

Plata o Plomo

I. La hora de plomo

This is the Hour of Lead –
Remembered, if outlived,
As Freezing persons, recollect the Snow –
First – Chill – then Stupor – then the letting go –
Emily Dickinson¹, *The hour of Lead*

La hora del plomo, dice Emily Dickinson, se recuerda en la medida en que se ha sobrevivido a ella. Primero llega el frío, el temblor, el aislamiento, luego llega el estupor, el cuerpo paralizado. Tras esos dos momentos, un tiempo que ya no pertenece al anterior, se desliza. La vida del superviviente es una vida que se desplaza a otro estrato, un tiempo que acumula sedimentos y fragmentos heterogéneos sin componer. La hora del plomo pertenece al tiempo del trauma que queda fijado en el cuerpo y retorna una y otra vez irrumpiendo en el presente; marca un momento de ruptura a partir del cual no hay respuestas, no hay un camino de regreso, no hay remedios. La vida se quiebra de un modo irreparable sin un momento redentor, sin la posibilidad de resarcir el daño sufrido. Se abre así un tiempo espectral convocando la raíz que conecta fantasmalmente al espectro con la imagen: solo la pueden ver aquellos que han sobrevivido.

La “hora de plomo” que se evoca en *Plomo-Plata, derivas obligadas* (Ancarola, 2017), remite a los silencios que se forjan en ese tiempo espectral del superviviente: entre lo que no se puede decir y no hay palabras para nombrar, entre lo que no se quiere recordar y se tiene el deber de relatar. La hora de plomo es el silencio suspendido entre dos generaciones cuando una le pregunta a la otra qué hizo en la guerra; es también el silencio en el camino del exilio cuando el viaje deja también atrás la posibilidad de luchar contra aquello de lo que se huye. Pese a haber sobrevivido, esa interpelación nos construye espectralmente entre el “allí” y el “aquí”, entre el “entonces” y el “ahora”: dime qué hiciste en la guerra, dime por qué huiste, dime por qué no luchaste.

La hora de plomo que sucedió a los totalitarismos del siglo XX configura hoy el espectro de nuestro presente. Nos decimos que amenazan tiempos oscuros donde el fantasma del fascismo parece resurgir y, con él, sus imágenes espectrales. No solo nuestra política se ha forjado en relación a los fascismos y las dictaduras que se extendieron por doquier el siglo pasado, también nuestra vida se ha configurado desde los relatos de guerra y de hambre de los abuelos, los familiares o amigos muertos, huidos o desaparecidos. Sabemos que la historia no se repite, el fascismo que viene no es el fascismo que vuelve, tendrá otras formas, otros efectos... pero nos preguntamos cómo es posible que ese retorno aparezca en nuestro imaginario con una memoria histórica tan presente en nuestras vidas. Y quizás la razón es que hemos construido un

¹ Es la Hora del Plomo -Recordada, si pervivida,
como los Ateridos, que reviven la Nieve -
Primero- Frío -luego Estupor- luego el desprenderse -
(Traducción de Nicole d'Amonville).

relato del pasado basado más en la excepcionalidad que en la exploración de cómo y en qué condiciones esa deriva fue posible.

Cuando, en 1961, se celebró en Jerusalén el juicio a Adolf Eichmann - uno de los altos cargos de las SS implicados en la denominada “solución final”- la revista New Yorker envió para cubrir el juicio a la filósofa alemana Hannah Arendt. El resultado de ese proceso fue el controvertido libro de *Eichmann en Jerusalén. Sobre la banalidad del mal*. La autora desarmó en su texto el fácil recurso de concebir a todos los miembros de las SS como monstruos carentes de humanidad. Eichmann no era más que el buen trabajador, el buen burócrata, el que hacía aquello que se esperaba de él. Aquello que, para Arendt, caracterizaba a Eichmann era su irreflexión, no haberse preguntado cuál era su función y su lugar en el macabro dispositivo del que formaba parte. Esa irreflexión es la que sostiene la “banalidad” de sus argumentos, los lugares comunes repetidos en sus respuestas. La pregunta difícil de formular es, por tanto, qué clase de organización social es capaz de convertir en un Eichmann a cualquiera de nosotros. Cómo el cumplimiento del deber, el hábito de obedecer o la voluntad de hacer bien el trabajo que se nos ha asignado pueden llevarnos a actuar sin cuestionar cuál es ese deber que se nos impone, quién ejerce esa autoridad y cuáles son los límites de nuestro cumplimiento. La hora de plomo no desaparecerá hasta que nos hagamos cargo de esa pregunta que nos constituye como espectro... porque no somos tan distintos de aquellos que callaban tras la guerra.

