

Por un sujeto para las epistemologías de la fragilidad

Cathia Huerta Arellano

Universidad Autónoma de Querétaro, México
cathia.huerta@uaq.mx

Alejandra Cantoral Pozo

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
alejandra.cantoral@umich.mx

Flor de María Gamboa Solís

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
flor.gamboa@umich.mx

Fecha de recepción: 17/01/2023
Fecha de aceptación: 28/06/2023

Resumen

La reflexión que proponemos aquí es un ejercicio crítico para el que es necesario partir del encuentro con nuestra propia fragilidad que, seguro, se encuentra habilitando otros cuerpos y subjetividades, en relaciones frágiles y potencializando prácticas y saberes sobre los cuidados de aquello que pensamos puede ser rompible. Si la única existencia conocida como digna de vivirse es la que se materializa en un sujeto autosuficiente, íntegro respecto de su cuerpo y mente, la existencia frágil se orienta hacia la propensión de la calumnia, la precarización y la patologización. Sin embargo, son las formas creadas de acercamiento a esas experiencias, ya sea para conocerlas, nombrarlas o cuidarlas, las que dan lugar a una epistemología cuya justificación no busca la validez del saber científico sino la emancipación de los saberes que se autorizan desde las fragilidades colectivamente compartidas.

Tramas
y Redes
Dic. 2023
Nº5
ISSN
2796-9096

Palabras clave

1| sujeto 2| epistemologías de la fragilidad 3| saber 4| cuidado 5| márgenes

Cita sugerida

Huerta Arellano, Cathia; Cantoral Pozo, Alejandra y Gamboa Solís, Flor de María (2023). Por un sujeto para las epistemologías de la fragilidad. *Tramas y Redes*, (5), 209-227, 500a. DOI: 10.54871/cl4c500a



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

Por um sujeito para as epistemologias da fragilidade

Resumo

A reflexão que aqui propomos é um exercício crítico para o qual é preciso partir do encontro com nossa própria fragilidade que seguramente é habitar outros corpos e subjetividades, habitar relações frágeis e potencializar práticas e saberes sobre o cuidado do que pensamos poder ser potencialmente quebrável. Se a única existência conhecida como digna de ser vivida é aquela que se concretiza num sujeito autossuficiente, completo no que diz respeito ao seu corpo e à sua mente, a frágil existência orienta-se para a propensão da calúnia, da precariedade e da patologização. No entanto, são as formas criadas de abordar essas experiências, seja para conhecê-las, nomeá-las ou cuidar delas, que dão origem a uma epistemologia cuja justificativa não busca a validade do conhecimento científico, mas sim a emancipação do conhecimento que se autoriza das fragilidades compartilhadas coletivamente.

Palavras-chave

1| *sujeito* 2| *epistemologias da fragilidade* 3| *conhecimento* 4| *cuidado* 5| *margens*

For a subject for epistemologies of fragility

Abstract

The reflection we propose here is a critical exercise, meaning it is necessary to start with finding our own fragility, which can surely be found residing in other entities and subjectivities; dwelling in fragile relationships and strengthening practices and knowledge about nurturing that we consider to be breakable. If the only existence known to be worth living is that which materializes in a self-sufficient person, intact with respect to its body and mind, fragile existence becomes more prone to slander, instability and pathologization. Nonetheless, those are the forms created from close proximity to those experiences, whether in order to get to know them, name them or nurture them; those which give rise to an epistemology whose justification does not seek the legitimacy of scientific thought, but rather the emancipation of knowledge authorized by being collectively shared.

Keywords

1| *subject* 2| *epistemologies of fragility* 3| *knowledge* 4| *care* 5| *margins*

Del sujeto de la acumulación al sujeto para la vida

*Ten cuidado de las cosas de la tierra:
Haz algo, corta leña, labra la tierra,
Planta nopales, planta magüeyes.
Tendrás que beber, que comer, que vestir.
Con esto estarás en pie, serás verdadero,
Con eso andarás.
Con eso se hablará de ti, se te alabará,
Con eso te darás a conocer.*

Huehuetlatolli

La fragilidad en nuestros días suele ser pensada como la cristalización de la fuerza como valor y, por lo tanto, remite a un déficit que se bifurca en varias direcciones: psicológica, física, subjetiva, y económica, con sus respectivos marcos interpretativos. De manera muy sintética, la primera dirección apuntaría a eso que se dice le ocurre a alguien que se ha rendido ante las adversidades del mundo externo o interno, especialmente cuando sitúan una pérdida: depresión. La depresión sería un signo de fragilidad psicológica. La segunda dirección es mucho más concreta, tiene que ver con los límites del cuerpo en tanto organismo limitado por su propia naturaleza. No hay organismo humano promedio que aguante más de 32 horas sin dormir y otras tantas sin beber agua o probar alimento porque es frágil. La fragilidad subjetiva, si bien puede contener elementos de la psicológica, es más amplia porque abarca el entorno social y está entramada en relaciones de poder, por lo cual, lo correcto es pensarla en plural: subjetividades, y en función de la resultante del proceso que opera sobre ellas: fragilizadas. En ese amplio renglón marginal, los ejemplos más notables son las mujeres, las niñas, los niños, las personas indígenas, quienes han sido feminizadas, infantilizadas, racializadas como fundamento de la fuerza que les ha sido arrebatada. Las voces menos escuchadas y con menor tribuna son precisamente las de estos sujetos despojados de su fuerza para hacerse saber y poder así participar democráticamente de la elaboración de la vida social. Finalmente, en cuanto a la dirección económica de la fragilidad, nos topamos con el capitalismo que exige la fuerza como un valor para desbordar la productividad: fuerza que inevitablemente se liga a los afectos produciendo una huella en el tiempo-vida de los seres humanos sujetados al ritmo dictado por el Gran Mercado (Lazzareto, 2006, p. 79).

