



Glosas como prólogo

Diego Fonti*

Cuando abordamos la lectura de grandes pensadoras y pensadores que fueron capaces de advertir, anticipar e interpretar rasgos de época, puede que sea difícil distinguir si sus operaciones se parecen más al trabajo sismográfico o al semiológico. Es decir, si están advirtiendo con sensibilidad algunos movimientos todavía imperceptibles pero que tendrán efectos impactantes a posteriori, o si describen síntomas y llegan a etiologías de algo ya instalado pero que no había sido todavía reconocido.

Al leer los textos de este libro, escritos por miembros de un grupo que admiro por su continuo trabajo, por la profundidad de sus análisis y por la capacidad de discusión interdisciplinaria, encuentro ese mismo rasgo doble. Un motivo posible, más allá de las capacidades personales, es que estos trabajos nacen de investigaciones y discusiones en el contexto concreto del año 2023. Ese momento en que comenzaron a eclosionar en Argentina, con una entidad claramente identificable y políticamente eficaz, algunas de las configuraciones y conceptos que previamente y durante años habían sedimentado su poder en la aquiescencia popular. La elección presidencial consagró ese giro hacia un tipo de liberalismo “libertario” y anarco-capitalista, al menos en el planteo conceptual de su figura más visible. Al mismo tiempo, una serie de giros del lenguaje, prácticas comunicativas, expresiones afectivas y expectativas extendieron sus efectos e ingresaron rápidamente en las formas de vida de numerosas personas de diversos grupos y clases sociales. Más aún, fueron configuraciones capaces de vincularse con tradiciones y conceptos previos – como el liberalismo o la autonomía – que, vistos con detenimiento y con un testeo de coherencia, poco tenían que ver con aquellas. Un simple botón de muestra es la posición reaccionaria de este “liberalismo” respecto de la terminación libre del embarazo.

Además, usando el rasero de la coherencia racional, aparecieron demandas muchas veces autolesivas para los mismos sujetos que las enarbolaban. Como correctamente señala el texto de Germán Arroyo en esta compilación, dichas configuraciones concluyeron con muchos ciudada-

* UCC - CONICET / diegofonti@gmail.com

nos, que dependen de la organización social solidaria, decantándose por el candidato que afirmaba que la justicia social y cualquier carga impositiva para sostener ese entramado social son un delito y un robo inadmisibles. Por eso, los discursos que sostuvieron esta opción no fueron inocuos, en tanto los sectores desposeídos y dependientes del propio entramado social comenzaron a señalarse como receptores de un privilegio indebido, sin importar cuán escasa fuera su participación en los beneficios sociales. Quedaron así asociados a los grupos efectivamente privilegiados por la acumulación histórica de capital y poder, como si fueran lo mismo. Finalmente, los afectos de desprecio comenzaron a inflamarse y mutar en modos del odio, con una notable inconsistencia: los beneficiarios reales de la renta económica acumulada o de los privilegios del poder en la sociedad devinieron figuras aspiracionales e incluso benefactoras, mientras que quienes padecen los embates económicos y la desprotección social se volvieron objeto del odio “libertario”. Fue el acto final de la perversión de los conceptos y la redirección definitiva del objeto de rechazo.

¿Estamos ante un acontecimiento único por su extrañeza y particularidad? El problema con los discursos sobre las novedades que se consideran incomparables y únicas – más cuando se trata de la (tan autopercebida como discutible) singularidad argentina –, es caer en el desconocimiento de sus antecedentes y el marco estructural que las condicionaron. En cambio, abordar el evento aprovechando las advertencias del artículo de Juan Conforte, o sea teniendo en cuenta en este caso tanto el rol del capitalismo global como los antecedentes inmediatos del evento (por ej. el rol de la tecnología en la pandemia), nos permite una ubicación más compleja y sistémica del problema. Así, quienes han escrito estas páginas pudieron vincular sus preocupaciones e investigaciones personales previas con un tema concretamente situado, sin caer en la casuística coyuntural sino buscando dar sentido, descubrir antecedentes, establecer preocupaciones y, eventualmente, generar alternativas.

Advierto a lo largo del libro dos hilos conductores, junto a núcleos particulares que funcionan como hitos de orientación. El primer hilo es la cuestión de la unidad social y sus múltiples variantes. El segundo es su disolución, particularmente bajo efectos del odio. A partir de estos hilos conductores, podemos plantear algunas estaciones en ese recorrido: la co-

munidad y su constitución, las tecnologías y ficciones de la relación, los riesgos de la unidad y de la desunión, el rol de lo imposible.