II. Plata o plomo

Si se hallara un medio de hacerse dueño de todo lo que puede suceder a un cierto número de hombres, de disponer todo lo que les rodea, de modo que hiciese en ellos la impresión que se quiere producir, de asegurarse de sus acciones, de sus conexiones, y de todas las circunstancias de su vida, de manera que nada pudiera ignorarse, ni contrariar el efecto deseado, no se puede dudar que un instrumento de esta especie, sería un instrumento muy enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar a diferentes objetos de la mayor importancia.

Jeremy Bentham, *El panóptico*

A finales del siglo XVIII, Jeremy Bentham escribía un pequeño tratado para la Asamblea Nacional exponiendo un modelo para las prisiones. Se trataba de construir un edificio donde todos los individuos estuviesen expuestos a una mirada centralizada desde un punto de vigilancia. Bentham denominó a ese modelo de edificio panóptico, dado que la “virtud esencial” de su diseño arquitectónico era “la facultad de ver con una mirada todo cuanto se hace” (Bentham, 37). La tesis del autor era que el modo de establecer y conservar el orden en un espacio como la prisión consistía en instaurar un simple principio: la inspección. Debía organizarse una mirada sobre los individuos que no necesariamente percibiesen de modo directo, pero sí operar en su imaginación. No es necesario, por tanto, que los prisioneros tengan la certeza de saberse mirados para que ese principio de orden tenga un efecto en su modo de conducirse, basta con una disposición que permita que se imaginen observados. Ese es el objetivo general del panóptico: conseguir el dominio sobre las acciones de un conjunto de individuos a lo

largo del tiempo y de manera sostenida. Aspirar a actuar, como indica el autor, en “todas las circunstancias de la vida”.

Esa figura del panóptico sería retomada por el filósofo francés Michel Foucault en los años setenta para ilustrar el modo de funcionamiento propio de las sociedades liberales contemporáneas. Foucault analizó cómo entre todo un conjunto de espacios institucionales diversos (las prisiones de modo emblemático, pero también los asilos, hospitales, escuelas o manicomios) se establecían técnicas y prácticas comunes en el modo de organización de los individuos que albergaban. Esa organización transversal del tiempo y el espacio, la prescripción del modo en que deben conducirse los individuos o el trabajo que deben realizar para adquirir determinados conocimientos y habilidades es lo que Foucault caracterizaría como el sistema disciplinario, todo un conjunto de tecnologías indisociables al desarrollo del capitalismo.

Para el autor, el rasgo fundamental del modo de organización social que acompaña a las sociedades capitalistas es la disposición y dirección de la vida de los individuos. Una organización de la vida que no solo se ejerce en la escala de los cuerpos sino también a un nivel mucho más global. Foucault calificaría como *biopolítica* a las prácticas y tecnologías destinadas al gobierno de los fenómenos que pueden computarse y dirigirse a escala de la población. La política moderna inaugura, para el autor, una política de la vida que se caracteriza por funcionar como el reverso del modelo de la soberanía que ha atravesado la historia política de occidente. Desde el momento en que los estados modernos se arrojan como objetivo gobernar la vida de la población, el viejo derecho del soberano de dar muerte entra en conflicto con ese nuevo paradigma de gobierno.

