevarlo, junto con Benjamin, al terreno político que dé cuenta de los procesos de subjetivación pero que también admita la posibilidad de la emancipación. En esa concepción sobre la estética se va a definir como el “régimen de lo sensible” en cuya definición aparecen las formas de sensibilidad que se constituyen en una sociedad a partir de posicionamientos políticos y gubernamentales. Es decir que más allá de aquellos aspectos que tradicionalmente se le asigna a la dimensión estética, es necesario recalcar en cómo ello se ensambla y articula con determinaciones políticas y la realidad social (Rancière, 2000). Lo que plantea Rancière es que detrás de las formas estéticas es posible dar cuenta por un lado de un proceso histórico de disciplinamiento o domesticación de la percepción enraizado en elementos políticos, sociales y éticos.

III- DIAGRAMA DE FUERZAS EN TORNO UNA PREGUNTA INCÓMODA ¿DÓNDE ESTÁ SANTIAGO MALDONADO?

El día 28 de agosto el diario Clarín, cuyos dueños son propietarios de un amplio conglomerado de medios gráficos, editoriales, radiales, audiovisuales, multimediales y de producción de contenidos y del papel prensa con el que se imprimen todos los diarios del país, publica en su página diversos fragmentos de uno de los programas periodísticos más vistos de la televisión argentina “Periodismo para todos” transmitido en el Canal 13 (de propiedad del mismo grupo empresarial). En los fragmentos se conjugan un conjunto de argumentos recogidos y elaborados por la producción del programa para abordar una perspectiva del conflicto por la tenencia de tierras de propiedad ancestral en distintos puntos del país. Particularmente realiza el tratamiento de tres conflictos. Uno en la provincia del Chaco que tiene como actores al gobierno provincial y al pueblo Qom; otro en la provincia de Salta que enfrenta a propietarios con miembros de una comunidad diaguita calchaquí; y el tercero es en el sur del país entre una comunidad Mapuche con la empresa Benetton y el Gobierno Nacional. Este último caso se vincula con lo acontecido en el mes de agosto del año 2017 cuando, en el marco de un operativo de la Gendarmería Nacional para el desalojo de un corte de ruta, se produjo la muerte de una de las personas que participaba de la protesta (un artesano llamado Santiago Maldonado).

El caso trató de ser minimizado y luego desviado por el gobierno y los medios de comunicación afines. Pero la presión de la ciudadanía en el contexto de un proceso electoral obligó al gobierno a refinar su estrategia de comunicación pública.

En las entrevistas difundidas el periodista toma posición en los conflictos y despliega distintos y argumentos para impugnar la legitimidad y la legalidad del reclamo indígena: pone en duda la raíz indígena del dirigente; empareja la articulación política que realizan los indígenas con las prácticas clientelares de los partidos políticos; pone en cuestión la forma en que se asume la identidad indígena. Es decir, ponen el peso de la prueba de la legitimidad de la demanda solamente en una de las fuerzas en disputa (los indígenas pobres). Los dirigentes indígenas deben sostener una tras otras las pruebas de demostración del modo de advenir sujeto de derecho indígena (como y donde vive, como se viste, donde y de qué trabaja, como piensa sobre el estado, si se siente argentino). El otro actor, la empresa extranjera, detenta el único derecho que el periodista considera legítimo en la disputa que es el derecho de propiedad privada concedido por el Estado. Ni el Estado ni la empresa propietaria responden a los cuestionamientos del indígena por la legitimidad y la legalidad de ese acto posesorio. Esa demostración de pruebas que requiere el indígena no es activada en el escrutinio del periodista.

En este tipo de impugnación a ciertas subjetividades indígenas hay una práctica divisoria entre aquellos que sí pueden entrar dentro del orden de lo político para establecer demandas, y aquellos que están invalidados (o se los invalida) y en esa impugnación aparece la superposición de una serie de estigmas y estereotipos que circulan en la sociedad.

Pero en esta estrategia de desacreditación la estigmatización como vehículo el velo, lo que se percibe empíricamente; lo que se advierte cuando corremos ese velo, es el hecho que esa subjetividad (la del indígena) no se puede admitir en este orden neoliberal porque las formas que encuentran para la subsistencia, la propiedad comunitaria, las formas comunales de vida social son reminiscencias del pasado, son anacrónicas y anormales. Para que esas formas sean posibles en este orden sería necesario modificar sustancialmente un conjunto de dispositivos que difícilmente la gobernabilidad neoliberal sea capaz de resignar. Entonces lo que aparece en este compromiso del tratamiento periodístico de los grandes medios es una especie de pervivencia de ese viejo temor de la sociedad burguesa a partir del cual el neoliberalismo viene impugnando las experiencias políticas latinoamericanas.