De esta huella ha disertado con suma argucia el filósofo coreano Byung-Chul Han (2004; 2018; 2022), señalando que la sociedad contemporánea, esta de la modernidad tardía, se sostiene en la fatiga y el agotamiento –cristalizaciones de la fuerza– de los sujetos productivos. Lo particular de

Tramas
y Redes
Dic. 2023
N°5
ISSN
2796-9096

CATHIA HUERTA ARELLANO
ALEJANDRA CANTORAL POZO
FLOR DE MARÍA GAMBOA SOLÍS

esas menguaciones de la fuerza es que provienen de la opresión que ejerce sobre los sujetos la proclamación neoliberal de libertad: “sé libre” (Han, 2014, p. 20), bajo ese “tú puedes” el sujeto termina explotándose a sí mismo/o. “La coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo” (Han, 2014, p. 21). Así, la aparente libertad que el neoliberalismo otorga al individuo, da lugar a la emergencia de subjetividades frágiles que se encuentran confundidas respecto a la fuente de su fragilidad, pero percibiendo cierta gratificación en ella.

En este sentido, hay una urgencia por reivindicar subjetividades emergentes en un periodo en el que la episteme constituída mediante la racionalización se encuentra en plena tensión, casi desbordada, en total crisis (Butler, 2006, p. 18). Colocamos el problema central de este trabajo en esta crisis profunda, producida en el discurso científico como el gran conjunto de significantes que expanden narrativas de poder que van a dotar a la ciencia de un carácter suprahistórico, fuente de toda racionalidad y posibilitadora por tanto del capitalismo como sistema hegemónico que da pie a la globalización, que en los estados latinoamericanos permiten la instalación del neoliberalismo.

La intensificación de los mecanismos que aseguran la permanencia de la globalización y logran la acumulación del capital se ha ido adecuando desde la instalación de la modernidad como fase que aún sigue sin superarse. Los estados modernos se fortalecen a partir de una base científica que no es ajena a la economía hegemónica, es más, se pretende que sea un espejo de la economía de mercado, y es esta noción la que nos permite entender que el conocimiento también quede dividido, que se clasifique, que se valore y autorice o desestime de acuerdo a sus orígenes, fines y por supuesto, a quienes lo portan: “el conocimiento, a su vez, funciona como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subordinadas, aunque el discurso de la modernidad intentara crear la ilusión de que el conocimiento es abstracto y universal” (Pulido, 2009, p. 188), es decir, que nada tiene que ver con el sistema económico donde se produce.

Discurso científico y sujeto

Cuando el discurso de la ciencia, se convierte en el aparato de mayor potencia con el que cuenta la modernidad para instalarse y mantenerse a través de sus regímenes necesarios en el tiempo, el sujeto queda excluido si no es como “objeto viviente”, primero máquina de producción y luego máquina de consumo:

Así, solemos decir que el sujeto es una invención de la modernidad, ya que nace del *cogito* cartesiano, ese sujeto racional del cual la ciencia se apropió para devolverle al hombre su lugar central como Amo

del conocimiento, y quien más tarde se convertiría en objeto de estudio en el marco de la ciencia misma, invirtiendo su posición, no apareciendo ya como ser en la razón, sino como aquello que justamente escapa a esta (Machado, 2010, p. 48).

Vemos en el punto de quiebre una oportunidad de incorporar o retomar preguntas, también para crear nuevas prácticas que propicien la transformación de sí, que desde Foucault¹ solo puede ser provocada por una forma de entendimiento que sea ajena al conocimiento de uno mismo, es decir, esta experiencia debe ser opuesta a la sumisión de un mandato. Así se espera que siendo el propio sujeto objeto de la ciencia, no cuente con alternativas para emanciparse del discurso científico moderno. Son las prácticas subalternas que escapan a la racionalidad impuesta por los marcos científicos occidentales y, por tanto, las que, para apuntalar la economía de mercado, pueden decir desde la experiencia que existen sujetos que resisten al margen de los mandatos de los regímenes discursivos universalizantes. ¿Desde dónde hablan esos sujetos? Vemos necesario incorporar un recorrido breve desde miradas teóricas que se han afanado por explicar y cuestionar la instalación del sujeto moderno, capitalista y heteropatriarcal como única posibilidad para transitar el mundo actual, y que, asimismo, han desmontado la idea de que el método científico es la máxima aspiración para acceder a la “verdad” autorizada.

El sujeto de la modernidad se construye sobre un proyecto epistemológico en el que se objetiva no solo el mundo que se pretende conocer, si no al propio sujeto que conoce y que pretende acceder a la verdad vía la ciencia, para lo cual requiere de métodos que se encuentran estandarizados y reservados para aquellos que cumplen con la representación dominante: ser hombres blancos y privilegiados por el dominio masculino, caracterizado bajo la noción de la soberanía de la razón (Leff, 2014, p. 174; Alarcón-Cháires, 2017, p. 16, Martín et.al. 2014, p. 40; Machado, 48, p. 2010). La constitución de este sujeto se remonta al cristianismo como época primaria de lo que hoy conocemos como Occidente. A grandes rasgos, la dualidad constitutiva