De este modo, los textos permiten establecer, en este marco y al mismo tiempo, una identificación del problema, una reconstrucción y una propuesta de abordaje. Usando esta guía, para estas palabras iniciales reemplazaré el formato más tradicional del prólogo por el género glosa. Esto me permitirá no solo presentar los ejes transversales y algunos puntos significativos de cada trabajo, así como también advertir relaciones y tensiones, sino además dar cuenta en alguna medida de operaciones posibles de los textos en quien lee, algunas reflexiones suscitadas por su lectura y las posibles continuidades en el diálogo filosófico e interdisciplinario.

Antes de las breves glosas resta una advertencia. Si a las dos analogías mencionadas para la tarea intelectual –sismográfica y semiológica– agregamos la vieja pregunta de la filosofía práctica “¿qué hacer?”, llegamos a una tercera analogía, la terapéutica, ante las patologías sociales advertidas. Ciertamente sería una búsqueda fallida el rastreo de modelos de intervención, porque las autoras y autores de este libro no ofrecen soluciones determinadas. En todo caso, para usar un giro que ya tiene su historia, nos presentan una cripto-normatividad, una serie de posiciones para el debate práctico –ético, político y también estético– nacidas del análisis previo. O quizás, mejor aún, formulan sus intervenciones de modo abierto pero interesado, no neutral. En ese interés mismo radican las intervenciones posibles o, para usar a Lacan, el tercer tiempo lógico.

1. La comunidad y su constitución: el trabajo de Natalia Lorio comienza con la reconstrucción de las configuraciones de *comunidad* y *sociedad* a partir de la modernidad, es decir, lo *dado* y lo *inventado*, respectivamente. El texto vuelve sobre dos matrices, Hobbes y Rousseau, para presentar, con el primero, la comprensión “artificial” del pacto constitutivo a partir de la supremacía del poder que prescinde de la comunidad, y con el segundo, el rol activo de la solidaridad comunitaria. Al mismo tiempo, aborda el papel de las emociones en estas configuraciones. Si el miedo es el motor hobbesiano que recurre a un poder sin comunidad para las garantías individuales, la repugnancia ante el sufrimiento ajeno y el deseo de satisfacción de las necesidades emocionales llevan a Rousseau a considerar la insuficiencia de la sociedad y a plantear la necesidad de generar un modo de comunidad. Lorio propone una “mirada diagonal”, para identificar cuánto

de estas posiciones siguen configurando nuestro pensamiento. De hecho, su reconstrucción actualizada y detallada de las reflexiones filosóficas contemporáneas sobre la comunidad apuntan a eso, e incluyen el modo en que las izquierdas intentaron aprovechar la noción de comunidad, *prima facie* cercana a las derechas. Aquí la pregunta es cómo y con qué modelo tomar las pasiones en juego y construir una vida comunitaria que, al mismo tiempo, reconozca los aspectos “liberales” de la sociedad, garantía de protección de esos espacios privados, vedados al otro y a los otros. Lorio recurre a Michel de Certeau: “La ficción para de Certeau amplifica la posibilidad de traer algo ausente del saber hacia el discurso, sea para hacer un duelo de lo real, sea para funcionar en conjunto con formas del saber y hacer posibles ciertos discursos, sea para hacer inteligible lo real que insiste en la historia”. La ficción no instala sobre todo una fuerza sino que señala una ausencia, habilitando otras creaciones pero mostrando su falta persistente. Así, continúa Lorio siguiendo a de Certeau, “la ficción crea a-topías, abre no-sitios (ausencias) en el presente, instando a reconocer que a veces la ficción hace ver mejor lo que de la fantasía está obrando en lo real”. Como suele suceder, subsiste la pregunta por el criterio y la garantía, o sea por el modelo que orienta la intervención ficcional y la operación emocional, y los límites de las mismas, porque sabe que “ni lo común está dado, ni somos indemnes a los circuitos de afectos que forjamos y que nos constituyen”.