IV- CONCLUSIÓN

La vía de la memoria ha sido muy prolífica en trabajos de análisis y propuestas disruptivas para la acción política. En esta línea de la memoria vamos a tener la tesis de que hay continuidades en la historia porque hay pervivencias del pasado. El pasado está latente y el sentido del pasado sigue de algún modo corroyendo o animando el presente. Lo que vamos a encontrar en Abby Warburg, Didi-Huberman, o en el texto de Agamben analizado es una concepción del tiempo progresivo, lineal y acumulativo que está marcado por una experiencia del pasado que se proyecta y le da sentido a ese presente y que hace estallar esa continuidad en algún momento cuando emerge intempestivamente. Lo contemporáneo no es solo lo que aparece sino en el planteo de Agamben, es aquello que encuentra en el pasado, lo que le da sentido y lo ilumina. Pero eso supone que hay dos temporalidades conviviendo.

Aquí asoma la idea de la temporalidad sostenida por Walter Benjamin, para quien hay un tiempo por encima del tiempo cotidiano -el tiempo religioso- y que hace que el tiempo que vivimos cotidianamente siempre esté amenazado por una irrupción fatal que es la llegada del mesías. Cada instante puede ser el anuncio de la llegada del mesías, lo que supone que hay una pervivencia de esa promesa emancipadora mesiánica, subyaciendo a la idea de la continuidad.

No hay en Foucault la pervivencia de un pasado subterráneo, ni ese tiempo mesiánico ni un pasado que está acechando al presente e iluminándolo, ni un pasado que se trasluce en las imágenes que aparecen en el presente. En la genealogía hay discontinuidades que se pueden reconstruir a partir de captar cual es la lógica que conjuga un montón de elementos dispersos (reglamentos, espacios arquitectónicos, prácticas discursivas, prácticas no discursivas, etc.) y configuran cual es nuestra experiencia del hoy, de lo actual. Esa experiencia de lo actual marca un límite del presente, un límite que constituye cierto tipo de sujeto y frente al cual es

posible tener un vínculo consigo mismo que sea un proceso de subjetivación que rompa con esas formas de experiencias del presente y con esas formas de ser concebido como sujeto normal. Todas las contra conductas, las resistencias, los desvíos de esas subjetividades que se tienen como objeto a sí mismas, y que pasan por esa problematización de sí (la transformación de sí) no solo transforman una conciencia o una subjetividad, dan otra forma de temporalidad y rebasan los límites del presente.

La vía de exploración que sostiene la pervivencia del pasado es la línea de la memoria, la necesidad de preservar la memoria viva. A través de ese pasado de desapariciones forzadas por parte del estado argentino, llegamos a explicar la irrupción del caso Maldonado y su interrupción en la articulación política.

Pero si exploramos por la vía genealógica, nos damos con que el foco de la perspectiva foucaultiana no está en las continuidades sino en la singularidad, en la diferencia. A pesar de que parecen ser lo mismo la desaparición forzada de personas en la dictadura y la desaparición de Santiago Maldonado; lo que resulta inquietante debería ser la diferencia, lo actual es el modo en que aparece esa diferencia en esa repetición. Lo esclarecedor para la analítica del presente no es tanto como aparece una continuidad en lo diferente, sino como aparece la ruptura, el quiebre en la continuidad. Hoy, objetivamente en la Argentina no estamos en una dictadura, es un gobierno democrático elegido por más de la mitad de los votantes. Si dijéramos que es el mismo proceso no habría más que un pasado que devora el presente y no nos permite pensarlo (y no nos permitirá transformarlo). Lo que no quiere decir que todo pasado sea diferente y que siempre que miremos al pasado va haber discontinuidad.

Solo si es posible movilizar los aspectos del pasado, solo si un comunicador se vincula con estas proyecciones de pasado advertirá que captar los aspectos del presente no es describir los hechos objetivamente. Entonces se vuelve vital la pregunta por lo vínculos temporales que el periodista tiene con eso que está aconteciendo. En la respuesta pueden aparecer las dos vías: o bien la pervivencia de un pasado que da cuenta de una especie de memoria de opresiones y desapariciones; o bien la singularidad de nuevos dispositivos y ensamblajes de saber, poder y subjetividad que en su peligrosidad inquietan a pensar lo que está aconteciendo.

En el caso de las luchas por los territorios originarios sin lugar a dudas la vía de la memoria indagaría en la pervivencia de lo ancestral, de ese pasado que ilumina el presente que se da en la misma imagen del indígena como habitante originario del territorio argentino. Ellos (las personas que asumen la identidad indígena) tienen la misma antigüedad que cada uno de nosotros que no asumimos esa identidad de manera activa. Pero en ellos emerge esa pervivencia de un pasado del cual uno no puede dar crédito de manera objetiva (al menos no de la manera que lo exige el periodista del programa *Periodismo para todos*). Esa pervivencia la hallamos en el discurso indígena como la historia de la opresión sepultada, silenciada, invisibilizada que toma sentido en la postergación de sus necesidades materiales y simbólicas e irrumpe en el espacio público de los medios en algún momento histórico.