1 A la manera de Foucault (1981, pp. 33-35), retomamos la experiencia griega no como modelo, sino como tal, una experiencia que da cuenta de otra forma de estar en el mundo, una experiencia aún no atravesada por los discursos religiosos del cristianismo que retiraron de las formas de relación entre el sujeto y la verdad, la noción de “inquietud de sí”, que implicaba el ocuparse de sí y por lo tanto estar en condiciones de ocuparse y cuidar de los otros. La inquietud de sí se eliminó poco a poco del pensamiento filosófico y con ello, se puede decir, que se rompe el lazo entre el acceso a la verdad y la exigencia de una transformación del sujeto. No será toda la filosofía griega la responsable de la construcción del proyecto que hoy reconocemos como Occidente, si acaso, parte del pensamiento de Aristóteles que funda esa teología es retomada siglos más tarde por Santo Tomás de Aquino y es la que llega a América para ser uno de los engranajes fundamentales de la maquinaria colonialista.

de la mayor parte de la humanidad, y que se refleja en el binarismo sexual de la modernidad, se encuentra en la antigüedad griega, así como en la visión cristiana. En la primera, se enfatiza la exterioridad de la naturaleza humana, frente a la segunda, que privilegia la interioridad, resaltando radicalmente la fragmentación entre cuerpo y espíritu (Calvo, 1997, p. 64 en Salas, 1997, pp. 182-183).

El sujeto de la modernidad razona y conoce el mundo exterior buscando verdades, siempre gracias a un ser superior que vuelve fiable su actividad cognoscitiva. En la modernidad, la ciencia ha sustituido a Dios en su misión, el científico no es cualquier persona. Si bien el cristianismo es el puente que da paso al sujeto de la modernidad, este ya no será, a partir del siglo XV, ese sujeto extra-mundano vinculado con la divinidad, si no un individuo en el mundo compuesto por la cultura, la religión y la política, influido por los movimientos intelectuales, sociales y políticos que tienden a la individualidad subjetiva del sujeto:

el contexto histórico de la idea de modernidad se enmarca en la vinculación definitiva de política, ciencia y religión, concepto central en torno al cual se erigieron otras ideas como la libertad, la igualdad y la soberanía que dejaban de ser anhelos para convertirse en objetivos, y origen del sentido moderno de ciencia, la cual fue desplazando la fe en Dios, volviéndose un término cada vez más sagrado (Salas, 1997, p. 184).

A partir del siglo XVII, lo científico y lo técnico es separado de la cultura humanista, de la escritura y la filosofía. Para la ciencia clásica, la subjetividad aparecerá como fuente de errores, desacreditando al observador. La cientificidad ha expulsado al sujeto reemplazándolo por respuestas, conductas, determinismos sociales y motivaciones subjetivas dejando en su lugar estructuras en las que la alteridad no tiene lugar. Se construye el “nosotros” que deja fuera a esos “otros”, relación que se aplica entre lo interior y lo exterior: “entre el cuerpo y el espíritu, entre la materia y la mente, entre razón y emoción” (Salas, 1997, p. 187). La humanidad, dice Badiou, asiste a su segunda época de doctrina del Sujeto, habiendo dejado atrás al sujeto fundador y reflexivo, entra en escena el sujeto vacío y escindido (2015, p. 11).

Subjetividad y psicoanálisis

En medio de esa crisis del sujeto fragmentado, surgen las primeras teorías de la subjetividad que descolocan al sujeto moderno, de poder avasallador, cuyo dominio parece superar el poder de la religión gracias a la ciencia como la mayor de sus creaciones, de su papel central como poseedor de la verdad absoluta. Ahí se introduce un sujeto que, a partir del objeto del lenguaje, muestra su propia vulnerabilidad, sus límites. Es en las fallas descubiertas

del sujeto que su objeto tanpreciado queda cuestionado, restado de credibilidad; la ciencia no solo no es la verdad, si no que se puede considerar una prótesis de la falta humana, esa que queda descubierta como herida por el lenguaje, por la palabra que se dice, escribe o se piensa:

La palabra nos acerca a la verdad sin jamás agotarla pues no es absoluta ni redonda, y tampoco, es de una vez y para siempre. Nos ocurre parecido con el saber, porque no podemos saberlo todo ni decirlo. Apenas avanzamos. Hay un más allá de la verdad, y del saber real, que suponemos que no podemos conocer, pensar, abarcar y enmudecemos. Verdad y saber no son equivalentes (Aguilar, 2018, p. 45).

Es el recorrido que Freud hace por el campo de la fisiología y la neurología lo que le hace pensar que en el terreno vasto de la ciencia no se encuentran todas las respuestas. El descubrimiento del psicoanálisis, con su aporte central sobre el inconsciente, lo llevará a interesarse más por el sufrimiento y dolor subjetivo que por el origen de los síntomas físicos, lo que, desde nuestra mirada, plantea un distanciamiento con las posturas biologicistas que van preparando el terreno para el discurso de la biopolítica que centrará su actuar en el control de los cuerpos a través del modelo médico. El psicoanálisis, desde los aportes freudianos, enfrenta también al “hombre moderno”, no solo a la pérdida de su dominio sobre las cosas del mundo, si no a implicarlo respecto de su malestar; cada quien sabe sobre su malestar y la posibilidad de enunciarlo sin que sea puesto en duda, lo que puede producir una transformación en la subjetividad.

Cuando Sigmund Freud se refirió al sujeto de *El malestar en la cultura*, comenzó por describir a dos tipos de ser humano. Primero habla del que es venerado por que sirve de modelo para los demás respecto de metas a alcanzar, relacionadas estas con el éxito, el poder y la riqueza material. Por otra parte, dice, hay un sujeto que no es admirado o envidiado por la masa, es un sujeto que no produce si no es conocimiento. Más adelante afirmará, sin embargo, que para aquel que se interesa por el “crisol de la ciencia”, no es cómodo elaborar sentimientos. Así mismo, Freud habla de que el yo –estamos hablando del sujeto de la modernidad– “...se deshace del mundo exterior. Mejor dicho: originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior” (Freud, 1930, pp. 65-68).