Para usar otras palabras, la pregunta es cómo esas configuraciones pueden sostener la isonomía en la construcción social y la singularidad en la comunitaria, la igualdad liberal ante la ley y la garantía de construcción particular de un sujeto en el marco de la comunidad que le da fondo y forma. Jean Luis Hourgras plantea un problema análogo sobre el trasfondo de *La comunidad inconfesable* de Blanchot, interpretando la primera parte del libro como el abordaje de lo universal, para desembocar en lo singular, en la segunda parte. Y lo hace sabiendo que la comunidad parece algo perdido en las sociedades masivas y pluralistas modernas. Leo este texto, particularmente su alusión posterior al trabajo de Lacan en la fundación de su Escuela, como una respuesta a la pregunta de qué hacemos en una época donde las comunidades están, aparentemente, en vías de extinción, y al mismo tiempo parecen ser todo el tiempo la base de reclamos identitarios. Por eso, también sirve como respuesta a la segunda pregunta de qué hacemos cuando, en una época donde la comunidad está desapareciendo, se

forman comunidades cerradas, reactivas, centradas en su sesgo y por tanto en su distinción respecto de toda otra comunidad o sujeto. Sirve para ello un uso analógico de la propuesta de Hourgras de recuperar la interpretación lacaniana de escuela como “comunidad de experiencia”: “¿que sería esa *comunidad de experiencia*? Esa experiencia tiene que pasar de un saber supuesto a un saber expuesto, es decir puesto a conversación con otros, ya sea en un escrito, o en una exposición ante un público”. La comunidad como lugar de exposición de una experiencia parece ofrecer un desgarror por el que pueden colarse otros. ¿Quiénes son esos otros? ¿Los de la comunidad ya configurada o los aspirantes a ingresar? ¿O serán los miembros de otros colectivos, autoidentificados o no, con quienes se entabla esa conversación? ¿Es posible acceder, al modo de una cofradía adoptiva, al grupo de otro por vía de afinidad o afecto, por la experiencia compartida, aun cuando haya aspectos fundamentales que no son comunes? ¿Es posible pensar la sociedad entera todavía como un tipo de comunidad de experiencia, donde universal compartido y singularidad particular queden garantizados? La historia del pensamiento político a menudo resume las respuestas apelando a técnicas operativas.

2. Las tecnologías de la relación: La crisis de la comunidad y la demanda afectiva de algún tipo de reemplazo de la misma, alguna ficción que permita performativamente actuar un vínculo, sirven para entender los intentos (a menudo fallidos) de generarla. Juan Conforte parte de una distinción valiosa a partir del psicoanálisis: no es lo mismo lazo que relación. Mientras que el lazo señala un lugar, un rasgón y un rasgo que nos afecta y sitúa singularmente, la relación siempre recurre a tecnologías para establecerse y sostenerse. Ellas permiten constituir lo político, pero también son una hipótesis de los motivos de su declinación. “Esta declinación de lo político en su vínculo con la subjetividad ha sido determinada, en este nuevo siglo, por el aumento de figuras extremadamente individualistas y discursos orientados más desde el marketing y la «producción de sí»”. Hay aquí un doble análisis posible. Las técnicas y la comprensión performativa de la subjetividad han posibilitado relaciones, pero todavía no lazos; actores pero no sujetos; votantes pero no ciudadanos. El texto reconstruye las figuras que en diversas latitudes tomaron esas técnicas y los resultados concretos en el plano político, así como los discursos de odio que dieron lugar. ¿Pueden esos discursos también constituir un lazo y una comuni-

dad, o solo una relación operativa en tanto el objeto de odio se mantenga? Pero más radicalmente, ¿puede haber un modelo de amor que destotalice y reconozca la falta, es decir lo que la relación – en estos términos – pretende suplir, sin asumir, como el lazo, que la falta es constitutiva para una sociedad sin totalitarismo ni odio?

La pregunta por esas tecnologías que inciden socialmente aparece de otros modos a lo largo del libro. El texto de Silvia Quinteros responde enfocándose en la IA y su rol social, particularmente en su incidencia en las prácticas psicoanalíticas. Tomando también la figura del lazo, y a la luz de los dos sitios del analista (en el que toma parte y en el que el paciente es la parte tomada, y el del sujeto supuesto saber), muestra algo fundamental en la práctica psicoanalítica: la inteligencia de la contingencia. La contingencia es algo muy sensible también para la tradición filosófica. Ingresa con la pregunta por el determinismo o el destino frente a lo no-necesario del mundo, lo indeterminado, lo libre que escapa a las causaciones fijas de la naturaleza, la contingencia. En cambio, las tecnologías informáticas, particularmente la IA, reflejan una muy eficaz capacidad de acumulación y evaluación de datos previos y determinados. Frente a esto, la práctica psicoanalítica – yo agregaría, como toda práctica subjetiva – “es un universo donde el accidente de lo contingente aparece para hacer que ella no se reduzca a lo previsible”. No es la ciencia estadística de lo anticipable, por eso el instrumento para abordarla es la prudencia, que “es posible referirla a cualquier práctica. No se puede anticipar toda acción del sujeto previamente, ya que el orden de la contingencia no es previsible y solo se la puede captar en el instante presente en el que ocurre”. Hay algo profundamente ético-filosófico en este trabajo de la prudencia (*malgré*, para Miller), ya que se trata de la inteligencia práctica que, por más que en la deliberación tome algunas verdades universales y prevea consecuencias, siempre está pensando en cada encarnación singular.