Giorgio Agamben parte de las reflexiones de Foucault en torno a la política contemporánea para señalar que es necesario explorar más a fondo esa aparente diferencia entre el poder soberano y la biopolítica. Para el autor, caracterizarlos como formas distintas de ejercicio del poder impide dar cuenta de cómo el propio dispositivo de soberanía descansa sobre un poder sobre la vida. Agamben analiza la figura jurídica del *homo sacer*, aquel a quien el soberano ha despojado de sus derechos convirtiéndolo en un sujeto a quien puede darse muerte impunemente. El autor retoma la distinción aristotélica entre *bios* -como aquella forma de vida fruto de una determinada organización política y social- y *zoe* -como mera vida biológica- para argumentar que la política occidental se sustenta en la potestad del soberano de poner en suspenso esa vida política reconocida como derecho y despojarnos de esa condición. Ese gesto constituye a los sujetos como *nuda vida*, cuerpos expuestos a la muerte desposeídos tanto del orden de derecho como del orden de lo sagrado: tal es el caso emblemático de los campos de concentración.

Las reflexiones de Arendt nos instan a preguntarnos, más allá de Agamben, no solo a partir de qué ejercicio estatal fueron posible los campos de concentración sino también cómo es posible que una organización social racista se sostuviese con la “banalidad” de numerosos Eichmann. En la caseta de los alemanes (Ancarola, 2017) individuos cualquiera se turnaban para ocupar el búnker de la Gestapo y efectuar las tareas de vigilancia. Por tanto, es necesario preguntarnos hasta qué punto el ejercicio distribuido de esas funciones de vigilancia y la conducción permanente de nuestras conductas a través de la misma pueden convertirse, bajo ciertas condiciones, en una infraestructura material que se puede hacer funcionar como una máquina racista. Y

quizás haya que examinar cuáles son hoy y cómo funcionan esas estructuras panópticas y qué maquinarias racistas amenazan a construir.

Sin duda, la distinción entre *bios* y *zoe* convocada por Agamben resulta útil para plantear que la política no define simplemente las formas de organización de las que se dota la polis, sino también el juego de inclusión y exclusión de la vida en ese orden. Ahora bien, más allá de toda distinción ontológica entre *bios* y *zoe*, es necesario considerarlas como un continuo donde las formas de vida se convierten en el criterio que permite poner en cuestión la política que las hace posibles. La vida (tanto en el sentido de *bios* como de *zoe*) es indisociable de la política en tanto que esta determina el modo en que esa vida puede ser vivida y bajo qué condiciones. Cualquier orden de dominación y coacción - sea estatal o paraestatal- que se sostenga a partir del miedo y el silencio constituye una política que desposee a aquellos que forman parte del mismo de la capacidad de intervenir en sus propias condiciones de vida. Ninguna formulación más clara para señalar ese límite a partir del cual el ejercicio del poder desposee a la vida de su dimensión política que la utilizada por el narcotraficante Pablo Escobar en los años ochenta: “plata o plomo”, acata o muere.

III. De plomo a plata

Te recomiendo que los cuerpos permanezcan sumergidos en nuestras aguas hasta que se desprendan hacia el fondo de los recipientes las llamadas “cenizas negras”. Se estará produciendo una corrupción de la materia de la que puede extraerse el llamado “plomo del filósofo” [...] En esta ceniza negra vive la plata pura que desenterraremos a poco que sepamos manejar las aguas y los vinagres que constituyen las herramientas principales del arte alquímico. La plata escondida aquí es capaz de transformar la tierra roja en tierra negra y la tierra negra en tierra blanca, y en el plano espiritual revitaliza lo que empezaba a centrarse en la muerte y acerca a la muerte lo que parecía colmado de vida.

Isaac Newton, *Cuadernos alquímicos*

En sus *Cuadernos alquímicos*, Newton decía haber extraído, de entre los textos alquímicos, un saber verdaderamente útil para su ejercicio dejando de lado las mentiras elaboradas para “seducir a los incautos”. Como muestran sus extensos escritos sobre el tema, Newton se dedicó intensamente al estudio de las principales obras alquímicas. Su objetivo era desentrañar “los secretos de la transformación” que habían mantenido ocultos de modo afanoso “filósofos y sofistas”. En efecto, el problema de la alquimia es el problema de la transformación. La alquimia concebía la materia como una sustancia viva y cambiante, atravesada por una fuerza responsable de sus metamorfosis. Se consideraba que toda la materia estaba constituida por una determinada combinación y composición de elementos (fuego, aire, tierra y agua) de modo que una adecuada intervención sobre esa composición podría transmutar una sustancia en otra. A partir de esa premisa, era plausible considerar que es posible recorrer el camino de las transformaciones que separa a los materiales más imperfectos (como el plomo o el hierro) de los más nobles (como la plata y el oro). El procedimiento consistía en tratar de reducir la materia a una materia prima común para llegar a la piedra filosofal, aquella