Del sujeto que puede conservar de su niñez temprana el sentimiento de desvalimiento y que así como “en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas”, las formas de resistencia culturalmente establecidas en distintas sociedades, épocas y mundos, resurgen como esas a las que Freud llama “pasado del alma” (1930, p. 71) en el terreno social, sin pensar en su espectro más amplio. Esos

remanentes pueden ser localizados por el sujeto que toma conciencia de la fragilidad de las relaciones que lo conducen a esos saberes que bien pueden traducirse en prácticas ancladas a la necesidad de cuidado, resultado muchas veces del conocimiento que fue sepultado por la violencia de un sistema de dominio. Se trata de un sujeto capaz de abrir problemas anteriores, que no rompe ciertos hilos con otros tiempos y que encuentra cómo establecer puentes con otros mundos. No es un sujeto ahistórico y mucho menos el sujeto de la historia oficial cristalizada en una línea recta.

Pensamos desde la experiencia, al relacionarnos con otros, que asistimos a un momento de tránsito que va de la racionalidad a la flexibilidad, de la búsqueda de goce en el consumo, al encuentro con los mundos que nos son prohibidos, ocultados. En este sentido el psicoanálisis, como postura crítica, nos coloca ante una verdad dislocante de la oferta capitalista de la “felicidad”, o del eslogan político del neoliberalismo referente a la búsqueda de bienestar. Acordamos con Braunstein que el texto freudiano de *El malestar en la cultura*, bien puede retomarse para:

repensar eso que la tradición ha dado en llamar el “pesimismo freudiano” [...] solo puede hablarse de pesimismo en relación a una presunta meta, de felicidad en este caso (Braunstein, 191, p. 1997)

Este sujeto no se reduce a ser preparado por las tecnologías que lo vuelven resistente al dolor e inmune a cualquier práctica considerada improductiva o irracional. El “sujeto frágil” más que ajustar su corporalidad a la maquinaria productiva para ser consumido al mismo tiempo que consumista, llega a enfrentarse a su verdad, a reconocerse en la falta y no a rechazarla, porque entonces se rechaza a sí mismo.

Hay una ética a considerar como necesaria para inclinarse más hacia la vida en el sentido de esta forma relacional con lo humano y lo no humano. Se trata de una moral específica que Foucault señala como contraria a la que mandata códigos de comportamiento, para la que son importantes los dictados de las instancias de autoridad y la subjetivación se establece de una forma casi jurídica. En contraste, se pueden encontrar morales que surgen de las prácticas de sí, es decir, que ponen el acento sobre: “las formas de relacionarse consigo mismo [...] sobre ciertos ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que pretenden transformar su propio modo de ser (Foucault, 2003, p. 31).

Hoy, no festejamos la muerte del sujeto de la razón de Descartes, o del sujeto neurótico de Freud, sujetos construidos en el marco de una modernidad que Occidente pudo instalar desde la colonia. Es necesario pensar en formas en las que las subjetividades emerjan desde un lugar distinto al de la racionalidad moderna que sostiene el capitalismo. Ante el riesgo de que las apuestas, debates y tensiones puedan ser apropiadas por el sistema

dominante y devolverlas como discursos que reencaminen las reflexiones hacia la acumulación y, por tanto, nuevamente hacia la devastación del sujeto y sus relaciones con la vida, tendremos que intentar en lo pequeño, en lo frágil, buscar respuestas y estrategias situadas que puedan ser por su fragilidad, nómadas, cambiantes, flexibles. La búsqueda por el sentido de la vida y la reivindicación de su fragilidad es sin duda la única posibilidad que puede incrementar su valor.

La fragilidad producida y la fragilidad como saber para la vida

Desde su acepción etimológica, “fragilidad” aparece como palabra conformada por las raíces latinas *frangere* (quebrar, romper), *illis* (que se puede) y el sufijo -dad (que indica cualidad); se trata entonces de algo que tiene la posibilidad o cualidad de romperse, de quebrarse y de fracturarse. Retomando a Ahmed, cuya experiencia de fractura en el cuerpo propio la lleva a pensar su relación con la fragilidad corporal:

La palabra fragilidad deriva de *fracción*. Algo está roto. Se ha hecho pedazos. Un cuerpo puede estar roto. Si seguimos chocando contra muros, sentimos que podemos rompernos en millones de pedazos. Pedazos diminutos (Ahmed, 2017, pp. 246-247).

Más allá de la vivencia de la discapacidad, de la fragilidad que es reivindicada por las teorías *crip* o *queer* desmontando los discursos discapacitantes que emanan de las instituciones, lo que buscamos es poner sobre la mesa que la mirada y el lugar desde donde se miran las cosas cotidianas del mundo son importantes para contar con sujetos para el cuidado: “un bache como un muro”, nos regala Ahmed como una forma de mirar diferente y también de reflexionar diferente, por ejemplo, sobre el acercamiento a los objetos frágiles, como puede ser nuestro propio espíritu, nuestras pequeñas luchas, los delicados esfuerzos por recuperar una práctica, por volver a tropezar cuando intentamos, por no renunciar cuando nos exponemos: que no importe si nos exponemos, vacilamos, tartamudeamos y tropezamos. Así, podemos pensarnos sin ese imperativo de acumulación de riqueza como sinónimo de éxito; sacar de nuestro sistema la promesa de la felicidad que está al llegar a la punta de la pirámide: todos resbalan.

Los aportes expuestos en el apartado anterior nos dan la pauta para pensar en la ciencia como un producto permanente que construye ficciones en donde el pasado aparece borrado; el presente reinando concede el goce y la indulgencia con artilugios como la medicina; las drogas son aquí de todo tipo, ya no es necesario abrir ninguna ventana para respirar, conectarse a la máquina es más que una metáfora.