A partir de estas ideas sobre el lazo y la prudencia conviene establecer un rol para filosofía y psicoanálisis en un tiempo de caída de la comunidad y avance de una “inteligencia artificial”. Se trata de sostener, en toda pretensión socialmente influyente, el espacio operativo de lo que se resiste al todo. Eso que suscita de parte de muchos el afecto del odio, particularmente ante esas subjetividades que no se pliegan a lo esperable por el algoritmo, el patrón de consumo, el modelo marcado de lo deseable. Al mismo tiempo, filosofía y psicoanálisis pueden pasar al ataque y revisar

los “datos” de la IA. Porque precisamente los cultores de este estadio del capitalismo afirman asentar sus “bases” sobre datos aparentemente insoslayables que responden a criterios como eficacia, seguridad y protección de la libertad y la vida. Un análisis a partir de las subjetividades y las configuraciones sociales permiten desmentir precisamente esas afirmaciones en su falsedad, mostrando la incompetencia de sus resultados aún en sus propios términos. Como suele repetir Hinkelammert, falaz es la eficacia y la supuesta atención a la vida de un sistema que sacrifica a los sujetos a alguna finalidad que no son ellos mismos.

Por esto, el psicoanálisis también puede ser visto, al mismo tiempo, como un lazo y como un corte del lazo. En los trabajos de Andrés Petric y Patricio Debiase vemos dos facetas de esta relación. Petric se formula la posición del psicoanálisis a la luz de la disolución de la Escuela de Lacan, como modos de ensayo de nuevos lazos sociales. Un ámbito donde las palabras reconstruyen y a veces estropean significados, porque saben de eso oscuro y del malentendido que permanece activo. Pero aquí hay un riesgo que va del escepticismo al cinismo, la herencia posmoderna que hoy se manifiesta como posverdad. Petric advierte: “esta verdad que se derrumba a cada salto [...] da lugar a otra, también un poco deforme como la anterior”, esa verdad “cuenta con el *oscurantismo* que es un nombre del Otro, un modo de la palabra; por ende, cuenta con el lazo, viene del lazo (nacemos en el *malentendido*, dice Lacan). Es, de hecho, un defecto coyuntural, aunque poco duradero, creerse por fuera del lazo”. Así, el psicoanálisis “corta lazos, si entendemos por tales a los tentáculos con que el hombre se deja enredar en falsas alienaciones que prometen saldar su *falta en ser*; y lo hace para abrir el juego de su radical coalescencia con el Otro”, no va contra la verdad sino contra su entificación y su fijación en un punto determinado. Rompe lazos para que surjan otros en los que el sujeto revele su falta de ser, o como dice Petric: en la experiencia analítica se pone a andar la propia decepción ante lo esperado. Aquí la disolución tiene el rol afirmativo de ubicarse al límite de la imposibilidad y reconstruir allí lo deshecho.

Por su parte, Debiase parte de analizar el lazo teniendo en cuenta el rol constitutivo del *Nebenmensch*, el otro-prójimo, para la constitución subjetiva según el psicoanálisis. La figura lacaniana de la “extimidad”, como un modo de introducir la dimensión ética frente a la experiencia límite del otro, su rol en el nacimiento del deseo, y fundamentalmente la emergen-

cia de esa “cosa”, *Ding*, que excede y frustra toda representación, es tomada por Debiase “para situar un primer lazo que está antes del lazo social”. Pero a continuación, siguiendo a Masotta, da un paso más, mostrando cómo las representaciones y frustraciones de la clase media permiten una particular interpretación del lazo dañado. El vínculo con el deseo (traicionado) caracteriza ese daño: “la solución en la que encalla la clase media y traiciona al deseo, como la sonrisa de quien tiene la feliz dicha de morir en la cama sin haber despertado nunca a las condiciones sociales que determinan su propia enfermedad”. La crisis social y la ruptura del lazo tendría así un componente notable, la inconciencia o el sueño ante las condiciones de la propia enfermedad, que permiten que el enfermo extrapole su rechazo al atribuirlo al otro.