sustancia capaz de inducir en todo cuerpo esa transmutación que lo llevaría de la imperfección y la impureza a la perfección y la purificación.

Mircea Eliade, en su libro *Herreros y Alquimistas*, postula que puede reseguirse un hilo de continuidad entre la figura mítica de herreros y forjadores en distintas culturas y los alquimistas. El fuego aparece, en ese proceso, como el elemento fundamental de esa transmutación, tanto material como espiritual. A través del fuego la materia y el cuerpo quedarían liberados del tiempo pudiendo acceder a su propio perfeccionamiento. Todas esas figuras compartirían un mismo sueño: la búsqueda de la perfección de uno mismo y de la materia a través del dominio de todo un conjunto de procesos y técnicas que permitirían acelerar la temporalidad inherente a las transformaciones en la naturaleza. Esas técnicas participan así de una suerte de ritual que remite a una cosmogonía al conducir a las sustancias a un estado anterior para ser posteriormente transmutadas en otra materia, otra forma, otra vida. Efectivamente, en tanto que lo que estaba en juego en esos rituales era dar con el principio general que genera la transformación de la sustancia (material y espiritual) ese proceso era, al mismo tiempo, un proceso de descubrimiento y revelación del modo en que se forma y se transforma el mundo. El proceso de búsqueda y creación de la piedra filosofal era, por tanto, experimental en el doble sentido material y espiritual. El alquimista experimentaba con la materia al tiempo que desvelaba los oscuros entresijos de los manuales y legados que constituían también una prueba de resistencia y un proceso espiritual. Por tanto, ese viaje comportaba un proceso donde la transmutación acontecía también en el alma del alquimista. De hecho, se consideraba que solo ciertas almas escogidas podían alcanzar ese conocimiento y llegar experimentalmente a la piedra filosofal.

Eliade argumenta en su texto que, en el fondo, esa exploración arraiga, tanto en el caso de los herreros como en el de los alquimistas, en la fe en el trabajo humano como agente transformador de la naturaleza. El legado de la alquimia sería, pues, la realización de ese sueño de transmutación. Una fe que, a su juicio, secularizaron la ciencia y la industrialización modernas a través del dogma del progreso. Por tanto, de la mano de la secularización y extensión de esos procesos, el hombre habría conseguido ejercer su dominio sobre el Tiempo frente a la Naturaleza. El tiempo del hombre se habría impuesto a la naturaleza, ejerciendo su capacidad para acelerar sus procesos e intervenir en los mismos. Lo humano se erige así, desde ese diagnóstico, como una fuerza de transformación que se impone a los tiempos lentos y azarosos de la naturaleza.

El diagnóstico de Eliade parece borrar, sin embargo, que el capitalismo emerge a partir de una notable mutación tanto en el modo de concebir el trabajo como la materia. Sin duda, puede decirse que el modo de producción capitalista ha encontrado su particular piedra filosofal: el trabajo humano. El capitalismo consigue, efectivamente, transformar el plomo en plata a partir de su modo de organizar socialmente el trabajo. Y en el momento en que el cuerpo se concibe como fuerza de trabajo, lo humano no queda fuera de esa dominación. Ese tiempo socialmente organizado que se impone a la naturaleza, se impone también a un cuerpo convertido en materia, en recurso, en un ente maleable que debe responder a los ritmos y exigencias de ese tiempo de producción. El cuerpo deja de ser una materia singular para convertirse en fuerza de trabajo indiferenciada. Más allá de una mera analogía, el vocabulario compartido entre la ingeniería de materiales y la psicología clínica permite dar cuenta de hasta qué punto el cuerpo se constituye como una materia que responde a una fuerza que actúa sobre ella para dirigirlo y organizarlo. Si la fatiga corporal remite al cansancio tras un tiempo de