Como no podemos negar que la cultura capacitista, exige pensar en el concepto de “cuerpo” como un lugar obligado a rechazar la fragilidad o la debilidad para sobrellevar la vida cotidiana: volvemos a la escuela. Son cinco los sentidos necesarios: olfato, gusto, tacto vista, audición, musicalizados, teatralizados, condicionadas nuestras mentes a pensarlos como imprescindibles, junto con la capacidad de movilidad y eficiencia intelectual, para responder a las exigencias de la matriz económica que demanda una integridad y autosuficiencia corporal (como heteronormatividad y blanquitud), lo contrario, es la precariedad, “que designa una condición políticamente marcada por la quiebra de las redes sociales, materiales y económicas de apoyo, lo cual recrudece el paternalismo, la discriminación y la prescindencia” (Maldonado Ramírez, 2021, p. 102).

Es la precarización de los cuerpos, como núcleo capacitista, lo que posibilita la jerarquización de los seres humanos. Un paralelismo encontramos con los saberes que intentan apostarse frente a las metáforas científicas que normativizan los discursos y universalizan el pensamiento. Las epistemologías que recogen esas otras formas de acercarse, que se acercan a esos cuerpos marcados por el clasismo, el racismo, la homofobia, a esas prácticas emplazadas en la subordinación, inciertas por frágiles que son, es lo que denominamos “epistemologías de la fragilidad”. Las pensamos no sin su relación con la economía, si no siempre vinculadas desde la disidencia o la reivindicación para ingresar en el juego capitalista, las epistemologías frágiles estando en la frontera, crean nuevas narrativas y nuevas formas de comunidad. Dice Gloria Anzaldúa, “las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros e inseguros, para distinguirnos a nosotros de ellos [...] un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contranatura [artificial]. Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos” (2016, p. 42) Si lo prohibido y lo vetado lo habitan, una epistemología frágil estaría habitada por lo precario, lo subordinado lo que está a punto de quebrarse o se ha quebrado y por lo tanto es perceptible de ser cuidado o de reproducir formas de cuidado de sí y formas de saber, de apropiarse del mundo por desgarrado y quebrado que se encuentre. Hay allí una forma de epistemología frágil a develar y localizar.

El reconocimiento sobre estas formas de conocer, sobre los saberes que se adquieren y que se busca poder compartir como un derecho, no los pensamos si no es como una necesidad de transmitir a través de la palabra, de la experiencia compartida que puede reproducirse y situarse en distintos contextos para transformar los mapas occidentales en cartografías que no estén sujetas. Estas formas de conocer pueden ser fugaces, ser itinerantes o camuflarse ante el peligro de ser sometidas y devoradas, devueltas después como productos o piezas de museo. Estas formas de conocer se

plantean y mientras sea posible, se expresan como prácticas, como ejercicios de cuidado: intentan no pisar los hormigueros, los espacios comunes, las semillas plantadas, los saberes frágiles, los cuerpos cansados:

La palabra *care* (cuidado, cautela) deriva del inglés antiguo *cearu*, que significa pena, ansiedad, pesadumbre [...] cuando nos volvemos cuidadosas, o cautas, en cierto modo nos sentimos rompibles, vulnerables. Quizá volverse cuidadosa signifique volverse ansiosa ante la posibilidad de romper otra cosa (2017, p. 233).

A través de Sara Ahmed, reconocemos que el feminismo, o algunos feminismos, pueden considerarse como movimientos frágiles por que exhiben el racismo y la colonialidad del feminismo blanco y liberal, representante de todo un sistema al que nombra capitalismo racial, que además, dice, se caracteriza por ser un sistema de salud en tanto que distribuye de manera desigual las vulnerabilidades corporales, es decir, decide quiénes están en riesgo cuando se universaliza:

Y entonces, cómo no, la responsabilidad de tu mala salud es tuya porque no has sabido cuidarte mejor. Cuando te refieres a estructuras, a sistemas, a relaciones de poder, a muros, se presume que estás responsabilizando a los demás de la situación de la que tú no has podido librarte. “Tendrás que haberte esforzado más” (Ahmed, 2017, p. 323).

Sobre todo, feminismos como el decolonial, los comunitarios o los ecofeminismos, se encargan de hacernos pensar en cuestiones frágiles, pero al ser antagónicos también fragilizan al sujeto feminista; será por eso que son por excelencia los feminismos del cuidado un potencial emancipador y de transformación social:

los movimientos feministas comunitarios y ecofeminismos, han ampliado horizontes al vincular cuidado y sustentabilidad de la vida, aportando reflexiones en torno a condiciones de viabilidad para el mantenimiento de los territorios, sus recursos naturales y los seres que en ella habitan, dado que el cuidado va más allá de lo humano (Giusto-Ampuero, 2021, pp. 532-533).

La mirada de estos feminismos ha logrado poner en tensión la economía hegemónica, la que se reduce a lo mercantil, apostando por economías que estén al servicio de la vida y señalando que el mercado como sistema fundamentalista no permite que los seres humanos vivan relaciones de cuidado mutuo (Giusto-Ampuero, 2021, p. 533; Tronto, 2018). El tema de los cuidados, sin embargo está al límite y, retomado por el discurso liberal,

va a servir para establecer un modelo que reemplace al de los Estados de Bienestar emanados de las políticas desarrollistas. Por otro lado, para las perspectivas feministas mencionadas, se vuelve esencial retomar el tema de la desinstitucionalización de los cuidados, su desfamiliarización, es decir, su desplazamiento de lo privado a lo colectivo para ensayar una serie de prácticas comunitarias y cooperativas.