3. Los riesgos de la unidad y de la desunión: Esa verdad singular y contingente no tiene porqué dar pie al individualismo y la disolución de la comunidad. Por el contrario, parece la marca de Caín que portan todos los miembros de la comunidad. Sin embargo, la comunidad como algo enfrentado a la individualidad es un signo distintivo de la modernidad, como el texto de Arroyo expone al remitir a la disociación de individuo y sociedad en Hegel. Tempranamente influido por Hegel, Dewey encuentra ese mismo riesgo en la democracia estadounidense (y podemos proyectarlo sobre toda otra democracia). “La desintegración del lazo social no sería posible si, efectivamente, la comunidad fuera una substancia que se basta a sí misma, en contraposición a la ficción moderna de un individuo que está separado y decide voluntariamente unirse a otros”. Consciente de esto, la democracia muestra que su tarea es más que la mediación de conflictos o la regulación del poder: también es la construcción de un espacio para la mayor capacidad de desarrollo individual con la mejor configuración de una comunidad de seres que se necesitan mutuamente. Esa relación no supone ningún éxito, su resultado es abierto. Aquí está también la paradoja de la isonomía liberal: la equivalencia es necesaria pero al mismo tiempo puede conducir a la disolución, si no es capaz de considerar lo “abierto” de su condición. Es decir, que lo que une no es algo fijo sino algo que no es. Y en el momento en que se lo quiere fijar, o en el momento en que se abandona su búsqueda, se impone una de las dos fuerzas disolutorias.

El imposible que señalaba Lorio a partir de de Certeau es motor y garantía, pero también riesgo cuando su satisfacción no reconoce su propio

límite. En este sentido, el texto de Jesús Yamil Aedo Maestú, que sigue el rastro de Bataille en sus análisis del sacrificio, el erotismo y la religión, vincula ese límite con lo excesivo y el gasto, refractarios a la subordinación. Ciertamente ese rasgo fue lo que hizo de su práctica social un ejercicio de riesgo, así como lo que justificó su “normalización” en instituciones controladas. De ahí que es difícil admitir tanto lo “ilógico” que se señala sobre la prohibición como la reducción a la complicidad de religión y poderes. Si bien efectivamente hubo esta complicidad, mucho más interesante es la afirmación de que “la religión busca la intimidad como una cosa, volviéndola inasible; pero solo en la mediación (de la destrucción) el orden real es subvertido hacia la búsqueda de la intimidad perdida”. El abismo horroriza y las mediaciones (religión, razón, instituciones) nos permiten vivir a su margen, sabiendo su límite e impidiendo que nos fagocite. Pero también permiten despertar a los sujetos normalizados al llevarlos al borde de eso inasible. El riesgo, claro, es que las mediaciones pretendan a su vez negar ese abismo que las trasciende, sintiéndose capaces de superarlo, y generando al mismo tiempo el otro horror: la negación del abismo.

Pero no solo conviene advertir riesgos a partir de los efectos de lo negativo e inasible. También es preciso analizar los riesgos que conllevan tanto la unificación comunitaria como la desunión causada por el odio. El trabajo de Paula Massano parte del rol de la mimesis en la economía afectiva y su productividad. La mimesis es capaz de organizar el deseo, y el odio es un modo particular de esa organización: genera familiaridad, identifica un objeto que delimita a los propios a partir de lo ajeno, permite el contagio afectivo, interviene en la capacidad de decir y nombrar: “el odio no es sólo un contenido de la mente, sino más bien una organización del deseo que sigue determinadas estructuras y reglas organizativas”. Además, propone una separación iluminadora entre fuerza y poder, ya que la liberación de los efectos inmediatos de la fuerza no eximen de los efectos de poder. Finalmente, y para seguir con la metáfora teatral que guía a la autora desde el inicio del texto – mimos es actor, y los actores son personas/personajes o máscaras – los inventos sociales para evitar esta separación mediante las máscaras de igualdad, que son creadas por diversas técnicas y reaparecen en diversos modos y con diferentes términos a lo largo de este libro, generan ciertamente una capacidad de equivalencia pero pueden detonar nuevamente el conflicto. “La máscara posibilita, por un lado, el proceso de imitación, pero al mismo tiempo la distancia infi-

nita. En la muchedumbre, todos están metamorfoseados, en el sentido en que se vuelven portadores de una máscara que nos permite volvernos idénticos a otros y no idénticos”.