trabajo prolongado, la fatiga de los materiales remite al proceso por el cual, al someter un material a esfuerzos repetidos, pierde resistencia. Si el estrés remite a la reacción psicosomática provocada por situaciones tensas, el estrés de los materiales remite a la elasticidad de los mismos para soportar una presión externa sin quebrarse. Si la resiliencia define la capacidad de adaptación de los seres vivos a situaciones adversas, la resiliencia de los materiales remite a la capacidad de los mismos de regresar a su estado inicial tras finalizar la presión que se ha ejercido sobre ellos.

En el momento en que el cuerpo se convierte en objeto de gobierno, se convierte también en una materia que es necesario modelar para poder someterla a tiempos y ritmos que siempre responden a una demanda instrumental. Y todo aquello que le sucede a ese cuerpo cuando se fatiga, cuando no muestra la elasticidad o resiliencia suficientes para sostener esa exigencia será abordado desde una perspectiva clínica. La biopolítica no solo remite a que la política contemporánea tenga como objetivo el gobierno de la vida sino también al modo en que la vida se constituye desde una perspectiva meramente biológica. Por tanto, ese cuerpo roto tan solo será reparado considerando su dolor en términos médicos incapaces de denunciar que ese tiempo que se impone al cuerpo lo daña. Politizar nuestro malestar comporta, pues, generar una gramática política de la vida fuera de los límites biopolítica.

La división del trabajo que organiza el capitalismo comporta, por otro lado, una concepción de la materia que nada tiene que ver con el proceso alquímico. La materia del artesano es singular, concreta, heterogénea, dispone de sus propias potencias y límites, impone sus propios tiempos y procesos, la materia de la industria es un recurso indiferenciado e ilimitado listo para ser modelado en serie. La materia se convierte, en el modo de producción capitalista, en un recurso a disposición del hombre a la que puede darse una forma que será replicada en serie. Una concepción que nada tiene que ver con ese trabajo de experimentación y los procesos abiertos que constituían el trabajo alquímico. El modo en que la tradición alquímica se relacionaba con la materia la conecta con la artesanía, pero no con la industria. Trabajar la materia, forjarla, fundirla, moldearla en esa relación cuerpo a cuerpo con cada fragmento de materia en particular - este trozo de madera, este fragmento de hierro- comporta una atención y una escucha idiosincrática, una temporalidad que, lejos de doblegarla a su antojo, debe componerse con las temporalidades de cada uno de esos materiales. El tiempo de la artesanía no es, pues, en ningún caso el tiempo de la industria.

El trabajo con plata convocado por Nora Ancarola y Agnès WO reaviva ese legado compartido entre la artesanía y la alquimia donde el trabajo con la materia es mucho más que un proceso de confección de un objeto. Evoca cómo, durante mucho tiempo, en nuestra cultura, hubo un modo de concebir la materia y el espíritu como una unidad viva en constante transformación. Un proceso donde lo material y lo espiritual convergen en el tiempo de un cuerpo que dialoga con esa materia, que la interpela y se deja interpelar por ella en un proceso abierto. Impugnando la perspectiva de que en ese proceso lo que está en juego es un sujeto que moldea la materia ejerciendo su dominio sobre ella, convocar los tiempos de la alquimia implica mostrar cómo en ese cuerpo fatigado, estresado, resiliente, ese cuerpo sometido al malestar de un tiempo y un ritmo que ejercen sobre él una violencia, puede producirse una transformación sanadora al componerse con la escucha de los ritmos y los tiempos de la materia.

IV. La hora de plata

¿Pero no es cada rincón de nuestras ciudades un lugar del crimen? ¿No es cada transeúnte un criminal? ¿No debe el fotógrafo - descendiente del augur y del arúspice- descubrir la culpa en sus imágenes y señalar al culpable?