En este sentido, dar la espalda al sistema mundo, ese que de acuerdo a Derrida construye comunidad simulada, en singular, manteniendo su estabilidad a través de dispositivos que permiten incluso su añoranza cuando se asoma cualquier transformación (Derrida, 2011, p. 30 en Cantoral y Huerta, 2020, p. 230). Si el gran mercado se ha convertido en la religión de esta modernidad, tendríamos que trabajar en reconfiguraciones del mundo que nos permitan habitar los mundos necesarios donde la propiedad no esté por encima de la vida, revalorar lo cotidiano que es eso que se anula cuando las cosas se convierten en propiedad, cuando la posesión significa la acumulación alienable de las cosas, el mundo

ya no sostiene al melancólico porque es capaz de imaginar otros mundos, múltiples, posibles; apela a un Otro que se ha retirado, que ha hecho, como se dice, su *exit*. Apela a un otro, a un otro amor, como la metáfora. No hay que subestimarlos, porque algún día esos mundos podrán cuajar y objetivarse en su insistencia de negar lo existente como absoluto; de ahí su condición de exiliado del mundo (Cantoral y Huerta, 2020, p. 121).

El melancólico sabe parar, tartamudea y no teme a la experiencia del exilio. Tampoco habría que desestimar las prácticas que han sido invalidadas o prohibidas, tal vez estas puedan devolvernos el equilibrio para la recomposición de nuestros pisos necesarios para sobrevivir al hundimiento del mundo:

La madre naturaleza me socorrió, permitió que me salieran raíces que me anclaron a la tierra. Mi amor por las imágenes –el mesquite en flor, el viento, Ehécatl, suspirando su conocimiento secreto, las imágenes fugaces del alma en la fantasía– y las palabras, mi pasión por la lucha diaria para convertirlas en algo concreto en el mundo y en el papel, para hacerlas carne, es lo que me mantiene viva (Anzaldúa, 2016, p. 36)

A lo anterior, habría que añadir la discusión sobre la lucha de clases que Ahmed no incorpora en su crítica a la sociedad desigual del capitalismo tardío: además de la del racismo y el sexismo. Es en los márgenes

donde se da la posibilidad de generar otras formas de intercambio, o incluso de visibilizarlas por más frágiles que estas sean.

Pensemos en que el coste que produce su activismo a las feministas es el desgaste como un tipo de fragilidad que implica la insistencia, se sigue intentando en permanecer en la frontera, lo que, si bien es una fuente de agotamiento, también se vuelve un estilo de vida. Trasladamos esta idea a otras causas y, por lo tanto, a otros muros que, por más fuertes que sean, se tambalean con la insistencia de cuerpos y emociones disidentes.

Epistemologías que refrendan prácticas de cuidado

¿Cuál es la relación del saber con la subjetivación que hace que nuestras certezas epistemológicas definan una forma determinada de estructurar el mundo renunciando a otras posibilidades? Pensamos primero que es posible interrogarnos sobre los límites del conocimiento impuesto o dominante cuando nos enfrentamos a una crisis causada por las incoherencias de la oferta epistemológica que nos es familiar. Sin duda, puede existir más de una forma de acercarse al conocimiento, y en eso se traduce la manera de devenir sujeto, de hacerse responsable de la propia subjetividad distanciándose de la noción de mera adaptación para dar cabida a un sujeto político.

Localizamos el ejemplo de experiencia que revaloriza la colectivización de los cuidados colocando en el intercambio la circulación de los afectos, se trata del que revela Ann Cvetkovich en su tránsito del género escritural de entrevistas a personas seropositivas a la autobiografía. Pasar de la función secretarial a la testimonial implica un giro que deviene a su vez de la transformación del activismo (en este caso, antisida) a ser participante en un duelo colectivo por quienes han muerto durante los procesos de documentación (2018, p. 275). La vulnerabilidad que nos proporciona la experiencia encarnada, reconocer el miedo que habita en quien habla, puede ser vivido como una oportunidad para intimar con el hecho inminente de la muerte, así como con las pérdidas, los afectos y los propios muertos. El deseo de no cancelar el duelo, o incluso, de posponerlo vía la militancia, es un asunto que fragiliza al sujeto. El duelo aquí se pone en el centro y se vuelve la clave política que genera un lazo social entre quienes se encuentran a las puertas de la muerte y aquellos que comparten los cuidados. Considerando que el duelo puede vulnerarnos, el testimonio de la pérdida sería en sí una forma de epistemología frágil que no por ello deja de ser poderosa:

Estar dentro de una crisis, especialmente como activista, no siempre brinda oportunidades adecuadas para el duelo. Además, dado que este duelo inconcluso puede impedir el activismo futuro, aprender sobre cómo el activismo antisida ha puesto a las personas en contacto

con la muerte y el duelo es esencial para estudiar los legados del activismo y su futuro (Cvetkovich, 2018, p. 279).

Aprender sobre la fragilidad de la vida a partir de retirar la característica binaria de sujeto/objeto cuando se trata de conocer nos posibilita generar archivos afectivos.² Como en este capitalismo que atraviesa su fase neoliberal cualquier cosa es factible de ser incorporada, tenemos que pensar en el sujeto frágil y su relación con ese sistema. Cobra sentido la propuesta de Tronto de comenzar a pensar a las personas más como *homo carens* que como *homo economicus*, entendiendo que los seres humanos viven toda su vida en relaciones de cuidado mutuo (2018, 11). El neoliberalismo puede ser tan incorrecto, criticado y repudiado y, sin embargo, contar con el consenso de la mayoría ¿por qué? El discurso del neoliberalismo es poderoso en cuanto utiliza las resistencias y hace creer que se pueden conciliar para ser admitidas en el mercado y, lo que es peor, como ya se comentó en el primer apartado de este texto, que son elegidas por el sujeto.