A pesar de la importancia de la economía afectiva, hay una estructura en la que todo afecto y racionalidad se encarnan, así como toda unidad o desunión, toda armonía o violencia. Se trata del momento histórico del capitalismo. A partir del método de leer textos del pasado como si fueran el presente, Rodrigo Baudagna toma “El capitalismo como religión” de Walter Benjamin y establece algunos parámetros notables para comprender esta ruptura. Benjamin encuentra algunos rasgos fundamentales de lo religioso en el capitalismo, pero reconociendo en cada uno de ellos una perversión: no el contenido de su fe, sino su culto, es lo definitorio; no hay día de “interrupción”, para usar a Metz, sino que todo día es todo el día la acción del mercado; no hay redención de la culpa sino una culpa/deuda incremental; y su dios se mantiene oculto en tanto es la propia fe lo que lo instauro, sin trascendencia a la acción de sus (libres o forzados) fieles. Baudagna indaga los modos de unión y desunión que establece este modelo de relación por vía de mercado y competencia. La liberación de los vínculos forjados por las tradiciones religiosas, con todos sus claroscuros, no significó una libertad mayor sino un vínculo todavía más opresivo. Baudagna analiza las respuestas a esta situación provistas por Nietzsche y el propio Benjamin, y ofrece una respuesta notable: la cuestión del límite. El límite es aquello que objeta todo intento totalizador, toda voluntad de poder, todo sueño de prórroga eterna de este estado de cosas y de este modelo de consumo. En otros términos, es la irrupción de lo imposible de ser sometido a la lógica del capital.

4. El rol de lo imposible: Una configuración social que rechace la castración, o lo que no puede someterse al cálculo o a algún modo de simbolización acabada, está poniendo fuera de juego ese punto inabarcable y generando así una violencia suprema a los sujetos que la constituyen. Selecciono de este libro dos modos que son retomados en diversas ocasiones pero son eje central en los trabajos de Mariana Quevedo Esteves y Silvia Mariana Mamani: el tacto y la escritura, respectivamente.

Por un lado, Mariana Quevedo plantea en su ensayo que, en la experiencia analítica, el tacto es una caja de resonancias. A partir de Nancy y sus variaciones sobre el tocar, se plantea cómo el tacto introduce ese

no-todo inasible. Numerosos ecos hay de la obra de Nancy, que termina en una ética del no tocar, con su alusión al imperativo de Jesús resucitado a María Magdalena. El todo abarcable y conceptualizable – en muchos idiomas, incluido el castellano, “concepto” tiene como raíz atrapar con la mano, el acto más radical del tacto que abarca algo en su totalidad – es puesto en cuestión: “la experiencia del tocar adviene cuando la vía fantasmática, del todo y lo fijo, se eclipsa y algo de otro orden contingentemente se siente como una resonancia que anuda un goce de la vida, que es indecible. El vacío que esta experiencia del tocar introduce, hace sentir un goce en el cuerpo como un efecto de amor”. Y es muy apropiado el recurso a la anécdota sobre el “*geste-à-peau*”: la ternura es la forma del amor que no puede pasar al odio, porque sabe su propio límite.

Por su parte, el trabajo de Mamani sobre la escritura permite retomar la alusión de De Certeau: la escritura es la vía con la que el lenguaje cubre una ausencia de modo productivo. A partir de las obras de Lorrie Moore, Mamani analoga escritura y amor. Hay una decisión no lineal en juego, con un intercambio de deseo y resistencias porque la palabra y los significados pugnan entre sí. Intentan fijar sentidos pero siempre es provisorio, contingente, eventualmente fallido. Mamani ve cómo Moore “nos alerta sobre el cuidado de escribir siguiendo una tesis fija, lo que implica un deseo fijo, una idea ya realizada”. “Las palabras son para nosotros, como lo son para ellos, especies de animales que nos pueden devorar o bien permitir otra existencia. En cuanto te aman, luego te pueden matar. Una historia de amor siempre es finalmente una historia de suspenso. Lo que se siente, lo hace en el cuerpo”. Escribir es el reemplazo continuo de un mundo por otro, que a su vez volverá a ser reemplazado, desplazando la consistencia a la perseverancia en esa búsqueda y no poniéndola en una fijación determinada.

Repasando estos núcleos mencionados hasta ahora, como el tocar, el erotismo, lo religioso, las técnicas mismas que también son parte de nuestra relación con las palabras, etc., conviene retener que, para la posibilidad de una comunidad, se precisan al mismo tiempo el suelo compartido y el abismo.