Walter Benjamin, *Pequeña historia de la fotografía*

En 1674, el alquimista Christian Adolph Balduin, observó mientras efectuaba uno de sus experimentos de transmutación cómo los residuos que habían quedado en sus utensilios tras intentar destilar una mezcla de tiza y agua regia, tenían la propiedad de brillar en la oscuridad. Llamó a esa sustancia *phosphorous*: “portador de luz”. En 1727, intentando replicar ese experimento para producir esa sustancia luminosa, Johan Heinrich Schulze utilizó un agua que contenía plata. Al exponer la mezcla a la luz, observó con perplejidad cómo el agua se volvió de color púrpura oscuro al ser expuesta a la luz. Sin embargo, se dio cuenta de que, al calentar esa misma mezcla al fuego, ese efecto no se producía. En contraposición al *phosphorus* de Balduin, Schulze bautizó esa sustancia como *escotóforo*: “portador de la oscuridad”.

De esa fracasada experiencia alquímica nacería, al desplazar el foco de atención del fuego a la luz, la fotografía. Thomas Wedgwood empezaría a utilizar unas décadas después el nitrato de plata para sensibilizar algunas superficies consiguiendo fijar temporalmente las imágenes, que no podían observarse más que en la penumbra. Cuando Joseph-Nicéphore Niepce sustituiría el nitrato de plata por cloruro de plata se consiguió la primera imagen que sería conservada. La fotografía nace, pues, del alquimista que abandona la voluntad de transmutar las sustancias para centrarse no ya en el fuego que permite reducir y recomponer la materia sino en la luz que permite fijar, más allá del parpadeo, un instante del mundo. Si la alquimia iba de la mano de la voluntad de dominar los procesos de transformación en el tiempo, el nacimiento de la fotografía irá de la mano de la voluntad de interrumpir esa transformación fijando un tiempo del presente.

Walter Benjamin, en su *Pequeña historia de la fotografía*, reflexionaba sobre esos orígenes fijando su atención en el momento en que la fotografía desplaza su antropocentrismo inicial centrado en el retrato para empezar a mirar por sí misma. Para Benjamin, la potencia emancipadora de la fotografía solo puede aprehenderse cuando dejamos de abordarla como una técnica que permite reproducir la realidad y la concebimos desde su carácter constructivo. La fotografía permite escapar a la mirada humana, permite ver cosas que el ojo humano no puede ver, “la naturaleza que habla a la cámara es distinta de la que habla a los ojos”, señala el autor. Por tanto, la fotografía no es tan solo un instrumento que se suma a la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza ampliando la posibilidad de someter y dominar aquello que escapa al ojo humano. En el modo no humano de ver de la fotografía arraiga la posibilidad de aprender a mirar de otro modo. Más allá del fotógrafo y de su intención, más allá del modelo y su pose, en toda fotografía nos sentimos tentados a buscar, señala Benjamin, “la chispita minúscula de azar, del aquí y ahora con que la realidad ha quemado, por así decirlo, su carácter de imagen”, la fotografía no remite tan solo al tiempo de la representación de la realidad sino al tiempo de su azar y su fuga, “lo esencial de ese minuto que pasó hace ya tiempo” donde “anida hoy el futuro” (Benjamin, 2018, 76). El

tiempo de la fotografía, por tanto, no es el tiempo de la memoria convertida en pasado, sino de una memoria no humana que interpela nuestro presente.