Evidentemente, existe un enfoque que entiende a los humanos como seres cuidadores que resulta compatible con el neoliberalismo. Los neoliberales tienen un discurso poderoso respecto del cuidado: presuponen que el buen cuidado consiste en la responsabilidad personal y el mercado.

Los mecanismos de referencia de saberes funcionan en espacios de acto y representación: la comunidad, la casa, el patio, la cocina, el monte, la milpa, los cerros, las cuevas, etc. De la interacción con el medio ambiente, la persona comunitaria extrae saber: saber ser, saber estar o saber hacer (Alarcón-Chaires, 2019, p. 65)

Los saberes situados, como los indígenas, los del cuidado, los comunitarios, los que potencian los placeres corporales, implican el saber cuidar de sí y de los demás, y con ello una ética que compromete la acción de observar los procesos naturales para poder diferenciar, seleccionar, nombrar y usar los conocimientos que no violentan la vida, esto conlleva a sostener la memoria y por lo tanto a transmitir y compartir experiencias.

2 Para Ann Cvetkovich (2018), el archivo afectivo o de sentimientos permite explorar procesos de memoria y experiencias de violencia desplazadas de la esfera pública y de relatos hegemónicos. Se propone deconstruir el lugar que se le ha dado a los afectos en las experiencias sociales actuales para hacerlos circular en distintas dimensiones del terreno social. Los archivos afectivos muestran el profundo vínculo entre la experiencia y la reflexión epistémica. Como categoría metodológica se pueden elaborar archivos como el que Cvetkovich trabajó a propósito de *El Capital* en el que son recuperadas las descripciones, reflexiones y sentires de Marx acerca de los efectos de la explotación obrera en los cuerpos y las clases obreras, podría decirse, la subjetividad de la clase obrera.

Así como ha resultado tan potente el discurso capacitista, el de la inmunización recorre nuestras vidas y abarca cada vez más territorios volviéndonos seres parecidos a los héroes de los dibujos animados que dentro de sus súper poderes poseen el del “campo de fuerza”. Las resistencias que construyen los cuerpos biopolíticos, no se oponen a los embates de la medicina hegemónica o a los mandatos del mercado, se resisten junto a las formas antiguas, extrañas o emergentes que posibilitan elegir formas situadas, disponibles y alternantes, es decir, que no pretendan la universalización de su aplicación, que sean transformables o como dice Haraway, que sirvan de “mapas-guía para ‘otros inadecuados’ [...] esos nuevos esquemas deben aceptar la permanente condición de fragilidad, de nuestra mortalidad y de nuestra finitud”. Inmunizarnos contra las alternativas para aminorar las “experiencias del estrés” producidas por la sociedad posindustrial, poscapitalista, neoliberal (1991, p. 66), claro que todo este aparato, se reduce a una artimaña para solidificar la máquina neoliberal. La irrupción de las enfermedades, las epidemias, el control biopolítico de reproducción que recae siempre en el cuerpo de las mujeres (porque se requiere incrementar la producción, o bien, porque se necesita desacelerar el flujo de cuerpos vía la cosificación de los mismos), abarrota como necesidad el mercado con productos y procesos de alta tecnología que terminan incorporándose en los lenguajes cotidianos, ocupando los ambientes que antes se destinaban a emprender procedimientos de intercambio; fuentes de saberes y experiencias que se reducen a un papel que se limita a monetarizar el intercambio.

La salud es un tema económico, en cuanto a que, para su acceso, las personas dependen de la disposición de una serie de condiciones materiales y características interseccionadas, además de la clase social. El acceso a la salud no se efectúa tan solo por que se trate de una necesidad. La economía de mercado, de acuerdo a Collin, perdió su objetivo social hace más de dos siglos, cuando el dinero dejó de ser un medio para ser un fin, con lo que se naturaliza el capitalismo, y todas las otras formas de circulación de productos y trabajo desaparecieron para quienes no pueden competir en el circuito de la acumulación: “en las sociedades tradicionales las actividades que se realizan para satisfacer necesidades forman parte del conjunto de la vida social” (Collin, 2014, p. 10). Aún persisten actividades económicas que se niegan a desaparecer o que se crean para contrarrestar los efectos de la pobreza o incluso, para fortalecer el lazo social; estas se mezclan con el parentesco, con la amistad, y se pueden basar en la solidaridad. Lo que las distingue es que ponen a circular bienes culturales considerados comunes que no consisten en dinero.

El intercambio de alimentos en las fiestas tradicionales de los pueblos originarios, aún presentes en gran parte de Centroamérica, da cuenta de sistemas complejos de circulación de excedentes. El apoyo entre

vecinas, observado en las comunidades indígenas en las que trabajamos, se ha manifestado durante la larga temporada de pandemia por COVID-19. Ante la pérdida de empleo de muchos hombres de contextos rurales, han sido las mujeres las que han organizado la distribución de los recursos obtenidos de prácticas revaloradas, como el cultivo de traspatio y la recolección, poniendo a circular el sistema de reciprocidad tan debilitado por la incurción de las instituciones en las comunidades: “el sistema [de la reciprocidad] se hiere de muerte cuando se introduce el pago de dinero, porque el dinero salda la deuda [...] no se basa en la noción del don, no crea relaciones permanentes” (Collin, 2014, p. 13)

Se desvalorizan no solo los bienes locales y el trabajo que reproduce la vida, sino además, el trabajo, los saberes y las prácticas que los sostienen. Todos los conocimientos que apuntan a la autosuficiencia, a la descarga del estrés, a la gestión compartida de los afectos, dependen de epistemologías frágiles, susceptibles de ser fracturadas, ¿por qué?, porque las personas, los grupos o los pueblos autosuficientes no son consumistas, pero, sobre todo, no proveen de cuerpos a la maquinaria neoliberal para mantenerla. La fragilidad puede ser parte constitutiva de los seres humanos, de la naturaleza, de las relaciones, pero desde el frente moderno, también es una construcción colonial que nos obliga a rechazarla y a despreciar lo que nos enseña.