Ahora, desde la perspectiva genealógica, nos preguntaremos por las particularidades que tiene este neoliberalismo actual de presentar los tipos de subjetividades que pueden interpelar políticamente nuestro orden, que requisitos, que formas debe tener, debe asumir la persona para que sus argumentos sobre los derechos sobre la tierra sean válidos. La imagen que busca promover el neoliberalismo del indígena es o bien la del salvaje (el caso de los *Qom*), o bien procede a la invalidación política de ese líder a quien desdibuja bajo la figura del oportunista (el dirigente mapuche), o la del vínculo clientelar con lo político (el diaguíta-calchaquí). En todos estos casos el indígena es el desocupado que queda fuera, es una reminiscencia del piquetero, del marginado, cuyo comportamiento perturba en potencia el orden actual.

Y si uno piensa que hay detrás de estos juegos de verdad entramados en los discursos y las técnicas del presente, ahí el vínculo no es con ese pasado ancestral, sino que es parte de un pasado reciente que podríamos asignarlo a la década de 1930 con los discursos de la renovación del liberalismo. Y eso sin dudas es parte del presente porque es el momento en que se desarrollan las armas de un neoliberalismo que avanza impugnando cierto tipo de subjetividades, cierto tipo de experiencias socialistas y que produce el sojuzgamiento de lo indígena.

Seguir la vía de exploración en clave de la memoria sin dudas que nos lleva en un camino directo para explicar estos acontecimientos, aunque encabalaría las luchas del presente con las luchas de los reclamos fundamentales, que son las formas que alimentaron las demandas durante la dictadura en Argentina y en América Latina. Por eso además de preguntarnos por Santiago Maldonado, de vincular este hecho con una metodología sistemática a la cual el neoliberalismo recurre para desactivar las luchas por los derechos, para una ontología del presente es necesario preguntarse por lo singular que se articula en este proceso, esos juegos de verdad, esas técnicas de poder y las formas de subjetividad que definen la experiencia y la historia.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). ¿Qué es lo contemporáneo? Apertura del curso de Filosofía Teorética, la Facultad de Artes y Diseño, Venecia.
- Barthes, R. (2003). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. (notas de los cursos en el Collège de France 1976-1977) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones 1972-1990*. Madrid: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Didi-Huberman, G. (2017). Conferencia de apertura de la muestra Sublevaciones. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=daMFnwuwPJw>
- Flusser, V. (2001) *Una filosofía de la fotografía*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Foucault, M. (1978). Nuevo orden interior e control social. Intervención en la Universidad de Vincennes. Recuperado de https://sc1da1df4737db33e.jimcontent.com/download/version/1491105517/module/1450846813/name/NUEVO%20ORDEN%20INTERIOR%20Y%20CONTROL%20SOCIAL%20_Foucault_.pdf
- Foucault, M. [1984] (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1993). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lazzarato, M. (2006). *Biopolítica. Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*. Cali: Ediciones Sé cauto
- Nietzsche, F. (2002). *Consideraciones Intempestivas 1873-1876*. Buenos Aires: Alianza.
- Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. En B. Artidi (Ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política* (pp. 145-152). Caracas: Nueva Sociedad.
- Sánchez, J. y Piedras, P. (2011). A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las "Tesis de filosofía de la historia" En *DUEDERÍAS. ANALECTA PHILOSOPHIAE, Revista de Filosofía*, 2ª época, nº 2.
- Tarde, G. (2013). *La opinión y la multitud*. Buenos Aires: Editorial Urbanita.
- Ulm, H. (2011). Lo que trabaja en las imágenes: entre el estereotipo y el arte. [Entrada de blog]. Recuperado de <http://interruptionsdelovisible.blogspot.com.ar/2011/05/>

NOTAS

- 1 El 20 de junio de 2017 se inauguró en Argentina la muestra Sublevaciones, bajo la curaduría del historiador del arte y ensayista francés George Didi-Huberman, cuyo objetivo fue brindar una "exposición sobre los acontecimientos políticos y las emociones colectivas que conllevan movimientos de masas en lucha". La muestra se compone más de 250 obras entre fotos, intervenciones, pinturas, grabados, películas, documentos y proyecciones mediante las cuales se propone un cuestionamiento a ciertas representaciones estéticas de los movimientos sociales y trata de valorizar el carácter subjetivo que asume el registro y la circulación de las imágenes de las luchas. En un texto de la muestra Didi-Huberman se pregunta "¿Qué nos subleva?", para luego responder: "Una serie de fuerzas: psíquicas, corporales, sociales. Con ellas transformamos

lo inmóvil en movimiento, el abatimiento en energía, la sumisión en rebeldía, la renuncia en alegría expansiva" (Didi-Huberman, 2017).