Frente al Panóptico que tiene la voluntad de captar todo cuanto sucede en una sola mirada, Benjamin concibe a la fotografía como una mirada situada que es capaz de recorrer ese mismo espacio desde los rincones. La mirada panóptica es también una mirada fragmentaria, múltiple, heterogénea y distribuida, pero remite a una mirada cuyo objetivo es el gobierno de lo humano. La mirada de la fotografía no es la del fotógrafo individual, ni de la fotografía singular, sino del conjunto siempre heterogéneo y fragmentario de todas las fotografías que, de modo distribuido y, desde todos los rincones del mundo, capturan los azares de cada “aquí y ahora”. Frente al “aquí y ahora” aurático de la obra de arte, la fotografía construye una mirada- montaje, una mirada- *collage* que remite a un mundo ontológicamente abierto e imposible de clausurar. Un “aquí y ahora” que resulta irreductible a cualquier mirada que trata de sobredeterminarlo desde lo alto. No existe la posibilidad de capturar la totalidad del “aquí y ahora”. Convoca un “aquí y ahora” que nunca podrá ser agotado espectralmente. La fuerza de la fotografía responde a la potencia contrafáctica, a la fuerza que permite singularizar cuerpos, tiempos y espacios. La fotografía opera con el poder del deíctico. Por mucho que el poder haga uso de ella desde esa mirada panóptica que nos constituye de manera homogénea a través de la fabricación de arquetipos, la fotografía siempre vehicula su propio espacio de fuga en tanto que ese elemento homogeneizador siempre puede revertirse desde dentro: siempre se puede denunciar que, al fin y al cabo, “esto” es tan solo “una” imagen y no un espectro. Esa hora de plata que, a través de la fotografía, convoca el trabajo de Ancarola, remite a la llamada a un tiempo otro que no es tanto el tiempo de la utopía como el tiempo de un presente que la construye a contramano del progreso capitalista.

El fascismo que viene reactiva una vez más sus sempiternas tentativas de homogenizar las identidades, subordinar la pluralidad y jerarquizar las relaciones. Nos promete liberar nuestra incertidumbre y nuestro malestar reinstaurando un orden que nos devuelve al tiempo de plomo, al silencio, al miedo, a la vida doblegada. El fascismo que viene no es el fascismo que vuelve y, sin embargo, escuchamos los ecos de esa violencia del orden que levanta la voz y que se conjura de nuevo a partir de un pasado que se presenta como un orden perdido que es necesario recuperar. Ante la imposibilidad de recomponer nuestro malestar en una nueva utopía que permita fugar hacia adelante, las utopías conservadoras consuelan, ubican, dan cobijo: proporcionan de nuevo estabilidad, una identidad, el regreso al orden. Estamos atrapados entre las utopías progresistas capitalistas y las utopías regresivas conservadoras. Y, sin embargo, unas y otras funcionan negando el presente: el futuro de ese progreso no arraiga en las condiciones materiales del presente sino en el horizonte marcado por la voluntad de someterlo a un futuro siempre proyectado hacia adelante; el pasado de esa nostalgia no arraiga en el dolor y el sufrimiento que convocan aquellos que lo vivieron sino en la fantasía de un espectro retrospectivo.

Frente a ese tiempo de plomo, del silencio, del malestar, del cuerpo sometido y el cuerpo fatigado, el tiempo de plata es el tiempo de la lucha en un “aquí y ahora” distribuido. Una lucha que nadie puede realizar por nosotros, que no puede ser delegada ni representada. Convertir ese tiempo de plomo espectral en un tiempo de plata requiere librar esa batalla en cada rincón, en cada esquina, en cada calle, en cada casa. Politizar la vida es convertir cada vida en una lucha colectiva en tanto que cada vida encarna los límites de la vida común.

Ester Jordana Lluch

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.

Ancarola, Nora. *Plomo-plata_ derivas obligadas*. Barcelona: E2 Ediciones, 2017.

Ancarola, Nora. “La caseta dels alemanys”. [En línea] <http://www.noraancarola.com/NORA/p/1/243/0/La-Caseta-dels-alemanys> [Consultado el 10 de diciembre de 2018].

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2003.

Benjamin, Walter. *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, 2018.

Bentham, Jeremias. *El panóptico*. Madrid: La piqueta, 1979.

Dickinson, Emily. *The complete poems of Emily Dickinson*. Boston-Toronto: Little, Brown and Company, 1960.

Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 2016.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2008.

_____. 2006. *Historia de la Sexualidad. Vol. I: La Voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.

_____. *Obras esenciales II. Estrategias del poder*. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.

_____. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2000.

_____. *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

_____. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990.

_____. *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal, 2009.

_____. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.

Newton, Isaac. *Cuadernos alquímicos*. Madrid: Hermida editores, 2018.

Newhall, Beaumont. *Historia de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili, 2002.

Priesner, Claus y Figala, Karin, eds. *Alquimia. Enciclopedia de una ciencia hermética*. Barcelona: Herder, 2001.