A manera de conclusión, una posdata: elementos mínimos para conformar las epistemologías de la fragilidad

1. Son múltiples, diversas y tienen plasticidad, movimiento, no se constituyen en una sola hegemonía.
2. No buscan la validez del saber científico sino la emancipación de los saberes que se autorizan desde las fragilidades individuales o colectivamente compartidas.
3. Acompañan la existencia de un sujeto que se resiste al margen de los mandatos de los regímenes discursivos universalizantes.
4. Privilegia la interioridad, resaltando radicalmente la fragmentación entre cuerpo y espíritu.
5. El sujeto que las porta es capaz de abrir problemas anteriores sin romper ciertos hilos con otros tiempos y estableciendo puentes con otros mundos.
6. Se trata de un sujeto que se constituye en su falta y desde ahí puede investigar el mundo, los mundos, de los cuales dicho sujeto se vuelve parte.

7. Se trata de epistemologías que intentan, en lo pequeño, buscar respuestas y estrategias situadas en problemas que pueden ser, por su fragilidad, nómadas, cambiantes, flexibles.
8. Dichas epistemologías apuntan a la búsqueda por el sentido de la vida y la reivindicación de su fragilidad, es sin duda la única posibilidad que puede incrementar su valor y su relación con los problemas.
9. Estas epistemologías recogen otras formas de acercarse a los cuerpos marcados por el clasismo, el racismo, la homofobia, promueven prácticas emplazadas en la subordinación.
10. Las epistemologías frágiles, en la frontera, crean nuevas narrativas y nuevas formas de comunidad.
11. Una epistemología frágil estaría habitada por lo precario, lo subordinado, lo que está a punto de quebrarse o se ha quebrado, por lo que se encuentra en un estado constante de transición.
12. Estas formas de conocer se plantean y, mientras sea posible, se expresan como prácticas, como ejercicios de cuidado: intentan no pisar los hormigueros, los espacios comunes, las semillas plantadas, los saberes frágiles, los cuerpos cansados.
13. Aprender sobre la fragilidad de la vida a partir de retirar la característica binaria de sujeto/objeto cuando se trata de conocer, nos posibilita generar archivos afectivos.
14. Dan lugar a la función secretario para tejer lazos recogiendo los testimonios y exponerlos desde sus potencialidades.

Tomamos algunas consideraciones que nos parecen trascendentales para seguir construyendo lo que consideramos las epistemologías frágiles, en tanto que muestran diversos caminos de construcción de conocimiento que nos permiten relacionarnos entre semejantes, entre especies y con el mundo de otra manera, sin priorizar las divisiones, sino enfatizando en las semejanzas diversas y múltiples.

Referencias

- Ahmed, Sara (2017). *Vivir una vida feminista*. Madrid: Edicions Bellaterra.
- Aguilar, Julian (2018). Vulnerabilidad humana, sufrimiento subjetivo y dolor anímico. En Hernández, Olga (comp.), *Psicología y vulnerabilidad* (pp. 41-56). Sincelajo: Editorial CECAR.
- Alarcón-Chaires, Pablo (2019). *Epistemologías otras. Conocimientos y saberes*. México: UNAM.

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Badiou, Alain (2015). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Braunstein, Néstor (1997). Nada que sea más siniestro que el hombre. En Braunstein, Néstor (comp.) *A medio siglo de El malestar en la cultura* (pp. 191-228). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith (2006). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. *Brumaria: Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, 7, 15-34.
- Cantoral, Alejandra y Alfredo Emilio Huerta (2020). Melancolía y exilio. En Colín, Araceli (coord.), *Dialógos psicoanalíticos*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Foucault, Michel (2003). *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1981-1982). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1930). *El malestar en la cultura. Tomo XXI. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giusto-Ampuero, Angeline (2021). Prácticas de cuidado, intersubjetividad, interseccionalidad y políticas sociales. *Prisma social: revista de investigación social*, 32, 526-536.
- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lazzareto, Maurizio (2006). Por una redirección del concepto “biopolítica”. *Brumaria: Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, 7, 71-82.
- Machado Toro, María Cristina (2010). Sujeto y resistencia. *Trabajo Social*, 12, 47-53.
- Maldonado, Ramírez Jhonatthan (2021). La condición precaria del sujeto con discapacidad. En Danel, Paula Mara; Pérez Ramírez, Berenice y Yarza de los Ríos, Alexander (comps.), *¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades* (pp. 101-126). Buenos Aires: CLACSO.
- Martín Palomo, María Teresa y Muñoz Terrón, José María (2014). Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 35-44. <https://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/1213>
- Salas Quintanal, Hernán (2002). La idea del sujeto en la modernidad. *Anales de Antropología*, 36, 179-193.
- Tronto, Joan (2018). La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo. En Domínguez Alcón, Carmen; Kohlen, Helen

y Tronto, Joan (eds.), *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera* (pp. 7-19). Barcelona: Ediciones San Juan de Dios Campus Docent.

Valencia Triana, Sayak (2012). Capitalismo *gore* y necropolítica en México Contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, 19, 83-102.

Tramas
y Redes
Dic. 2023
Nº5
ISSN
2796-9096

CATHIA HUERTA ARELLANO
ALEJANDRA CANTORAL POZO FLORES
FLOR DE MARÍA GAMBOA SOLÍS